

For copies of this book apply to

- (1) The Popular Book Depot, Lamington Road Bombay 7
- (2) Sakarlal K Vohra & Co Ruvapara Gate Bhavnagar



All rights reserved by the Editor

Printed by Sheth Devchand Damji at
The Anand Printing Press Station Road Bhavnagar
and

Published by P M Modi Samaldas College Bhavnagar

श्रीवेदव्यासप्रणीतमहाभारतान्तर्गता

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमच्छंकराचार्यप्रणीतभाष्यसमेता ।

अथ भाष्यकाराणामुपोद्घातः ।

१ॐ नारायणः परोऽव्यक्तादण्डमण्यक्तसंभवम् ।

अण्डस्यान्तस्त्वमे लोकाः सप्तद्वीपा च मेदिनी ॥ १ ॥

^१स भगवान्सुभदेद जगत्तस्य च स्थितिं निर्वापुर्मर्यादादीनमे सृष्ट्वा प्रजापतीन्प्रवृत्तिलक्षण धर्मे ग्राहयामास वेदोक्तम् । ततोऽन्याश्च सनकगनन्दनार्दानुत्पाद्य निवृत्तिलक्षण धर्मे ज्ञानवैराग्यलक्षण ग्राहयामास । द्विविधो हि धर्मः वेदोक्तो प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च । जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षादपुद्गलानिःश्रेयःसहेतुर्यः ।

^२स धर्मो ब्राह्मणधर्मैर्वाणिभिराश्रमिभिश्च श्रेयोर्थैर्भिरनुष्ठीयमानः (प्रचय गच्छति) । दीर्घेण कलिनानुष्ठातृणां कामोद्भववादीयमानविवेकविज्ञानहेतुकेनाभिमैणाभिभूयमाने धर्मे प्रवर्धमाने चाधर्मे जगतः स्थितिं परिपिपासयिषुः स आदिकर्ता नारायणारख्यो विष्णुर्भूमस्य ब्रह्मणो ब्राह्मणत्वस्य रक्षणार्थं देवक्या वसुदेवादशेन किल सबभूव । ब्राह्मणत्वस्य हि रक्षणेन रक्षितः स्वाद्वैदिको धर्मस्तदधीनत्वादर्णाभगभेदानाम् ।

1. Mangala

2 Dharma is the cause of the continuation of the world. It is two-fold Activity and Renunciation

3 Krsna born to uphold that Dharma and thereby to sustain the world.

‘स च भगवान्ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यनेजोभिः मदा संपन्नस्त्रिगुणात्मिकां वैष्णवीं स्वा माया मूलप्रकृतिं वर्णाकृत्याजोऽन्ययो भूतानामीश्वरो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि सन्स्वमायया देहवानिव जात इव च लोकानुग्रहं कुर्वन्निव लक्ष्यते । स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजिष्टश्रया वैदिक हि धर्मद्वयमर्जुनाय शोकमोहमहोदधी निमग्नयोपदिदेश गुणाधिकैर्हि गृहीतोऽनुष्ठीयमानश्च धर्मः प्रचयं गमिष्यतीति ।

‘तं धर्मं भगवता यथोपादिष्ट वेदव्यासः सर्वज्ञो भगवद्गीताख्यैः सप्तभिः श्लोकशतैरुपनिबन्ध । २८

‘तदिदं गीताशास्त्रं समस्तवेदार्थसारसमग्रभूतं दुर्विधेयार्थम् । तदर्थाविष्करणायानैकेर्विप्लवपदपदार्थवाच्यार्थन्यायमप्यत्यन्तविरुद्धानेकार्थत्वेन लौकिकैर्गृह्यमाणमुपलभ्याहं विवेकजोऽर्थेनिर्धारणार्थं संक्षेपतो विवरणं करिष्यामि ।

‘तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य ससारस्यात्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वधर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्कारुपाध्मर्माद्भवति ।

(a) तथेममेव गीतार्थधर्ममुद्दिश्य भगवतैवोक्तम्—

‘स हि धर्मः सुपथांस्तो ब्रह्मणः पदवेदने’ इत्यनुगीतासु (महा. अ. १०. ११) । तत्रैव उक्तम्—‘नैव धर्मा न चाधर्मा न चैव हि शुभाशुभी ।

यः स्यादेकासने लीनस्तूष्णीं किञ्चिदचिन्तयन् ॥’

‘ज्ञानं सन्यासलक्षणम्’ इति च ।

(b) इहापि चान्त उक्तमर्जुनाय—‘सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज’ इति । (भ. गी. १८. ६१)

‘अभ्युदयाधौऽपि यः प्रवृत्तिलक्षणो धर्मो वर्णाधमाक्षोरिदय विहितः स देवादिस्थानप्राप्तिहेतुरपि सत्रीश्वरार्पणशुद्ध्याऽनुष्ठीयमानः सत्त्वशुद्धये भवति फला-

4. Kṛṣṇa's birth due to Māyā (Power of Illusion). Kṛṣṇa the preceptor of Arjuna in the tow-fold Dharma.

5. Vyāsa the author of the Gītā in 700 verses

6 Many mutually inconsistent Commentaries on the Gītā, prior to Sankara.

7. The Aim of the Gītā : Final Beatitute through Renunciation of all Actions

Proofs : (a) Anugītā, (b) Gītā.

8. The Dharma of Action is subsidiary to the Dharma of Renunciation of Actions. (N. B.—This rule will be applied by Śānkara to the Yoga and Sāmkhya of the Gītā.)

भिसंघियजितः; शुद्धसाधस्य च ज्ञाननिष्ठागोप्यताप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्ति
हेतुत्वेन च निःशेषमहेतुत्वमपि प्रतिपद्यते । तथा नेममेवार्थमभिमथाय वक्ष्यति
— ' ब्रह्मण्यभावा यमार्गि ' (भ. गी. ५.१०), ' योगिनः यमं कुर्वन्ति सर्वं
स्वक्याऽऽत्मशुद्धये ' इति (भ. गी. ६.११) ।

इदं द्विप्रकारं यमं निःशेषमप्रयोजनं परमार्थज्ञः य मायुस्वारणं परं ब्रह्माणि-
भेदभूतं विदित्वाऽभिन्दन्नयादितिष्टप्रयोजनमन्वर्थान्नेधनवर्जितान्तरात् । यत्परमार्थं
विदित्वा समस्तपुरुषार्थान्नेदितिष्ठत्यनन्तरि यतः जितं गया ।

अथ च—

9. Sankara attracted by the Gita.



अथ प्रथमोऽध्यायः ।

धृतराष्ट्र उवाच—

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।

मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ! ॥ १ ॥

संजय उवाच—

दृष्ट्वा तु पाण्डुधानीं धृष्टं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

पश्येतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।

व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥

अथ शूरा महेष्वासः श्रीमार्जुनसमा युधि ।

युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च धीर्यवान् ।

पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च धीर्यवान् ।

सौभद्रो भीमदेवाश्च सर्वे यय महारथाः ॥ ६ ॥

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।

नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च द्रुपश्च समितिजयः ।

अश्वत्थामा धिक्कर्णश्च सौमस्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थं त्यक्तजीविताः ।

नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥

अपरांते तदस्माकं बले भीष्माभिरक्षितम् ।

पर्याप्ते त्विदमेतेषां बले भीमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।
 भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥ ११ ॥
 तस्य संजतयन्त्र्यं कुरुवृद्धः पितामहः ।
 सिंहनादं विनयोच्चैः शहं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥
 ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
 सहस्रैवाभ्यहस्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
 ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधवः पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥
 पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।
 पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥
 अनंतविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।
 नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
 काश्यपश्च परमेष्वासः शिखण्डी च महारथः ।
 धृष्टशुभ्रो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥
 द्रुपदो प्रोपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
 सौभद्रश्च महाबाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
 स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
 नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
 अथ व्यवस्थान्दध्ना धार्तराष्ट्रानकपिथजः ।
 प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ २० ॥
 हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच—

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽव्युत्त ॥ २१ ॥
 यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
 कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नरणसमुद्यमे ॥ २२ ॥
 योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य पतेऽत्र समागताः ।
 धार्तराष्ट्रस्य दुर्युद्धैर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

संजय उवाच—

पपमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
 सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥
 भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।
 उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिति ॥ २५ ॥
 तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृन्तथ पितामहान् ।
 आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ।
 श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ॥ २६ ॥
 तान्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्वन्धनयस्थितान् ।
 कृपया पर्यायिष्ठो विधीदग्निदमग्रधीत् ॥ २७ ॥

अर्जुन उवाच—

द्वेष्टेर्मम स्वजनं कृष्ण यूयत्सुं समुपस्थितम् ।
 सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥ २८ ॥
 वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ।
 गाण्डीवं संसते हस्तात्त्वक्चैव परिदहते ॥ २९ ॥
 न च शक्नोम्ययस्थातुं ब्रमतीथ च मे मनः ।
 निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥ ३० ॥
 न च श्रेयो नु पश्यामि हत्वा स्वजनमाहये ।
 न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ॥ ३१ ॥
 किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ ३२ ॥
 येषामर्थं काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
 त इमेऽग्रस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥
 आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
 मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबन्धिनस्तथा ॥ ३४ ॥
 यताग्र हन्तुमिच्छामि भ्रतोऽपि मधुसूदन ।
 अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥
 निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का भीतिः स्याज्जनार्दन ।
 पादमेवाश्रयेदस्मान् दृश्यैतानाततायिनः ॥ ३६ ॥

तस्मान्नाहं धयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्ववान्धवान् ।
 स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥
 यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।
 कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ ३८ ॥
 कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
 कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥
 कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
 धर्मं नष्टे कुले कृत्स्नमधर्माऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥
 अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रवृष्यन्ति कुलस्त्रियः ।
 स्त्रीषु वृष्टासु घाष्ण्य जायते घर्णसंकरः ॥ ४१ ॥
 संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
 पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥
 दौषैरेतैः कुलघ्नानां घर्णसंकरकारकैः ।
 उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥
 उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
 नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुभ्रम् ॥ ४४ ॥
 अहो यत महत्पापं कर्तुं ध्वंसिता वयम् ।
 यत्राज्यसुप्तलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥
 यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।
 धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

संजय उवाच—

पयमुक्त्वाऽर्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
 पिसृज्य सशरं चापं शोकसंचिग्रमानसः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
 श्रीमन्नगयद्रीतासूपनिषत्सु ब्रह्मिण्यां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
 संवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

२ तत्र केचिदाहुः-सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठामात्रादेव केवल-
रकैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्हिग्नहोत्रादिधौतस्मार्तकर्मसहिताज्ञानात्कै-
वल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति ।

(a) छापक चादुरस्यार्थस-‘अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं सम्ग्रामं न करिष्यसि’
(II 33) ‘कर्मण्येवाधिकारस्ते’ (II 47) ‘कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्’ (IV 15)
इत्यादि ।

(b) हिंसादिमुक्तत्वाद्वैदिक कर्माधर्मायैवायमप्याशङ्क्य न कार्या, वयं, छात्र कर्म
बुद्धलक्षण गुरुभ्रातृपुत्रादिहिंसालक्षणमत्यन्तकर्ममपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय,
तदकरणं च ‘ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि’ (II 33) इति
ब्रुवता यावज्जीवादिश्रुतिचोदितानां पश्यादिहिंसालक्षणानां च कर्मणा प्रागेव नाध-
र्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्तं भवतीति ।

३ तदसत्,

I ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनाद्बुद्धिद्वयाध्वयो ।

(a) अशौचवानित्यादिना (II 11) मगवता यावत् ‘स्वधर्ममपि चावेक्ष्य’
(II, 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थात्मतत्त्वनिरूपणं कृतं तत्साख्यं तद्विषया
बुद्धिरात्मनो जन्मादिषड्विक्रियोभावादवतात्मेति प्रकरणार्थनिरूपणायां जायते
सा साख्यबुद्धिः सा येषां ज्ञानिनामुचिता भवति ते साख्याः । एतस्यां बुद्धेर्जन्मन-
प्रागामनो देहादिव्यतिरिक्तत्वकृतत्वभोक्तृत्वापेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्ष-
साधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योगः, ‘तद्विषया बुद्धिर्योगबुद्धिः । सा येषां
कर्मिणामुचिता भवति ते योगिनः ।

2 A Predecessor of Sankara. Combination of Jñāna and certain Karmans is the means to Moksa

Its evidence —

(a) Gītā

(b) Vaidika actions as a help

3 Sankara's Refutation.

I The two standpoints of Jñāna and Karman are mentioned in the Gītā as applicable to two distinct cases (vilhāga):—

(a) The Samkhya and Yoga. The latter precedes the former

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वे बुद्धी निर्दिष्टे—‘एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धि-
योगे त्विमां शुणु’ (II. 39) इति । तयोश्च साख्यबुद्ध्याश्रया ज्ञानयोगेन निष्ठा
सांख्यानां विभक्तां वक्ष्यति—‘पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता’ (III. 3) इति ।
तथा च योगबुद्ध्याश्रया कर्मयोगेन निष्ठा विभक्तां वक्ष्यति—‘कर्मयोगेन
योगिनाम्’ (III. 3) इति । एव साख्यबुद्धिः योगबुद्धिः चाश्रित्य द्वे निष्ठे
विभक्ते भगवतौक्ते ज्ञानवर्मणोः कर्तृत्वाकर्तृत्वैकत्वानेकत्वबुद्ध्याश्रययोरेकपुरुषाश्रय-
त्वासम्भवं पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचनं तथैव दर्शितं शातपथीये ब्राह्मणे—‘एतमेव प्रव्राजिनो
लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणा प्रव्रजन्ति’ इति सर्वकर्मसन्वाप्त विधाय तच्छेपेण—‘किं
प्रजया करिष्यामो वैवा नोऽयमात्माय लोकः’ (Br Upa IV 4. 22)
इति । तथैव च—‘प्राग्द्वारपरिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकाल
लोकावस्थापनं पुन द्विप्रकारं च विद्मः आनुषं देव च, तत्र मानुषं विद्मः कर्मरूपं
पितृलोकप्राप्तिसाधनं विद्या च, देव विद्मः देवलोकप्राप्तिसाधनं सोऽकामयत्’
इत्यविद्याकामवत्तत्त्वं सत्त्वाणि कर्माणि श्रौतादानि दर्शितानि । “तेभ्यो व्युत्थाय
प्रव्रजन्ति” इति व्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छतोऽवामस्य विहितम् । तदेतद्वि-
भागवचनमनुपपन्नं स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयोऽभिप्रेतः स्याद्भगवत् ।

II (a) न चार्जुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति ‘ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते’ (III 1)
इत्यादि । एकपुरुषानुष्ठेयत्वासम्भवं बुद्धिकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्तं कथमर्जुनोऽभुत
बुद्धेश्च कर्मणो ज्यायस्त्वं भगवत्त्वध्यातोपयेन्मृपैव ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धि-
रिति (III 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणोः सर्वेषां समुच्चय उक्तः स्यादर्जुनस्यापि स उक्त
पवेति—‘यच्छेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्’ (V 1) इति कथमन्यतर-
विषय एव प्रश्नः स्यात् । न हि पितृप्रशमार्पितो वैषेण मधुरं शातं च भोक्तव्य-
मित्युपदिष्टे तत्पौरन्यतरत्पितृप्रशमनकारणं ब्रूहीति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes between the two

(c) Authority of the Sruti

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-samuccaya* :-

(a) Arjuna's query in Bha GI III. 1 takes granted the superiority of Renunciation to Action

(b) Arjuna's query in Bha GI V. 1 shows that the two are not to be combined

२ तत्र केचिदाहुः-सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठाभात्रादेव केवला-
स्कैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्हिग्निहोत्रादिधौतस्मार्तकर्मसहिताज्ज्ञानास्कै-
वल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति ।

(a) शापक चादुरस्यार्थस्य-“अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्राह्यं न करिष्यसि”
(II. 33) “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (II. 47) “कुरु कर्मैव तस्मात्तव” (IV. 15)
इत्यादि ।

(b) हिसादियुक्तत्वादौदिक कर्माधर्मायितीयमप्याशङ्का न कार्या, कथं, क्षात्र कर्म
मुदलक्षणं गुरुभातुपुत्रादिहिसालक्षणमत्यन्तकूरमपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय,
तदकरणे च “ततः स्वधर्मं कीर्ति च हित्वा पापमवाप्स्यसि” (II 33) इति
ब्रुवना यावज्जीवादिभुनिचोदिताना पश्वादिहिसालक्षणाणां च कर्मणा प्रागेव नाध-
र्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्तं भवतीति ।

३ तदसद,

I ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनादुद्दिष्टयाश्रययोः ।

(a) भद्रोऽप्यानित्यादिना (II. 11) भगवता यावत् “स्वधर्ममपि चावेश्य”
(II, 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थमतत्त्वनिरूपणं कृतं तत्साख्यं तद्विषया
शुद्धिरात्मनो अन्मादिषड्विक्रियोभावादकर्तास्मेति प्रकरणार्थनिरूपणायां जायते
सा साख्यशुद्धिः सा येषां ज्ञानिनामुचिता भवति ते साख्याः । एतस्यां शुद्धैर्जन्मनः
प्रागात्मनो देहादिभ्यनिरिक्तत्ववृत्त्यभोक्तत्वापेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्ष-
साधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योगः, “तद्विषया शुद्धिर्योगशुद्धिः” । सा येषां
कर्मिणामुचिता भवति ते योगिनः ।

2 A Predecessor of Śāṅkara : Combination of Jñāna and certain Karmans is the means to Mokṣa

Its evidence : —

(a) Gītā.

(b) Vaidika actions as a help

■ Śāṅkara's Refutation.

I The two standpoints of Jñāna and Karma are mentioned in the Gītā as applicable to two distinct cases (vibhūga) :—

(a) The Sāṅkhya and Yoga : The latter precedes the former

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वे बुद्धी निर्दिष्टे—‘एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धि र्योमे त्विमा शुशु’ (II 39) इति । तयोश्च साख्यदृष्ट्याश्रया शानयोगेन निष्ठा साख्याना विभक्तौ वक्ष्यति—‘पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता’ (III 3) इति । तथा च योगबुद्ध्याश्रया कर्मयोगेन निष्ठा विभक्ता वक्ष्यति—‘कर्मयोगेन योगिनाम्’ (III 3) इति । एव साख्यबुद्धि सामानुद्धि चाश्रित्य द्वे निष्ठे विभक्ते भगवतैवोक्त शानकर्मणो कर्तृत्वाकर्तृत्वैवत्वानेवत्वबुद्ध्याश्रयवारेवगुरुपाश्रय त्वासम्भव पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचन तथैव दाशित ज्ञातपर्याये साक्षणे—‘एतमेव प्रजाजिनी लोकमिच्छन्तो प्राप्नुयात् प्रमजन्ति’ इति सर्वकर्मसन्त्यास विधाय तच्छेदेन—‘किं प्रमया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माय लोक’ (Br Upa IV 4 22) इति । तत्रैव च—“प्राग्दात्परिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकाल लोकप्रयमाधन पुत्र द्विमपार च वित्त मानुष देव च, तत्र मानुष वित्त नमरूप पितृलोकप्राप्तिसाधन, विद्या च, देव वित्त देवलोकप्राप्तिसाधन सोऽकामयत” इत्यविधाधामवन एव सर्वाणि कर्माणि श्रौतादानि दक्षितानि । ‘तेभ्यो ब्युत्थाय प्रमजन्ति’ इति ब्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छतोऽनागस्य विहितम् । तदेतद्वि भागावचनमनुपपन्न स्यादादि श्रौतकर्मज्ञानयो समुच्चयोऽभिप्रेत स्याद्भगवत ।

II (a) न आर्जुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति ‘ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते’ (III 1) इत्यादि । एकपुरुषानुष्ठेयत्वासम्भव बृहद्विकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्त कथमर्जुनोऽभूत् बुद्धश्च कर्मणो ज्यायस्त्व भगवत्संध्यारोपयेन्मृपैव ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धि रिति (III 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणो सर्वेषा समुच्चय उक्त त्वावर्जुनस्यापि स उक्त एवेति—‘यच्छेद्य एतयोरेक तन्म ब्रूहि सुनिश्चितम्’ (V 1) इति कथमन्यतर विषय एव प्रश्न स्यात् । न हि पितृप्रश्नाभिर्णो वैषम्य मधुर शीत च भोक्तव्य मित्युपदिष्टे तयोरेकतररिपितृप्रश्नमनकारण ब्रूहति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes between the two

(c) Authority of the Sruti

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-samuccaya* —

(a) Arjuna's query in Bha GI III 1 takes granted the superiority of Renunciation to Action

(b) Arjuna's query in Bha GI V 1 shows that the two are not to be combined.

(c) अथार्जुनस्य भगवदुक्तवचनार्थविवेकानवधारणनिमित्तः प्रश्नः कल्प्येत, तथापि भगवता प्रश्नानुरूपं प्रतिवचनं देयं, मया बुद्धिकर्मणोः समुच्चय उक्तः किमर्थमित्यं त्वं भ्रान्तोऽसीति । न तु पुनः प्रतिवचनमननुरूपं पृष्टादन्यदेव द्वे निष्ठे मया पुरा प्रोक्ते (III. ३) इति वक्तुं युक्तम् ।

(d) नापि स्मार्तैरेव कर्मणा बुद्धेः समुच्चयेऽभिप्रेते विभाव्यवचनादि सर्व-मुपपन्नम् ।

किञ्च क्षत्रियस्य युद्धं स्मार्तं कर्म स्वधर्म इति जानतस्तत्किं कर्मणि घोरं मां नियोजयति (III. १) इत्युपात्मनोऽनुपपन्नस्तस्माद्गीताशास्त्र ईशमात्रेणापि स्मृतेन स्मार्तेन वा कर्मणारम्भानस्य समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितुं शक्यः ।

III. (a) यस्य स्वशानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्नेन ज्ञानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेदं सर्वं ब्रह्माकर्तुं चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्त-थैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समु-च्चयः स्यात् ।

(b) यथा भगवतो बामुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चीयते पुरु-षार्थसिद्धये तद्वत्तत्फलमभिसंध्यहंकाराभावस्य शुक्तत्वाद्विदुषः । तत्त्वविदुः नाहं करोमीति मन्यते न च तत्फलमभिसंधत्ते ।

(c) यथा च स्वर्गादिकामार्थिनोऽग्निहोत्रादिकामसाधनानुष्ठानायाहिताग्नेः काम्य एवाग्निहोत्रादौ प्रवृत्तस्य सामि कृते विनष्टेऽपि कामे तदेवाग्निहोत्राद्यनु-तिष्ठनोऽपि न तत्काम्यमग्निहोत्रादि भवति ।

(c) The Lord's answer (in Bha. Gl. III. 3) also says that two standpoints have been described by Him in the second Adhyāya.

(d) Bha. Gl. III. 1 shows that in Yoga the Śrauta karmāṇi also are to be performed. And this finally proves that the Renunciation of the Gītā is not combined with the smārtā karmāṇi at all.

III The Actions done by a Brahmajñānin are no help to him in the achievement of his goal:—

(a) Such actions are only semblance of actions.

(b) Such actions are like the Kṣatriya's duties done by Kṛṣṇa.

(c) They are like the niskāma agnihotra rite.

(d) तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि' (V 7) 'न करोति न लिप्यते' (XIII 31) इति तत्र तत्र ।

IV यच्च 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्' (IV. 15) कर्मणैव हि सन्निदिमास्थिता जनकादयः' (III. 20) इति सत्तु प्रविभज्य विज्ञेयम् ।

(a) तत्त्वयम्, यदि तावत्पूर्वं जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माणि स्युस्तं लोकमंग्रहार्थं 'शुणा शुणेषु वर्तन्त' (III. 28) इति शानेनैव संसिद्धिमास्थिता, कर्मसंन्यासे प्राप्तेऽपि कर्मणा सदैव ससिद्धिमास्थिता न कर्मसंन्यासं कृतवन्त इत्येवोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः, ईश्वरसम्पत्तेन कर्मणा साधनभूतेन ससिद्धिं मत्त्वशुद्धिं शानो-
स्पत्तिलक्षणा वा संसिद्धिमास्थिता जनकादय इति व्याख्येयम् ।

(b) एतमेवार्थं वक्ष्यति भगवान्सत्त्वशुद्धये कर्म कुर्वन्तीति (Cf V. 11) । 'स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः' (XVIII 46) इत्युक्त्वा सिद्धिं प्राप्तस्य च पुनर्शाननिष्ठा वक्ष्यति 'सिद्धिं प्राप्तो यथा मदा' (XVIII 50) इत्यादिना ।

तस्मात्प्राप्तास्तु केवलादेव तत्त्वशानान्मोक्षप्राप्तिर्न कर्मसमुच्चितादिति निश्चितोऽर्थः । यथा चायमर्थस्तथा प्रकरणशो विभज्य तत्र तत्र दर्शयिष्यामः ।

तत्रैव धर्मसमूहचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्यार्जुनस्यान्यत्रात्मशाना-
दुद्धरणमपश्यन्भगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिषुरात्मशानायावतारयन्नाह—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।

गतासूनगतासुंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ११ ॥

अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या भीष्मद्रोणादयः सद्रुक्षुस्तथापरमार्थ-
रूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽनुशोचितवानिति ते भ्रियन्ते मास्ति-
मित्तमह तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यमुखादिनेति । त्व प्रज्ञावता बुद्धिमता
वादांश्च वचनानि च भाषसे । तेदत्तमैवाद्य पण्डितश्च च विरुद्धमारमति दर्शयत्युन्मत्त
इत्यभिप्रायः । यस्माद्गतासूनगतप्राणान्मृतानगतासूनगतप्राणाञ्जीवतश्च नानुशोचन्ति
पण्डिता आत्मज्ञाः पण्डात्मविषया बुद्धिर्बोधा ते हि पण्डिताः 'पण्डित्य निर्विष'

(d) Bha Gl. IV. 20, 41; V. 7-10, etc. support this view.

IV A double Interpretation of verses like Bha Gl IV. 15, III. 20—

(a) If Janaka was a Brahmajñānin and if he was not a Brahmajñānin.

(b) Texts in support of this Interpretation

(Br Upa III ॥ १) इति श्रुते । परमार्थतस्तु नित्यानशोच्याननुशोच-
स्यनो मूढोऽमीलभिप्रायः ॥ ११ ॥

कुतस्तेऽशोच्या । यनो नित्याः । कथम्—

न त्वेवाहं जातु नाऽऽसं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥

न त्वेव जातु वदाचिदहं नासं किं त्वासमेवातंतेषु देहोत्पत्तिविनाशेषु
नित्यं प्वाहनाममित्यभिप्रायः । तथा न त्वं नासीं किं त्वासीरेव । तथा नेमे
जनाधिपा नासन् किं त्वासत्तेव । तथा न चैव न भविष्यामः, किं तु भविष्याम
एव सर्वे वयम् “सोऽ”स्मादेहविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि त्रिभ्वपि कालेषु नित्या
आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः । देहभेदानुसृत्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण ॥ १२ ॥

तत्र वधमिव नित्यं आत्मेति दृष्टान्तमाह—

देहिनोऽस्मिन्वथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धौरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥

देहिन इति । देहोऽस्वास्ताति देही तस्य देहिनो देहवदारमनोऽस्मिन्वर्तमाने
देहे यथा येन प्रकारेण कौमारं कुमारभावो वास्थावस्था यौवनं यूनो भावो मध्य-
मावस्था जरा वयोहानिर्जीर्णोवस्थेत्येतास्त्रिस्तोऽवस्था अन्योन्यविरुद्धास्तासां प्रथ-
मावस्थानाशे न नाशो (आत्मनः) द्वितीयावस्थोपजनने नोपजननमात्मनः किं
तर्ह्यद्विक्रियस्यैव द्वितीयवृत्तीयावस्थाप्राप्तिरात्मनो दृष्टा यथा तथा तद्भवेव देहा-
दभ्यो [देहो] देहान्तरं तस्य प्राप्तिर्देहान्तरप्राप्तिरविक्रियस्यैवात्मन इत्यर्थः ।
धौरो भीमास्तत्रैव सति न मुह्यति न मोहमापायते ॥ १३ ॥

यमप्यात्मविनाशनिमित्तो मोहो न सम्भवति नित्यं आत्मेति विज्ञानतस्तथा-
पि धौरोऽसुखदुःखप्राप्तिनिमित्तो माहा लौकिको दृश्यते सुखविशेषनिमित्तो
दुःखमदोगनिमित्तश्च शोक इत्येतदर्जुनस्य वचनमाशङ्क्याह—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥

मात्रास्पर्शा इति । “मात्रा” आमिर्मयन्ते शब्दादय इति श्रोत्रादीनी-
न्द्रियाणि, मात्राणां “स्पर्शा” शब्दादिभिः संयोगात् शीतोष्णसुखदुःखदाः
शीतमुष्णं सुखं दुःखं च प्रवच्छन्तीति । अथवा स्पृश्यन्त इति स्पर्शा विषयाः
शब्दादयः, मात्राश्च स्पर्शाश्च शीतोष्णसुखदुःखदाः शीतं वदाचित्सुखं वदाचिद-
दुःखं, तथोष्णमप्यनियन्तरूपं, सुखदुःखे पुनर्नियन्तरूपे यतो न व्यभिचरतोऽनस्ताभ्या
पृथक्शानोष्णयोर्महत्तमम् । यस्मात्ते मात्रास्पर्शादय आगमापायिन आगमापाय-
शीलास्तस्मादनित्या अनस्तान्धीनोष्णादीनिनिक्ष्वस्त प्रमहस्य तेषु हर्षं विषादं च
मा वशीरित्यर्थः ॥ १४ ॥

शीतोष्णादीन्सहतः किं स्यादिति शृणु—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥

यं हीति । यं हि पुरुषं समदुःखसुखं समे दुःखसुखे यस्य तं समदुःखसुखं सुखदुःखमाप्तौ हर्षविषादरहितं धीरं धीमन्तं न व्यथयन्ति न चालयन्ति नित्यात्मदर्शनादेते यथोक्ताः शीतोष्णादयः स नित्यात्मदर्शननिष्ठो ब्रह्मसहिष्णुरमृतत्वायामृतभावाय मोक्षाय कल्पते समर्थो भवति ॥ १५ ॥

इदं शोकमोहावकृत्वा शीतोष्णादिसहनं युक्तं यस्मात्—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ १६ ॥

नासत इति । १ नासतोऽविद्यमानस्य शीतोष्णादेः सकारणस्य न विद्यते नास्ति भावो भवनमरितता । न हि शीतोष्णादि सकारणं प्रमाणैर्निरूप्यमाणं वस्तु संभवति । विकारो हि सः । विकारश्च व्यभिचरति, यथा घटादिसंस्थानं यक्षुषा निरूप्यमाणं मृदव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्तया सर्वो विकारः कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत् । जन्मप्रध्वंसाभ्यां प्रागूर्ध्वं चानुपलब्धेः । मृदादिकारणस्य च तत्कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्त्वम् ।

(६) तदसत्त्वे च सर्वाभावप्रसङ्ग इति चेत् । न, सर्वत्र बुद्धिद्वयोपलब्धेः सदबुद्धिरसदबुद्धिरिति । यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्, यद्विषया बुद्धिर्व्यभिचरति तदसदिति सदसद्भिर्भागे बुद्धितन्त्रे स्थिते, सर्वत्र द्वे बुद्धौ सर्वैरुपलब्धेते समानाधिकरणेन * नीलोत्पलवत्, सत्पटः सत्पटः सन्वहस्तीति । एवं सर्वत्र । तयोर्बुद्धयोर्घटादिबुद्धिर्न व्यभिचरति । तथा च दर्शितम् । न तु सदबुद्धिः तस्माद्घटादिबुद्धिविषयोऽस्तन्वयमिचारात्, न तु सदबुद्धिविषयोऽव्यभिचारात् ।

I The non-existence of the Cause viz, मृदादि the Earth, etc. Objections answered:-

(a) Denial of the Earth, etc; does not mean the denial of all (because it does not affect the existence of *sat* or Atman or Being). Or, 'Being' being the only reality exists even when we deny the existence of the Earth the cause of घट.

घटादिबुद्धिविषयः=मृत्तिका, तन्तु, etc. (?)

सदबुद्धिविषयः=आत्मन् only (?)

* POS and ASS read समानाधिकरणे न for समानाधिकरणेन ।

(b) घटे विनष्टे घटबुद्धौ व्यभिचरन्त्या मदबुद्धिरपि व्यभिचरतीति चेत् । न, पटादावपि सदबुद्धिदर्शनात् ।

(c) विशेषणविषयैव सा सदबुद्धिः, सदबुद्धिवद्वष्टबुद्धिरपि घटान्तरे दृश्यत इति चेत् । न, पटादावदर्शनात् ।

(d) सदबुद्धिरपि नष्टे घटे न दृश्यत इति चेत् । न, विशेष्याभावात् । सदबुद्धिविशेषणविषया सती विशेष्याभावे विशेषणानुपपत्तौ किंविषया स्यात्, ननु पुनः सदबुद्धेर्विषयाभावात् ।

(e) एवाभिवरणत्वं घटादिविशेष्याभावे न युक्तमिति चेत् । न, इदमुदकमिति मरीच्यादावन्यतराभावेऽपि सामानाधिकरण्यदर्शनात् ।

तस्माद्देहादेर्ब्रह्मस्य च सकारणस्यासत्तौ न विद्यते भाव इति ।

II तथा सतश्चात्मनोऽभावोऽविद्यमानता न विद्यते सर्वत्रान्याभिचारादित्यबोचाम । एवमात्मानात्मनोः सदसत्तोरुभयोरपि दृष्ट उपलब्धोऽन्तो निर्णयः सत्तमदेवामदमदेवेति त्वनवोर्व्योक्तयोस्तत्त्वदर्शिभिः । तदिनि सर्वनाम सर्वं च ब्रह्म तस्य नाम तदिति तद्भावस्तत्त्व ब्रह्मणो याथात्म्यं तद्ब्रह्म शीलं येषां ते तत्त्वदर्शिनस्तैस्तत्त्वदर्शिभिः । त्वमपि तत्त्वदर्शिना दृष्टिमात्रेण शोक मोह च हित्वा शीनाष्णादीनि निवृत्तानिपतरूपाणि ब्रह्मानि विकारोऽयमसंश्रय मरीचिजलवन्मिथ्यावभामत इति मनसि निश्चित्य नितिक्ष्वेत्यभिप्रायः ॥ १६ ॥

किं पुनस्तद्यत्सदेव=सर्वदेवास्तीति उच्यते-

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमप्ययस्यास्य य कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अविनाशीनि । अविनाशि न विनष्टं शीलमस्येति । गुणशब्दोऽसत्तो विशेषणार्थः ।

(b) Even after the jar is destroyed, 'Being' exists, e. g., in 'The piece of cloth is.'

(c) The notion of a घट is not found in the place where we have a घट. (घट, घट, etc are the विशेषण₃.)

(d) Even when one घट is destroyed, the notion of Being will exist because it will refer to another substratum.

(e) The notion of Being will exist even when the घट is destroyed, just as the notion of इदम् will exist even when the notion of उदक in a mirage is a non-entity.

II Interpretation of the second and subsequent Pādas of the verse

तद्विद्धि विजानीहि । किं, येन सर्वमिदं जगत्तुं व्याप्तं सदात्मेन ब्रह्मण
साकाशमाकाशेनेव घटादयः । विनाशमदर्शनमभावमन्वयस्य न व्येति, उपचयाप-
चयी न यतीत्यव्ययं तस्याव्ययस्य । नैतत्सदाख्यं ब्रह्म स्वेन रूपेण व्येति ध्य-
मिचरति निरवयवत्वाद्देहादिवत् । नाप्यात्मीयेनात्मीयामावापथा देवदत्तो धन-
हान्या व्येति न स्वेवं ब्रह्म न्येत्यतोऽव्ययस्यास्य ब्रह्मणो विनाशं न कश्चित्कर्तुमर्हति
न कश्चिदारमानं विनाशयितुं शक्नोतीश्वरोऽपि । आत्मा हि ब्रह्म । एवात्मनि च
क्रियाविरोधात् ॥ १७ ॥

किं पुनस्तदस्य तत्त्वात्मसत्तां व्यभिचरतीति । उच्यते—

अन्तवन्त इमे देहा, नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्याद्युप्यस्य भारत ॥ १८ ॥

अन्तवन्त इति ।

(a) अन्तवन्तोऽन्तो विनाशो विद्यते येषां तेऽन्तवन्तो यथा मृगतृणिकोद-
कादी सद्बुद्धिरनुवृत्ता प्रमाणनिरूपणान्ते विच्छिद्यते स तस्या अन्तरतथेमे देहाः
स्वप्रमायदेहादिवश्वान्तवन्तः ।

(b) नित्यस्य शरीरिणः शरीरवतोऽनाशिनोऽप्रमेयास्यात्मनोऽन्तवन्त इत्युक्ता
विवेकिभिरित्यर्थः । नित्यत्वानानाशिन इति न पुनरुक्तं नित्यत्वस्य द्विविधत्वाद्योक्त-
नाशस्य च । यथा देहो भस्मीभूतोऽदृशेन गतो नष्ट उच्यते विद्यमानोऽप्यन्यथा-
परिणतो व्याध्यादियुक्तो जातो नष्ट उच्यते । तत्रानाशिनो नित्यस्येति द्विविधेनापि
नाशेनासंपन्नोऽस्येत्यर्थः । अन्यथा शुभिव्यादिवदपि नित्यत्वं रक्ष्यात्मनस्तन्मा-
भूदिति नित्यत्वानानाशिन इत्याह ।

(c) अप्रमेयस्य न प्रमेयस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणैरपरिच्छेद्यस्येत्यर्थः ।

(i) नन्वाग्नेनात्मा परिच्छिद्यते *प्रत्यक्षादिना चेति चेत्, न पूर्वमात्मनः
स्वतः सिद्धत्वात् । सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्तोः प्रमाणान्वेषणा भवति । न

(a) Meaning of anta 'end': 'End' is also illusory.

(b) Meaning of nitya and अनाशिनः Eternal and Changeless.

(c) Proof of Atman.

(i) Atman is self-evident.

* ASS reads प्रत्यक्षादिना न पूर्वम् । न, आत्मनः । स्वतः सिद्धत्वात् ।
and gives as v. l. our reading.

* POA—प्रत्यक्षादिना न पूर्वम् । न, आत्मनः स्वतः सिद्धत्वात् ।

हि पूर्वमित्थमहमित्यात्मानमप्रमाय पश्चात्प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते । न ह्यात्मा नाम यस्यचिदप्रमिद्धो भवति ।

(ii) शास्त्रं त्वन्त्यं प्रमाणमतद्धर्माध्यारोपणमात्रनिवर्तकत्वेन *प्रमाण-
स्वमात्मनि प्रतिपद्यते न त्वज्ञातार्थज्ञापकत्वेन । तथा च शुनिः—“यत्ताशा-
दपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तर” (Br Upa III 4 1) इति

(d) यस्मादेव नित्योऽविक्रियश्चात्मा तस्माद्युध्यस्व युद्धादुपरम मा कार्पीरि-
त्यर्थः । न ह्यत्र युद्धकर्तृत्वता विधीयते । युद्धे प्रवृत्त एव क्षमौ शीतमोह-
प्रतिबद्धस्तूष्णीमास्ते तस्य वर्तव्यप्रतिबन्धापनयनमात्रं भगवता क्रियते । तस्माद्युध्य-
स्वैत्यनुवादमात्रं न विधिः ॥ १८ ॥

शोकमोहादिसंसारकारणनिवृत्त्यर्थं गीताशास्त्रं न प्रवर्तकमित्येतत्सार्थस्य
साक्षिभूते ऋचावानिनाय भगवान् । यषु मन्यमे युद्धे भीष्मादयो मया हन्यन्तेऽहमेव
तेषां हन्तेत्येषां बुद्धिर्भूतैव ते । कथम्-

य एमं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ सौ न विजानीतो नायं हति न हन्यते ॥ १९ ॥

य एनमिति । य एन प्रकृत देहिन वेत्ति जानानि हन्तारं हननक्रियायां कर्तारं,
यश्चैनमन्यो मन्यते हतं देहहन्तेऽहोऽहमिति हननक्रियायां कर्मभूतं, तावुभौ
न विजानीतो न ज्ञापयन्तावविवेकेनात्मानमहप्रत्ययविषयम् । हन्ताह हतोऽ-
हम्यहमिति देहहन्तेनात्मानमहप्रत्ययविषयं यौ विजानीतस्तावात्मस्वरूपानभिज्ञा-
वित्यर्थः । यस्मान्नायमात्मा हन्ति न हननक्रियायां कर्ता भवति, न हन्यते न च
कर्म भवतीत्यर्थः, अविक्रियत्वात् ॥ १९ ॥

कथमविक्रिय आत्मेति द्वितीयो मन्त्रः -

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा(ऽ)भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ २० ॥

न जायते नोत्पद्यते जनिलक्षणा वस्तुविक्रिया नात्मनो विपत्त इत्यर्थः ।
न म्रियते वा । वाशब्दश्चार्थः । न म्रियते चेत्यन्त्या विनाशलक्षणा विक्रिया
प्रतिषिध्यते । कदाचिच्छब्दः सर्वविक्रियाप्रतिषेधैः संबध्यते न कदाचिज्जायते न
कदाचिन्म्रियत इत्येवम् । यस्मान्नायमात्मा भूत्वा भवनक्रियामनुभूय पश्चादभवि-

(ii) The Scripture's function.

(d) Conclusion. The purpose of (d) is to show that
the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action.

* POA-प्रामाण्यम् for प्रमाणत्वम्

× POA-देहहन्तेन

ताभाव गता न भूय पुनस्तस्मात्त्र ज्ञियते । यो हि भूत्वा न भविता स श्रियः
इत्युच्यते श्लोके । वाशब्दात्रशब्दाच्चायमामाऽभूत्वा भविता वा* देहवन्न भूय
पुनस्तस्मात्त्र जायते । यो ह्यभूत्वा भविता स जायत इत्युच्यते नैवमामातो न जायते ।
यस्मादेव तस्मादजो यस्मात्त्र ज्ञियते तस्मात्त्रित्यर्थः ।

यथा/प्याद्यन्तयोर्विक्रिययोः प्रतिषेधे सर्वा विक्रिया प्रतिषिद्धा भवन्ति तथापि
मध्यभाविनीनां विक्रियाणां स्वशब्देरेव तन्मर्थे प्रतिषेध इत्युक्तानामपि यो
वनादिसप्तमस्तविक्रियाणां प्रतिषेधो यथा स्यादित्याह शाश्वत इत्यादिना । शाश्वत इत्य-
पक्षयलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते शाश्वत्त्वं शाश्वत । नापक्षीयते स्वरूपेण निरवय-
वत्वात्, निरुणत्वाच्च नापि गुणभयेनापक्षयः । अपक्षयविपरीतापि वृद्धिलक्षणा
विक्रिया प्रतिषिध्यते पुराण इति । यो ह्यवयवागमेनोपचीयते ॥ वधतेऽभिनव इति
चोच्यते । अयं स्वामा निरवयवत्वापुरापि नव एवात पुराणो न वधत इत्यर्थः ।
तथा न हन्यते न विपरिणम्यते इत्यमाने विपरिणम्यमानेऽपि शरीरे । हन्तिरत्र विप-
रिणामार्थो द्रष्टव्योऽपुनरुक्ततायै न विपरिणम्य इत्यर्थः । अस्मिन्मन्त्रे पदभावादि-
कारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मानि प्रतिषिध्यन्ते । सप्तमकारविक्रियारहित-
भावेति वाक्यात् । यस्मादेव तस्मादुभौ तौ न विजानीत इति पूर्वोक्त मन्त्रेणारथ-
सम्बन्धः ॥ २० ॥

I य प्रमे वेत्ति हन्तारमित्यनेन मन्त्रेण हननक्रियाया वता क्रम च न भव-
तीति प्रतिज्ञाय ' न जायते ' इत्यनेनाविक्रियत्वे हेतुमुक्त्वा प्रतिज्ञाभाधमुपसहरति—

वेदाविनाशिन नित्यं य एनमजमव्ययम् ।

कथं ॥ पुरुषं पार्थ क घातयति इति कम् ॥ २१ ॥

वेदाविनाशिनमिति । वेद विजानात्यविनाशिनमन्त्यभावविकाररहित नित्यं विप-
रिणामरहित यो वेदति सत्त्वः । एनं पूर्वोक्त मन्त्रेणोक्तलक्षणमजं जमरहितमव्ययम-
पक्षयरहितं कथं केन प्रकारेण स विद्यापुरुषोऽधिकृतो हन्ति हननक्रियां करोति ।
कथं वा घातयति इति प्रयोजयति । न कथञ्चित्कचिद्वन्ति न कथञ्चिकचिदघातय-
तामुभयप्राक्षेप एवायं प्रश्नायामभावात् । हेत्वर्थस्य तुल्यत्वाद्विदुषः सर्वकर्म-
प्रतिषेध एव प्रकरणाद्योऽभिप्रेतो भगवत् । हन्तेस्त्वाक्षेप उदाहरणार्थत्वेन ।

II (a) विदुषः क वमासभवे हेतुविशेष पदयन्त्राण्याक्षिपति भगवान्कथं स-
पुरुष इति ।

I The soul is above all change Therefore he does no action The wise one should renounce all actions The verse teaches Renunciation of all actions

II (a) The attributes of the soul stated in the verse show that the soul (the wise sage) is no agent (भवत्)

* POA-अभूत्वा वा भविता for अभूत्वा भविता वा ।

ननुक्त एवात्मनोऽविक्रियत्व सर्वकर्मात्मनःकारणविशेषः,

(b) मत्समुक्तो न ॥ स कारणविशेषोऽन्यत्वाद्बुद्धोऽविक्रियादात्मन इति । न ह्यविक्रिय स्थानु विदितवत् कर्म न समवर्तानि चेत्, न । विदुष आत्मत्वात् । न देहादिसंज्ञानस्य विद्वत्ता । अतः पारिद्रेष्ट्यादसद्वत् आत्मा विद्वानविक्रिय इति तस्य विदुषः कर्मात्मत्वादाक्षेपो युक्तः कथं स पुरुष इति ।

(c) यथा बुद्ध्यायाहृतस्य शब्दाद्यर्थस्याविक्रिय एव समुद्भिदवृत्त्यविवेकविज्ञानेनाविषयोपलब्ध्यात्मा वस्यन्ते, एवमेवात्मानात्मविवेकज्ञानेन मुद्भिदुत्था विषयामत्यरूपयैव परमार्थतोऽविक्रिय एवात्मा विद्वानुच्यते ।

III विदुषः कर्मात्मत्ववचनात्पानि कर्माणि शस्त्रेण विधीयन्ते तान्यविदुषो विदितानीति भगवतो निश्चयोऽब्रगम्यते ।

(a) ननु विद्याऽप्यविदुष एव विधीयते विदितविषयस्य पिष्टपेषणवद्विषयविधाना नर्थक्यात् । तत्राविदुषः कर्माणि विधीयन्ते न विदुष इति विशेषो नोपपद्यते । न, अनुष्ठेयस्य भावाभावविशेषोपपत्तेः । अग्निहोत्रादिविध्यर्थज्ञानोत्तरकालमग्निहोत्रादिकर्मानेकमापनोपसंहारपूर्वकमनुष्ठेय कर्ताह मम कर्तव्यमित्येवमकारविज्ञानवतोऽविदुषो यथानुष्ठेय भवति न तु तथा न जायत इत्याद्यात्मस्वरूपविध्यर्थज्ञानोत्तरकालभावि किञ्चिदनुष्ठेय भवति । किंतु नाह कर्ता न भोक्तेत्याद्यात्मैकत्वाकर्तृत्वादिविषयज्ञानादन्यत्रोत्पद्यत इत्येष विशेष उपपद्यते । यः पुनः कर्ताऽहमिति वेद्यात्मानं तस्य ममेद कर्तव्यमित्यवश्यमाविनी बुद्धिः स्यात्तदपेक्षया सोऽधिक्रिय इति तं प्रति कर्माणि । स चाविद्वान्—‘ उभौ तौ न विजानीतः ’ इति वचनात् । विशेषितस्य च विदुषः कर्माक्षेपवचनात्कथं स पुरुष इति । तस्माद्विशेषितस्याविक्रियात्मदर्शिनो विदुषो मुमुक्षोश्च सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः ।

(b) The verse does not mean that the Sāmkhya-yogin knows all individual souls (जीवात्मन्स) as imperishable, eternal, etc. etc.; but it means that the sage knows his own self as the Atman who is imperishable, eternal, etc.

(c) The act of ‘ becoming wise ’ is also unreal. The soul really does no act

III From the verse we should conclude that all duties laid down by the Scripture are for the Ignorant.

(a) The Scripture distinguishes between (i) those who know that they have duties to perform and (ii) those who know that their soul is no agent

(b) अत एव भगवान्प्रायण साख्यान्यविदुषोऽविदुषश्च कर्मिणः प्रविभज्य निष्ठे धादयति—‘ज्ञानयोगेन साख्यानाः कर्मयोगेन योगिनाम्’ इति ।

(c) तथा च पुत्रायाह भगवान्ब्यास —‘आविभावय पन्थानौ’ इत्यादि ।

तथा च क्रियापथश्चैव पुरस्तात्पश्चात्सन्त्यासश्चेति । एतमेव विभागं पुनः पुनर्दर्शयिष्यति भगवान् । अतस्त्वविद्वद्भारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते, तत्त्ववितुः नाहं करोमाति । तथा च सर्वकमाणि मनसा सन्यस्यास्त इत्यादि ।

IV तत्र केचित्पण्डितमन्याष्वदन्ति जन्मादिपञ्चभावविनियारहितोऽविक्रियोऽकर्तृकोऽहमात्मेति न कस्यचिज्ज्ञानमुत्पद्यते यस्मिन्सति सर्वकर्ममन्यास उपदिश्यते । न, न आपत्त इत्यादिशास्त्रोपदेशनार्थकत्वात् । यथा च शास्त्रोपदेशसामर्थ्याहमास्तित्वं विज्ञानं कर्तुंश्च वेदान्तरसवन्धिज्ञानं चोत्पद्यते, तथा शास्त्रात्तस्यैवात्मनोऽविक्रियत्वा कर्तृवैकत्वादिविज्ञानं कर्माभ्युत्पद्यत इति प्रष्टव्यास्ते ।

(a) करुणागोचरत्वादिति चेन्न, मनसैवानुदृष्टव्यमिति भूते । शास्त्राचार्योपदेशशमदमादितरकृतं मन आत्मदर्शने करणम् । तथा च तदधिगमायानुमान आगमे च सति ज्ञानं नोत्पद्यत इति साहसमेतत् ।

(b) ज्ञानं चोत्पद्यमानं तदिपरीतमज्ञानसदृशं बाधत इत्यभ्युपगन्तव्यम् । तच्चाज्ञानं दर्शितं हन्ताऽहं हतोऽस्मीत्युभौ तौ न विजानीत इति । अत्र चारुमनो हननक्रियायां कर्तृत्वं कर्मत्वं हेतुकर्तृत्वं चाज्ञानकृतं दर्शितम् । तच्च सर्वक्रियास्वरूपि समानं कर्तृत्वादेरविष्मकृतत्वमविक्रियत्वादात्मनः । विक्रियान्निहं कर्तारमनः कर्मभूतमन्यं प्रयोजयति कुर्विति ।

(b) The साख्यानिष्ठा and the योगनिष्ठा of the Gita are respectively for the Sage and the Ignorant

(c) The same were taught by Vyāsa to his son

IV It should not be argued that none knows the nature of the Atman or that none knows that he is the अनष्ट Atman

(a) Though Atman is not perceptible to senses (प्रत्यक्ष गोचर), he can be mentally realized with the help of Inference and the Scripture

(b) This Realization of Atman consists of the idea that ‘I am no agent of the act of killing’ or, in other words, ‘I am no agent of any act whatsoever’ (killing represents all actions)

(c) तदेतदविशेषेण विदुषः सर्वक्रियासु कर्तृत्वं हेतुवर्तुत्वं च प्रतिषेधति भगवान्विदुषः कर्माधिकारामावप्रदर्शनार्थं वेदाविनाशिनं कथं ॥ पुरुष इत्यादिना । कः पुनर्विदुषोऽधिकार इत्येतदुक्तं पूर्वमेव ज्ञानयोगेन साख्यानमिति ॥ तथा च सर्वं कर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसेत्यादिना ।

V (a) ननु मनसेति वचनात् वाचिकानां वायिकानां च संन्यास इति चेन्न, सर्वकर्माणांति विशेषितत्वात् । मानमानामेव सर्वकर्माणामिति चेन्न, मनोव्यापारपूर्वकत्वाद्वाक्याव्यापाराणां मनोव्यापाराभावे तदनुपपत्तेः ।

(b) शास्त्रीयाणां वाक्यायकर्मणां कारणानि मानसानि वर्जयित्वा न्यायानि सर्वकर्माणि मनसा संन्यसेदिति चेन्न, नैव कुर्वन्न कारयन्निति विशेषणात् ।

(c) सर्वकर्मसंन्यासोऽयं भगवतोक्तो मरिष्यतो न जीवत इति चेन्न, नवद्वारे पुरे देहास्त इतिविशेषणानुपपत्तेः । न हि सर्वकर्मसंन्यासेन मृतस्य तदेह आसनं भवति । अकुर्वतोऽकारयतश्च देहे संन्यसेति सवन्धो न देह आस्त इति चेन्न, सर्वत्रात्मनोऽधिक्रियत्वावधारणात् । आसनाक्रियायाश्चाधिकरणपेक्षत्वाच्च संन्यासस्य । सपूर्वेस्तु न्यासशब्दस्त्वागार्थो न निषेधार्थः । तस्माद्गीताशास्त्रं आत्मज्ञानयत्त संन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तन्न तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्याम ॥ २१ ॥

प्रकृतं तु वक्ष्यामः, तत्राऽत्मनोऽविनाशित्वं प्रतिज्ञानं तत्किमिवेत्युच्यते-

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ॥

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवयानि देही ॥ २२ ॥

(c) This knowledge will make him give up all actions

V Renunciation of all duties is the religious duty of the wise sage This is the sense of Bha. Gl. V 13

(a) Interpretation of सर्व in सर्वकर्माणि-Bha. Gl. V 13
‘सर्व’ means mental, vocal and physical actions

(b) ‘सर्व’ also means all, i. e., both the Scriptural and the worldly (शास्त्रीय and लौकिक) actions. नैव कुर्वन् etc. refers to both these types of actions.

(c) This Renunciation of all Actions is meant for the wise immediately on his attainment of wisdom (आत्मज्ञान) not when he is about to die

वासासीति । वासासि वस्त्राणि आणानि दुबलता गतानि यथा श्लोके विहाय परित्यज्य नवान्यभिनवानि गृह्णात्युपादत्ते नरः पुरुषोऽपराण्यन्यानि तथा तद्देव शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयानि समच्छानि नवानि देहात्मा पुरुषवदविक्रिय एवेत्यय ॥ २२ ॥

यस्मादविक्रिय एवेति । आह-

नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि नैन दहति पावकः ।

न घन हृदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३ ॥

नैन छिन्दन्तीति । एन प्रकृन् देहिन् न छिन्दन्ति शस्त्राणि निरवयवत्वात् प्राणव्यवधिभागं कुर्वन्ति शस्त्राण्यस्यादीनि । तथा नैन दहति पावकोऽग्निरपि न मरमीयरोति । तथा नैन हृदयत्यापः । अपा हि सावयवस्य वस्तुन आर्द्रा-भावकरणेनावयवविक्षेपापादने सामर्थ्यं तत्र निरवयव आत्मनि सम्भवति । तथा स्नेहवद्द्रव्यं स्नेहशोषणेन नाशयति वायुरेण स्वात्मानं न शोषयति मारुतोऽपि ॥ २३ ॥

यत्र एव तस्मात्—

अच्छेद्योऽयमबालोऽयमङ्ग्रेद्योऽसौम्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयः सनातनः ॥ २४ ॥

अच्छेद्योऽयमिति । यस्मादन्योन्यनाशहेतूनि भूतान्येनमात्मानं नाशयितुं नोत्सहन्ते तस्माद्विषयो नित्यत्वात्सर्वगतः सर्वगतत्वात्स्थाणुः स्थाणुरिव स्थिर इत्येतत् । स्थिरत्वादचलोऽयमात्माऽतः सनातनश्चिरतमो न कारणावुतश्चिन्तिष्यन्नोऽभिनव इत्यर्थः । नैतेश श्लोकानां पीनरुक्त्य चोदनीयम् । यत् एकेनैव श्लोकेनात्मनो नित्यत्वमविक्रियत्वं योक्तुं शक्यते त्रियते वा' इत्यादिना । तत्र यदेवामविक्रिय किञ्चिदुच्यते तदेतस्माच्छ्लोकार्थोपपत्तिरिच्यते किञ्चिच्छब्दतः पुनरुक्तं किञ्चिदर्थत इति । दुर्बोधत्वादात्मवस्तुन पुनः पुनः प्रसङ्गमापाद्य शब्दान्तरेण सदैव वस्तु निरूपयति भगवान्वाचुदेव यथ नु नाम सरारिणममन्वक्तुं तत्त्व बुद्धिगोचरतामापन्नं सत्ससारनिवृत्तये स्यादिति ॥ २४ ॥

निश्च—

अव्यक्तोऽयमविक्रियोऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेव विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २५ ॥

अव्यक्तोऽयमिति । अव्यक्तः सर्वकरणाविषयत्वाच्च व्यङ्ग्य इत्यव्यक्तोऽयमात्मा । अत एवाविक्रियोऽयम् । यदोन्द्रियगोचरं वस्तु तच्चिन्ताविषयव मापद्यते अयं स्वात्माऽनिन्द्रियगोचरत्वादविक्रियः । अविकार्योऽयम् । यथा क्षीरं दध्नातश्चनादिना विकारि न तथाऽयमात्मा । निरवयवत्वाच्चाविक्रियः । न हि निरवयवः किञ्चिदविक्रियात्मक इष्टम् । अविक्रियत्वादविकार्योऽयमात्मोच्यते । तस्मादेव

यथाक्तप्रकारेणैतमात्मानं विदित्वा त्वं नानुशोचितुमर्हसि हन्ताऽहमेषा मयेमे
हन्यत इति ॥ २५ ॥

आत्मनोऽनित्यत्वमभ्युपगम्ये^३मुच्यते—

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथाऽपि त्वं महाबाहो नैव शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

अथ चैनमिति । अथ चैत्यभ्युपगमात् । एनं प्रकृतमात्मानं नित्यजातं लोक-
प्रसिद्ध्या प्रत्यनेकशरीरोत्पत्तिं जातो जात इति मन्यसे । तथा प्रतितदिनाश
नित्यं वा मन्यसे मृतं मृतो मृत इति । तथापि तथाभावि-यप्यामाने त्वं महाबाहो
नैव शोचितुमर्हसि जन्मतो न म नाशवतो नाशश्चर्येतावदक्षमभाविनाविति ॥ २६ ॥

तथा च सति—

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुव जन्म मृतस्य च ॥

तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

जातस्येति । जातस्य हि लब्धजन्मनो ध्रुवोऽभ्यभिचारी मृत्युर्मरणं ध्रुव जन्म
मृतस्य च तस्मादपरिहार्योऽयं जन्ममरणलक्षणोऽर्थस्तस्मिन्नपरिहार्येऽर्थे न त्वं
शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

कार्यकरणसंघातात्मकान्वयि भूताम्पुरिश्य शोको न युक्त इति यत् —

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ॥

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

अव्यक्तादीनीनि । अव्यक्तादाव्यव्यक्तमदर्शनमनुपलब्धिरादियेषां भूतानां पुत्र-
मित्राण्येकार्यकरणमघानामवानां तान्यव्यक्तादीनि भूतानि प्राशुपते । उत्पन्नानि च
प्राङ्मरणादव्यक्तमध्यानि । अव्यक्तनिधनान्येव पुनरव्यक्तमदर्शनं निधनं मरणं येषां
तान्यव्यक्तनिधनानि । मरणादूर्ध्वमप्यव्यक्ततामेव प्रतिपद्यन्त इत्यर्थः । तथा चोक्तम्—

अदर्शनात्पतितं पुनश्चादर्शनं गतं ।

नासी तव न तस्य त्वं वृषा का परिदेवना ॥ इति । (MBh. XI
2 13) तत्र का परिदेवना को वा प्रलापोऽदृष्टदृष्टप्रपञ्चभ्रान्तिभूतेषु भूतेष्वित्यर्थः ॥ २८ ॥

दुर्बिहयोऽयं प्रकृत आत्मा किं त्वामेवैवमुपालभे साधारणे भ्रान्तिनिमित्ते । कथं
दुर्बिहयोऽयमात्मेति । आह—

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्दृश्यति तथैव चान्यः ।

आश्चर्यवच्चैनमन्यं दृणोति ध्रुत्वाऽप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

आश्चर्यवदिति । आश्चर्यवदाश्चर्यमदृष्टमदभूतमकरमाद्दृश्यमान तेन तुल्यमाश्चर्यं
वदाश्चर्यमिवैनमात्मानं पश्यति कश्चित् । आश्चर्यवेदेन वदति तथैव चान्य । आश्चर्य-
वच्चेनमन्यः शृणोति । श्रुत्वा दृष्टवोक्त्वाऽप्येन वेदं न चैव कश्चित् ॥ अथवा योऽय-
मात्मानं पश्यति ॥ आश्चर्यंतुल्यो यो वदति यश्च शृणोति सोऽनेकमहत्तेषु कश्चिदेव
भवति ॥ अतो दुर्बोध आत्मेत्यभिप्रायः ॥२५॥

अधेदानीं प्रकरणार्थमुपसंहरन्वृत्ते—

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य मारुत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

देहीनि ॥ सर्वस्य प्राणिजानस्य देहे बध्यमानेऽप्ययं देही न बध्यो यस्मात्त-
स्मान्नीष्मादीनि सर्वाणि भूतान्युद्दिश्य न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

इह परमार्थत्वापेक्षया शोको मोहो वा न सम्भवतीत्युक्तं, न केवलं परमात्म-
तत्त्वापेक्षायामेव किं तु—

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ ३१ ॥

स्वधर्ममिति । स्वधर्ममपि स्वो धर्मः क्षत्रियस्य युद्धं तमप्यवेक्ष्य त्वं न विक-
म्पितुं प्रचलितुं नार्हसि स्वाभाषिषाद्धर्मादत्मस्वामाभ्यादित्याभिप्रायः । तच्च युद्धं पृथि-
वीजयद्वारेण धर्मार्थं प्रजारक्षणार्थं चेति धर्मादनपेतं परं धर्मं तस्याद्धर्म्याद्धृष्टाच्छ्रेयो-
ऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते हि यस्मात् ॥ ३१ ॥

कुतश्च तद्युद्धं कर्तव्यमिति । उच्यते—

यदृच्छया चापयश्च स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रिया पार्थ क्षमन्ते युद्धमीदृशम् ॥ ३२ ॥

यदृच्छयेति । यदृच्छया चापार्थिनोपपन्नमगतं स्वर्गद्वारमपावृतमुद्धादितं ये
तद्वोदृशं युद्धं क्षमन्ते क्षत्रिया हे पार्थ किं न सुखिनस्ते ॥ ३२ ॥

एव वर्तव्यताप्राप्तमपि—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्राह्यं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं धर्मादनपेतं संग्राह्यं युद्धं न करिष्यसि अततस्तदकरण-
त्स्वधर्मं कीर्तिं च महादेवादिसमागमनिमित्ता हित्वा केवलं पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

न केवलं स्वधर्मवीर्यपरित्याग—

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽप्ययाम् ।

संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ ३४ ॥

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति ते तवाव्यया दीर्घकालम् । धर्मात्मा
शूर इत्येवमादिभिर्गुणैः संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते । संभावितस्य चाकी-
र्तेर्वैर यरणमित्यर्थः ॥ ३४ ॥

किंच—

भयाद्रणानुपगतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।

येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यासि लाघवम् ॥ ३५ ॥

भयादिति । भवात्कर्णादिभ्यो रणापुद्गादुपगतं निवृत्तं मंस्यन्ते चिन्तयिष्यन्ति
न कृपयेति त्वा महारथा दुर्योधनप्रभृतयः । येषां च त्वं दुर्योधनादीनां बहुमतो
बहुभिर्गुणैर्युक्त इत्येवं बहुमतो भूत्वा पुनर्वास्यासि लाघव लघुभावम् ॥ ३५ ॥

किंच—

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।

निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

अवाच्यवादानीति । अवाच्यवादानवक्तव्यवादाश्च बहून्नेवप्रकारान्वादिष्यन्ति
तवाहिता शत्रवो निन्दन्तः कुत्सयन्तस्तव त्वदीयं सामर्थ्यं निवातकवचादिबुद्ध-
निमित्तम् । तस्मात्ततो निन्दाप्राप्तेर्दुःखाद्दुःखतरं नु किम् । ततः कष्टतरं दुःखं नास्ती
त्यर्थः ॥ ३६ ॥

युद्धे पुनः क्रियमाणे कर्णादिभिः—

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ ३७ ॥

हतो वेति । हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं हतं सन्स्वर्गं प्राप्स्यसि जित्वा वा कर्णादीन्धूरा-
न्भोक्ष्यसे महीम् । उभययाऽपि तव लाभ एवेत्याभिप्रायः । यत एव तस्मादुत्तिष्ठ
कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयो जेष्यामि शत्रून्मरिष्यामि वेति निश्चयं
कृत्वेत्यर्थः ॥ ३७ ॥

तत्र युद्धं स्वधर्मं इत्येवं युज्यमानस्योपदेशमिमं शृणु—

युद्धदुःखे समे कृत्वा धामालाभौ जयाजयौ ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

युद्धदुःखे शतिः । युद्धदुःखे समे त्रुत्ये कृत्वा रागद्वेषावकृत्वेत्येव । तथा

स्वाभावाभौ जयाजयौ च समौ कृत्वा ततो युद्धाय युज्यस्व षट्स । नैव युद्धं
कुर्वन्पापमवाप्स्यसीत्येष उपदेशः प्रासङ्गिकः ॥ ३८ ॥

शोकमोहापनयनाय लौकिको न्यायः स्वधर्ममपि चावेक्ष्येत्याद्यैः शोदैरुक्तो न ॥
तात्पर्येण । परमार्थदर्शनं त्विह प्रकृतं तच्चोक्तमुपसंहितं एषा तेऽभिहितेति
शास्त्रविषयविभागप्रदर्शनाय । इह हि दर्शिते पुनः शास्त्रविषयविभाग उपरिष्ठाज्ज्ञान-
योगेन साधनानां कर्मयोगेन योगिनामिति निष्ठाद्वयविषयः शास्त्रं मुखं प्रवर्तिष्यते
ओतारश्च विषयविभागेन मुखं ग्रहीष्यन्तीत्यत आह—

एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु ।

बुद्ध्या युक्तो यथा पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

एषा त इति । एषा ते तुभ्यमभिहितोक्ता साख्ये परमार्थवस्तुविवेकविषये
बुद्धिर्ज्ञानं साक्षाच्छोकमोहादिसत्सारहेतुशोपनिवृत्तिवारणम् । योगे तु तस्याप्युपाये
निःसङ्गतया इहप्रमाणपूर्वकमीश्वराराधनार्थं कर्मयोगे कर्मानुष्ठाने समाधियोगे चैवाम-
नन्तरमैवोच्यमाना बुद्धिः शृणु । ता बुद्धिं स्तौति प्ररोचनार्थं बुद्ध्या यथा योग-
विषयया युक्तो हे पार्थ कर्मबन्धं कर्मैव धर्माधर्माद्यो बन्धः कर्मबन्धस्तं प्रहास्यसीश्वर-
प्रसादानिमित्तज्ञानप्राप्तोरित्याभिप्रायः ॥ ३९ ॥

किञ्चान्यद्—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य ध्राप्यते महती भयात् ॥ ४० ॥

नेहामीति । नेह मोक्षमार्गे कर्मयोगेऽभिक्रमनाशोऽभिक्रमणमभिक्रमः प्रारम्भ-
स्तस्य नाशो नास्ति । यथा कुर्यादियोगविषये प्रारम्भस्य नानेकान्तिकफलत्वमित्यर्थः ।
किञ्च नापि चिकित्साव्यत्यवायो विद्यते । किंतु* स्वल्पमप्यस्ययोगधर्म-
स्यानुष्ठितं ध्राप्यते रक्षति महतः सत्सारमयाज्जन्ममरणादिलक्षणात् ॥ ४० ॥

येयं सांख्ये बुद्धिरक्ता योगे च पश्यमाणलक्षणा सा—

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।

बहुशास्त्रा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽध्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

व्यवसायेति । व्यवसायात्मिका निश्चयस्वभावेकैव बुद्धिरितरविपरीतबुद्धिशास्त्रा-
भेदस्य बाधिका सम्यक्प्रमाणजनितत्वादिह श्रेयोमार्गे हे कुरुनन्दन । या पुनः
रितरा बुद्धयो यासां शास्त्राभेदप्रचारवशादनन्तोऽपारोऽनुपरतः सत्सारो नित्यप्रततो

* ASS reads किं तु भवति and gives as v 1 किं ते भवति ॥
किं तु स्वल्प We have adopted किन्तु स्वल्पम् .

विस्तीर्णो भवति, प्रमाणजनितविवेकबुद्धिनिमित्तवशाच्चोपरतास्वनन्तभेदबुद्धिषु संसारोऽ-
प्युपरमेने । ता बुद्ध्यो बहुशाखा बह्व्यः शाखा यासां ता बहुशाखा बहुभेदा
इत्येतत् । प्रतिशाखाभेदेन ह्यनन्ताश्च हृदयः केयामन्यवसायिनां प्रमाणजनित-
विवेकबुद्धिरहितानामित्यर्थः ॥ ४१ ॥

येषा व्यवसायात्मिका बुद्धिर्नास्ति ते—

यामिमो पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपाश्चितः ।

वेदवाद्दरताः पार्थ नान्यदस्तीतिवादिनः ॥ ४२ ॥

यामिति । यामिमा वक्ष्यमाणा पुष्पिता पुष्पितवृक्ष इव शोभमाना श्रूयमाण-
रनर्गीया वाच वाक्यलक्षणा प्रवदन्ति । केऽविपाश्चितोऽस्वमेधसोऽविवेकिन इत्यर्थः ।
वेदवाद्दरता बह्वर्थवादफलसाधनप्रकाशकेषु वेदवाक्येषु रता हे पार्थ नान्यस्त्वर्ग-
प्राप्त्यादिफलसाधनेभ्यः कर्मभ्योऽस्तात्येववादिनो वदनशीलाः ॥ ४२ ॥

ते च—

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।

क्रियाविशेषबहुला भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ ४३ ॥

कामात्मान इति । कामात्मानः कामस्वभावाः कामपरा इत्यर्थः । स्वर्गपराः
स्वर्गः परः पुरुषार्थो येषां ते स्वर्गपराः स्वर्गप्रधाना जन्मकर्मफलप्रदा कर्मणः
फलं कर्मफलं जन्मैव कर्मफलं जन्मकर्मफलं तत्प्रददातीति जन्मकर्मफलप्रदा ता
वाचं प्रवदन्त्यनुपज्यते । क्रियाविशेषबहुला क्रियाणां विशेषाः क्रियाविशेषास्ते
बहुला यस्या वाचि ता स्वर्गपशुपुत्राद्यर्थो यथा वाचा बाहुल्येन प्रकाशयन्ते ।
भोगैश्वर्यगतिं प्रति भोगैश्वर्यं च भोगैश्वर्यं तयोर्गतिः प्राप्तिर्भोगैश्वर्यगतिस्तां प्रति
साधनभूता ये क्रियाविशेषास्तद्बहुला ता वाचं प्रवदन्तो मूढाः संसारे परिवर्तन्त
इत्याभिप्रायः ॥ ४३ ॥

तेषां च—

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयाऽपहृतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समार्था न विधीयते ॥ ४४ ॥

भोगेति । भोगैश्वर्यप्रसक्तानां भोगः कर्तव्यमैश्वर्यं चेति भोगैश्वर्ययोरेव प्रणयवर्ता
तदात्मभूतानां तया क्रियाविशेषबहुलया वाचाऽपहृतचेतसामाच्छादितविवेकप्रज्ञाया
व्यवसायात्मिका सांख्ये योगे वा बुद्धिः समार्था समार्थयतेऽस्मिन्पक्षोपभोगाय
सर्वमिति समधिगन्तःकरणं बुद्धिरास्मिन्समार्थो न विधीयते न भवतीत्यर्थः ॥ ४४ ॥

य एव विवेकबुद्धिरहितान्तेषां कामात्मनाम्—

• त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवानुन ।

निर्द्वन्द्वो नित्यस्तत्रस्थो निर्योगक्षेम आत्मनाम् ॥ ४५ ॥

त्रैगुण्येति । त्रैगुण्यविषयास्तैगुण्यं संसारो विषयः प्रकाशयितव्यो येषां ते वेदा-
स्तैगुण्यविषयास्त्वं तु निस्तैगुण्यो भवार्जुन निष्कामो भवेत्यर्थः । निर्द्वन्द्वः सुखदुःखहेतु-
संप्रतिपक्षौ* पदार्थौ द्वंद्वसन्दर्भाभ्यां ततो निर्गतो निर्द्वन्द्वो भव । त्वं नित्यसत्त्वस्थः
सदा सत्त्वगुणाश्रितो भव । तथा नियोगक्षेमोऽनुपात्तसोपादानं योगः उपात्तस्य रक्षणं
क्षेमः, योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिर्दुष्करेत्यतो नियोगक्षेमो भव । आत्मवान-
प्रमत्तश्च भव । एष सर्वोपदेशः स्वधर्ममनुतिष्ठतः ॥ ४५ ॥

सर्वेषु वेदोक्तेषु कर्मसु वाग्यनन्त्यानि फलानि तानि नापेक्ष्यन्ते चेत्किमर्थं
तानीश्वरायेत्यनुष्ठीयन्त इति, उच्यते शृणु—

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

यावानिति । यथा लोके कूपतडागाद्यधमेकारिमुदपाने परिच्छिन्नोदके यावान्या-
वत्परिमाणः स्नानपानादिरर्थः फलं प्रयोजनं स सर्वोऽर्थः सर्वतः संप्लुतोदके तावा-
नेव संपद्यते तत्रान्तर्भवतीत्यर्थः । एवं तावास्तावत्परिमाण एव संपद्यते सर्वेषु
वेदेषु वेदोक्तेषु कर्मसु योऽर्थो यत्कर्मफलं× । सोऽर्थो ब्राह्मणस्य संन्यासिनः पर-
मार्थतत्त्वं विजानतो योऽर्थो विज्ञानफलं सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीयं तस्मिन्स्ता-
वानेव संपद्यते तत्रैवान्तर्भवतीत्यर्थः । 'सर्वं तदभिसमेति यत्किंच प्रजाः साधु
कुर्वन्ति यत्ताद्रेद यत्त वेदेति' श्रुतेः (Chā Upa. IV. 1.4) । 'सर्वं कर्माखिलम्'
इति च (Bha. Gl. IV, 33) वक्ष्यति ॥ तस्मात्प्राज्ञानानिष्ठाधिकारप्राप्तेः
कर्मण्याधिकृतेन कूपतडागाद्यर्थस्थानीयमपि कर्म कर्तव्यम् ॥ ४६ ॥

तद्य च—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

कर्मणीति । कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठायां ते तद्य । तत्र च कर्म
कुर्वतो मा फलेष्वधिकारोऽस्तु कर्मफलतृष्णा मा भूत्कदाचन कस्याविद्व्यवस्थाया-
मित्यर्थः । यदा कर्मफले तृष्णा ते स्यात्तदा कर्मफलप्राप्तेर्हेतुः स्याः, एवं मा कर्म-
फलहेतुर्भू । यदा हि कर्मफलतृष्णाप्रयुक्तः कर्मणि प्रवर्तते तदा कर्मफलस्यैव जन्मनो
हेतुर्भवेत् । यदि कर्मफलं नेष्यते किं कर्मणा दुःखरूपेणेति मा ते तव सङ्गोऽ-
स्त्वकर्मण्यकरणे प्रीतिर्मा भूत् ॥ ४७ ॥

यदि कर्मफलप्रयुक्तेन न कर्तव्यं कर्म कथं तर्हि कर्तव्यमित्युच्यते—

* POA reads सप्रतिपक्षौ.

× POA does not put a दंड after कर्मफलम् ।

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

योगस्थ इति । योगस्थ सन्कुरु कर्माणि केवलमीश्वरार्थं तत्रापीश्वरो मे
तुल्यत्विति सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय । फलतृष्णाशून्येन क्रियमाणे कर्माणि सत्त्व
शुद्धिजा ज्ञानप्राप्तिलक्षणा सिद्धिस्तद्विपर्ययनासिद्धिस्तयोः सिद्धयसिद्धयोर्धमे
समस्तुल्यो भूत्वा कुरु कर्माणि । कोऽसौ योगो यत्रस्थ कुर्वितुक्तमिदमेव
तस्मिन्सिद्धयसिद्धयोः समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

यत्पुनः समत्वबुद्धियुक्तमीश्वराराधनार्थं कर्मैतस्मात्कर्मणः—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

दूरेणेति । दूरेणानिविकर्षेण ह्यवर निकृष्ट कर्म फलाधिना क्रियमाण बुद्धि-
योगात्मकत्वबुद्धियुक्तात्कर्मणो जन्ममरणादिहेतुत्वाद्धनंजय । यत् एव ततः* योगविषयायां
बुद्धौ तत्परिपाकजायां वा सांख्यबुद्धौ शरणमाश्रयमभयप्राप्तिकारणमन्विच्छ
मार्थयत्न परमार्थज्ञानशरणो भवेत्यर्थः । यनोऽवर कर्म कुर्वाणा कृपणा दीनाः
फलहेतवः फलतृष्णाप्रयुक्ताः सन्तः “ वो वा एतदक्षर गार्ह्यंविदित्वाऽस्माहोवात्मैति
स कृपण ” इति श्रुतेः (Br Upa. III. 8 10) ॥ ४९ ॥

समत्वबुद्धियुक्तं सन्त्वधर्ममनुतिष्ठन्त्यत्कलं प्राप्नोति तच्छृणु—

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

बुद्धीति । बुद्धियुक्तं समत्वविषयया बुद्ध्या युक्तं बुद्धियुक्तो जहाति परित्यज-
तीहास्मिंहोक उभे सुकृतदुष्कृते पुण्यपापे सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण यतस्तस्मात्
समत्वबुद्धियोगाय युज्यस्व यदस्य । योगो हि कर्मसु कौशलं स्वधर्माख्येषु कर्मसु वर्त-
मानस्य या सिद्धयसिद्धयोः समत्वबुद्धिरीश्वरार्थित्वेवतस्तया तत्कौशलं कुशलभावः ।
तद्विधि कौशलं यद्वन्धस्वभावान्यपि कर्माणि समत्वबुद्ध्या स्वभावाच्चिवर्तन्ते ।
तस्मात्समत्वबुद्धियुक्तो नव त्वम् ॥ ५० ॥

यस्मात्—

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।

जन्मयन्ध्यानिर्मुक्ता पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥ ५१ ॥

कर्मजमिति । कर्मजं फलं त्यक्त्वेन व्यवहितेन संबन्धः । दृष्टानिष्टदेहप्राप्तिं कर्मजं फलं कर्मभ्यो जातं बुद्धियुक्ता समत्वबुद्धियुक्ता हि यस्मात्फलं त्यक्त्वा परित्यज्य मनीषिणो ज्ञानिनो गृह्णन् जन्मबन्धविनिर्मुक्ता जन्मैव बन्धो जन्मबन्धत्वेन विनिर्मुक्ता जीवन्तं भव जन्मबन्धविनिर्मुक्ता सन्त्य पद परमं विष्णोर्मोक्षाख्यं गच्छन्त्यनामयं सर्वोपद्रवरहितमित्यर्थः । अथवा बुद्धियोगाख्यानं जयेत्यारभ्य परमार्थदर्शनलक्षणेनैव सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीया कर्मयोगजसत्त्वशुद्धिजनिता बुद्धिर्दर्शिता साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाणादिहेतुत्वश्रवणात् ॥ ५१ ॥

योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा शुद्धिः कदा प्राप्यते इत्युच्यते—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्देहं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ ५२ ॥

यदेति । यदा तस्मिन्काले ते तव मोहकलिलं मोहात्मकमविवेकरूपं बाहुल्येन आत्मानात्मविवेकबोधं बहुषीवरूपं विषय प्रत्यन्तवरणं प्रवर्तने तत्तव बुद्धिर्व्यतितरिष्यति व्यतिव्रजिष्यति शुद्धिमावमापत्यत इत्यर्थः । तदा तस्मिन्काले गन्तासि प्राप्स्यासि गन्तव्यं वैराग्यं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्फलं प्रतिपद्यते रस्यभिप्रायः ॥ ५२ ॥

मोहकलिकात्ययद्वारेण लब्धात्मविवेकजप्रज्ञः कदा कर्मयोगजं फलं परमार्थयोगमवाप्स्यामीति चेत्तच्छृणु—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधानयुक्ता बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥

श्रुतिविप्रतिपन्नेति । श्रुतिविप्रतिपन्नानेवमाप्यसाधनसत्त्वबन्धप्रकाशनश्रुतिभिः भवजैर्विप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना विशिष्टा सती ते तव बुद्धिर्देहा परिमन्काले स्थास्यति स्थिराभूता भविष्यति निश्चला विशेषचलनवर्जिता सदा समाधीसमाधीयते चित्तमस्मिन्निति समाधिप्राप्ता तस्मिन्प्राप्तवर्णात्वेन च । अचला तत्रापि निवृत्त्यवर्जितत्वेन च ॥ बुद्धिरन्तःकरणं तदा तस्मिन्काले योगमवाप्स्यसि विवेकप्रज्ञां समाधिं प्राप्स्यासि ॥ ५३ ॥

प्रज्ञबीजं प्रतिलम्ब्यार्जुन उवाच हृद्यसमाधिप्रज्ञस्य लक्षणमुत्तमा—

अर्जुन उवाच—

स्थितप्रज्ञस्य का भावा समाधिस्यस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत् प्रजेत किम् ॥ ५४ ॥

स्थितप्रज्ञ इति । स्थिता प्रतिष्ठिताहमस्मि परं ब्रह्मेति प्रज्ञा यस्य स स्थितः

प्रज्ञस्तस्य का भाषा किं भाषणं वचनं कथमसौ परंभाष्यते समाधिरस्य समाधौ स्थितस्य केदव । स्थितधीः स्थितप्रज्ञः स्वयं वा किं प्रमायेत । किमासीत् ब्रजेत किम् । आसन्नं ब्रजनं वा तस्य कथमित्यर्थः । स्थितप्रज्ञस्य दृष्टणमनेन शोकेन वृच्छति ॥५४॥

यो ह्यादित एव संन्यस्य कर्माणि ज्ञानयोगानिष्ठायां प्रवृत्तो यश्च कर्मयोगेन तयोः स्थितप्रज्ञस्य +प्रजहातीत्यारम्भाध्यायपरिमप्राप्तिपर्यन्तं स्थितप्रज्ञलक्षणं साधनं चोपदिश्यते । सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनान्युपदिश्यन्ते यत्नसाध्यत्वात् । यानि यत्नसाध्यानि साधनानि दृष्टानि च भवन्ति तानि-

श्रीभगवानुवाच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवाऽऽत्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

प्रजहातीति । प्रजहाति प्रकर्वेण जहाति परित्यजति यदा यस्मिन्काले सर्वान्तमत्तान्कामानिच्छाभेदान् हे पार्थ मनोगतान्मनसि प्रविष्टान्कदि प्रविष्टान् । सर्वकामपरित्यागे तुष्टिकारणाभावाच्छरीरभारणनिमित्तशेषे च सत्पुण्यसत्प्रमत्तस्येव प्रवृत्तिः प्राप्तैस्तु ज्ञप्यते—आत्मन्येव प्रत्यगात्मस्वरूप एवात्मना त्वेनैव वास्तव्यमनिरपेक्षस्तुष्टः परमार्थदर्शनामृतरसलाभेनान्यस्मादलं प्रत्ययवान्स्थितप्रज्ञः स्थिता प्रतिष्ठितात्मानात्मविवेकजा प्रज्ञा यस्य स स्थितप्रज्ञो विज्ञास्तदोच्यते त्यक्तपुत्रविच्छलोकैवणः संन्यास्यात्माराम आत्मक्रीडः स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः ॥ ५५ ॥

किं च—

दुःखेष्वनुदिभ्रमणाः सुखेषु विगतस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

दुःखेष्विति । दुःखेष्वध्यात्मिकादिषु प्राप्तेषु नोदिभ्रं न प्रभुभिर्न दुःखमाप्तौ मनो यस्य सोऽयमनुदिभ्रमणाः । तथा सुखेषु प्राप्तेषु विगता स्पृहा दुःखा यस्य नाग्निरिवेन्नाद्याधाने मुक्तान्यनु विवर्धते स विगतस्पृहः । वीतरागभयक्रोधो रागश्च भयं च क्रोधश्च वांता विगता यस्यात्स वीतरागभयक्रोधः स्थितधीः स्थितप्रज्ञो मुनिः संन्यासी तदोच्यते ॥ ५६ ॥

किं च—

+ POA and VVP drop स्थितप्रज्ञस्य.

⊗ ASS, PGA, VVP read अन्यस्मात्, but to us the correct reading seems to be अनन्यस्मात्.

यः सर्वज्ञानभिज्ञेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

यः सर्वज्ञेति । यो मुनिः सर्वत्र देहजीवितादिष्वप्यनभिज्ञेहोऽभिज्ञेहर्वाजित-
स्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभं तत्तच्छुभमशुभं वा लब्ध्वा नाभिनन्दति न द्वेष्टि शुभं प्राप्य
न लुप्यति न हृष्यत्यशुभं न प्राप्य न द्वेष्टीत्यर्थः । तस्यैव हर्षविषादवर्जितस्य प्रज्ञा
पिवेकज्ञा प्रज्ञा प्रतिष्ठिता भवति ॥ ५७ ॥

किं च—

यदा सहरते चार्यं कूर्मोऽज्ञानीव सर्वज्ञः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

यदा सहरत इति । यदा सहरते सम्बन्धुपसहरते चार्यं ज्ञाननिष्ठाया प्रवृत्तौ
यति कूर्मोऽज्ञानीव सर्वज्ञो यथा कूर्मो भयात्स्वान्यप्राग्युपसहरति सर्वत एव ज्ञान-
निष्ठ इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः सर्वविषयेभ्य ऊपसहरते । तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठितेत्युक्तार्थं
वाक्यम् ॥ ५८ ॥

तत्र विषयाननाहरत आतुरस्यापीन्द्रियाणि निवर्तन्ते कूर्माज्ञानीव संहियन्ते* नर्तुं
तद्विषयो रागः, स कथं संहियत इति । उच्यते—

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिना ।

रसज्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निर्वर्तते ॥ ५९ ॥

विषया इति । यद्यपि विषयोपलक्षितानि विषयशब्दवाच्यान्तौन्द्रियाण्यथवा विषया
एव निराहारस्यानाद्रियमाणविषयस्य वष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि विनिवर्तन्ते
देहिनो देहवन्तो, रसवर्जं रसो रागो विषयेषु वस्तु वर्जयित्वा । रसशब्दो रागो
मसिद्ध एवमसेन प्रवृत्तो रसिको रसस्य इत्यादिदर्शनात् । सोऽपि रसो रजनरूप-
सूक्ष्मोऽस्य गतेः पर परमार्थतत्त्वं ब्रह्मा दृष्ट्युपोलभ्य “अहमेव तदिति वर्तमानस्य”
निवर्तते निर्वाजि विषयविज्ञानं सवधत इत्यर्थः । नास्ति सम्यग्दर्शने रसस्यो-
च्छेदः । तस्मात्सम्यग्दर्शनात्मिकाया प्रज्ञाया स्थैर्यं कर्तव्यमित्यभिप्रायः ॥ ५९ ॥

सम्यग्दर्शनलक्षणप्रज्ञास्यैव विकर्षितादाविन्द्रियाणि त्वज्ज्ञे । त्वयस्मितम्भावि
यस्मात्तत्र नवस्थापने दोषमाह—

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

* VVP-इन्द्रियाणि कूर्माज्ञानीव संहियन्ते

FOA-इन्द्रियाणि [निवर्तन्ते कूर्माज्ञानीव] संहियन्ते We follow ASS

यतत इति । यतः प्रयत्नः कुर्वतोऽपि हि यस्मात्कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चिनो मेधाविनोऽपीति व्यवहितेन संबन्धः । इन्द्रियाणि प्रमार्थानि प्रमथनशीलानि विषयाभिमुख हि पुरुषः विक्षोभयन्त्याकुलोऽकुर्वन्ति । आकुलीकृत्य च हरन्ति प्रसभः प्रसह्यः प्रवाशमेव पश्यतो विवेकविज्ञानयुक्तः मनः ॥ ६० ॥

यतस्तस्मात्—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

तानीति । तानि सर्वाणि संयम्य संयमनः वशीवरणं कृत्वा युक्तः समाहितः सन्नासीत । मत्परोऽहं वासुदेव सर्वप्रत्यगात्मा परो यस्य स मत्परो नान्योऽहं तस्मादित्यासीतेत्यर्थः । एवमासीनस्य यतः वशे हि यस्येन्द्रियाणि वर्तन्तेऽभ्यासबलात्स्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

अपेक्षानीं पराभविष्यन् सर्वानर्पमूलमिदमुच्यते—

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते ।

सङ्गात्संजायते कामः कामाज्जोषोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

ध्यायत इति । ध्यायन्निमित्तयतो विषयान्छब्दादिविषयविशेषानालोचयन् पुंसः पुरुषस्य सङ्गाः आत्मिकी प्रीतिस्तेषु विषयेषूपजायते सङ्गात्प्राप्ते संजायते समुत्पद्यते कामस्तुष्णा । कामात्कुञ्चितप्रतिहतात्जोषोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ ६३ ॥

क्रोधाद्भवति समोहोऽविवेकः कार्याकार्यविवेकः । क्रुद्धो हि समूहः सन्गुरुमप्याक्रोशति । समोहात्स्मृतिविभ्रमः द्वाक्षाचार्योपदेशादित्संस्कारजनिताया स्मृतेः स्थादिभ्रमो भ्रंशः स्मृत्युत्पत्तिनिमित्तप्राप्तवन्नुत्पत्तिः । ततः स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धेर्नाशः । कार्याकार्यविषयविवेकायोग्यताऽन्तःकरणस्य बुद्धेर्नाश उच्यते । बुद्धिनाशात्प्रणश्यति । तावदेव हि पुरुषो यावदन्तःकरणं तदीयं कार्याकार्यविवेकयोग्यं तदयोग्यत्वे नष्ट एव पुरुषो भवत्यतस्तस्यान्तःकरणस्य बुद्धेर्नाशात्प्रणश्यति पुरुषार्थयोग्यो भवतीत्यर्थः ॥ ६३ ॥

सर्वानर्पस्य मूलमुक्तं विषयाभिध्यानम् । अपेक्षानीं मोक्षकारणमिदमुच्यते—

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

/ आत्मन्यैर्विधेया मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥

* अविवेकविज्ञानयुक्तम् is suggested by "विषयाभिमुखः पुरुषम्"

रागद्वेपेति । रागद्वेपवियुक्तै रागश्च द्वेपश्च रागद्वेपौ । तत्पुरःसरा इन्द्रियाणां प्रवृत्तिः स्वामाविकी । तत्र यो मुमुक्षुर्भवति । स ताम्यां विमुक्तैः श्रोत्रादिरभिरिन्द्रियैर्विषयानवर्जनीयांश्चरन्नुपलभमान आत्मवश्यैरात्मनो वश्यानि वशीभूतानि तैरात्मवश्यैर्विषयात्मेच्छातो विषय आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयं प्रसादमधिगच्छति । प्रसादः प्रतन्नता स्वास्थ्यम् ॥ ६४ ॥

प्रसादे सति किं स्वादित्युच्यते—

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।

प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

प्रसाद इति । प्रसादे सर्वदुःखानामाध्यात्मिकादीनां हानिर्विनाशोऽस्य यत्ते-
रुपजायते । किंच प्रसन्नचेतसः स्वस्यान्तःकरणस्य हि यस्मादाशु शीघ्रं बुद्धिः पर्यव-
तिष्ठत आकाशमिव परि समन्ताववतिष्ठत आत्मस्वरूपेणैव निश्चलीभवतीत्यर्थः ।
एव प्रसन्नचेतसोऽपरिधितबुद्धेः कृतकृत्यता यतस्तस्माद्रागद्वेषावियुक्तैरिन्द्रियैः शाखाविरुद्धै-
ष्ववर्जनीयेषु युक्तः समाचरेदिति याव्यर्थः ॥ ६५ ॥

स्यं प्रसन्नता स्तुयते—

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥ ६६ ॥

नास्तीति । नास्ति न विद्यते न भवतीत्यर्थः । बुद्धिरात्मस्वरूपविषयायुक्तस्या-
समाहितान्तःकरणस्य । न चायुक्तस्य भावनारामशान्ताभिनिवेशः । तथा न
चास्त्यभावयत आत्मशान्ताभिनिवेशमकुर्वतः शान्तिरपक्षमः । अशान्तस्य कुतः सुखम्,
इन्द्रियाणां हि विषयसेवानुष्णातो निवृत्तिर्या तत्सुखं, न विषयविषया तृष्णा, दुःखमेव
हि सा, न तृष्णार्या तस्या सुखस्य गन्धमात्रमप्युपपद्यत इत्यर्थः ॥ ६६ ॥

अयुक्तस्य करमादबुद्धिर्नास्तीत्युच्यते—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवान्मसि ॥ ६७ ॥

इन्द्रियाणामिति । इन्द्रियाणां हि यस्माच्चरतां स्वस्वविषयेषु प्रवर्तमानानां यन्मनो-
ऽनुविधीयतेऽनुप्रवर्तते तदिन्द्रियविषयविकल्पनेन प्रवृत्तं मनोऽस्य यत्तेहरति प्रज्ञा-
मात्मानात्मविवेकज्ञा नाशयति । कथं, वायुर्नावमिवान्मस्युदके जिगमिषता • मार्गा-
दुदभृत्योन्मार्गे यथा वायुर्नावं प्रवर्तयत्येवमात्मविषया प्रज्ञा इत्या मनो विषयविषया
करोति ॥ ६७ ॥

यततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्यार्थस्यानेकधोषपक्षिमुक्त्वा तं चायमुपपाद्योमहरति, इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

तस्मापस्य यत्तेः महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः सर्वप्रकारैर्मानसादिभेदै-
रिन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः शब्दादिभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

योऽयं लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः स उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्याविद्या-
कार्यत्वादविद्यानिवृत्तौ निवर्तत । अविद्यायाश्च विद्याविरोधान्निवृत्तिरित्येतमर्थं
स्फुटीकुर्वन्नाहः—

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ ६९ ॥

या निशेति—

I या निशा रात्रिः सर्वपदार्थानामविवेककरी तमस्वभावत्वात् । सर्वेषां भूतानां
सर्वभूतानाम् । किं तत्परमार्थतत्त्व स्थितप्रज्ञस्य विषयः । यथा नक्तंचराणामहरेव सत्-
न्येषां निशा भवति तद्वन्नक्तंचरस्थीयानामशानां सर्वभूतानां निशेव निशा परमार्थ-
तत्त्वमगोचरत्वाद्दत्तबुद्धीनाम् । तस्यां परमार्थतत्त्वलक्षणायामज्ञाननिद्रायाः प्रबुद्धौ
जागर्ति संयमी सयमवाजिनेन्द्रियो योगीत्यर्थः । यस्यां ब्राह्मब्राह्मकभेदलक्षणायाम-
विद्यानिशायां प्रसुप्तान्येव भूतानि जाग्रतीत्युच्यते यस्यां निशायां प्रसुप्ताः इव

I Śāṅkara-Atman or Brahman or the Reality (is known to the sage but) is (like) the Night to the Ignorant (lit. to all beings-सर्वभूतानाम्). It is about this (night-like) Reality that the wise sage who has self-control (संयमी) is awake. [=The self-controlled sage knows the Reality, which is like the night to all (ignorant) beings]

‘That standpoint’ (of “ I am an agent, ” “This is my

* ASS reads यततो... ..उपमंहरति as part of the com. on v. 67 and POA reads इन्द्रियाणां... ..यस्मात् as part of the com. on v. 68, we have preferred to read both the sentences as introduction to the com on v. 68.

स्मन्द्दशः सा निशाविषास्वरूपत्वात्परमार्थत्वं पश्यतो मुनेः ।

II. अतः कर्माण्यविद्यावस्थायामेव चोच्यन्ते न विद्यावस्थायाम् । विद्याया हि सत्यामुदिते सवितरि शार्दूलमिव तमः प्रणाद्यनुपमच्छत्यविद्या । प्राग्विद्योपक्षेप-विद्या प्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणायाम् । किंवाकारकफलभेदरूपा सती सर्वकर्महेतुत्वं प्रतिपद्यते । न प्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणायाम् । कर्महेतुत्वोपपत्तिः । प्रमाणभूतेन वेदेन मम चोदितं । कर्मण्यं कर्मेति हि कर्मणि कर्ता प्रवर्तते नाविद्यामात्रमिदं सर्वं निश्चेदेति ।

III. यस्य पुनर्निधेयानिचामात्रमिदं सर्वं भेदजातमिति ज्ञानं तत्स्वात्मज्ञस्य सर्व-कर्मसंग्रहात् एवाधिकारो न प्रवृत्तौ ।

(a) तथा च दर्शयिष्यति—“ तद्बुद्धयस्तदात्मानः ” (Bha. Gā V. 17) इत्यादिना ज्ञाननिष्ठायामेव तत्त्वाधिकारम् ।

(b) तत्रापि प्रवर्तकप्रमाणाभावे प्रवृत्त्यनुपपत्तिरिति चेत् । (i) न, स्वात्मविषय-त्वादात्मज्ञानस्य, न ह्यारम्भः स्वात्मानि प्रवर्तकप्रमाणापेक्षयात्मत्वादेव । (ii) तदन्तत्वाच्च सर्वप्रमाणानां प्रमाणत्वरूपः । न ह्यारम्भरूपाभियमे सति पुनः प्रमाणप्रमेयव्यवहारः संभवति । प्रमातृत्वं ह्य्यात्मनो निवर्तयत्वन्वं प्रमाणम् । निवर्तयदेव चाप्रमाणोभवति स्वप्नकालप्रमाणमिव प्रबोधे ।

duty ”) which is really like a Night but which all (ignorant) beings look upon as the knowledge of the Reality is really the very night to the wise sage.

II Conclusion : All actions laid down by the Scripture including the Śrāuta ceremonies are prescribed for him who does not know the Atman. The knowledge of Atman consists of “ I am Atman who is no agent. ”

III The wise sage is asked by the Scripture to renounce all actions.

(a) Verses.

(b) When the Śruti describes the Atman as अव्यक्त्वं non-agent and when one knows himself to be that Atman, the wise sage will not hold the Śruti to be like the Śruti describing Atman authorised to do the Vedic duties, i. e. to be within the province of Ignorance. This is for two reasons:—(i) Knowledge of Atman is the knowledge of himself for the sage, and (ii) one's own self is the final

(iii) लोके च वस्त्वधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वाददर्शनात्प्रमाणस्य । तस्माद्वात्मविदः कर्मण्यधिकार इति सिद्धम् ॥ ६९ ॥

विदुषस्त्यक्तैषणस्य स्थितप्रज्ञस्य यतेरेव मोक्षप्राप्तिर्नैव संन्यासिनः काम-
कामिन इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रतिपादयिष्यन्नाह—

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥ ७० ॥

आपूर्येति । आपूर्यमाणमभिरचलप्रतिष्ठमचलत्वा प्रतिष्ठावस्थितिर्यस्य तमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः सर्वतो गताः प्रविशन्ति स्वात्मस्थमविक्रियमेव सन्तं यद्वत्तद्वत्कामा विषय-
संनिधावपि सर्वत इच्छाविशेषा यं पुरुषं समुद्रमिवापोऽविकुर्वन्तः प्रविशन्ति
सर्वं आत्मन्येव प्रलीयन्ते न स्वात्मवशं कुर्वन्ति ॥ शान्तिं मोक्षमाप्नोति नेतरः
कामकामी काम्यन्त इति कामा विषयास्तान्कामयितुं शील यस्य स कामकामी
नैव प्राप्नोतीत्यर्थः ॥ ७० ॥

यस्मादेवं तस्मात्—

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥

विहायेति । विहाय परित्यज्य कामान्यः संन्यासी पुमान् सर्वान्शेषतः वात्सर्न्येन
चरति जीवनमात्रचेष्टाशेषं पर्यटतीत्यर्थः, निःस्पृहः शरीरजीवनमात्रेऽपि
निर्गता स्पृहा यस्य स निःस्पृहः स निर्ममः शरीरजीवनमात्राहितपरिमहेऽपि
ममेदमित्यभिनिवेशवर्जितः, निरहंकारो विद्यावत्त्वादिनिमित्तात्मसंभावमा-
रहित इत्यर्थः, स एवभूतः स्थितप्रज्ञो ब्रह्मविच्छान्तिं सर्वसंसारदुःखौपरमलक्षणां
निर्वाणायामधिगच्छति प्राप्नोति ब्रह्मभूतो यवतीत्यर्थः ॥ ७१ ॥

सैवा शानतिष्ठा स्तुयते—

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

Authority (=does not require the authority of the Veda or does not require the Veda to be an authority. (iii) And in our ordinary experience we see that when we get the real thing we want, we do not care about the source being authentic or not.

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
संख्ययोगो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

एषा ब्रह्मीति । एषा ययोक्ता ब्रह्मी तद्वानि मवेव स्थितिं सर्वं कर्म सन्न्यस्य
ब्रह्मरूपेणैवावस्थानमित्येतत् । हे पार्थ नैनां स्थितिं प्राप्य लब्ध्वा न विमुञ्चति न
मोहः प्राप्नोति । स्थित्वाऽस्यां स्थितौ ब्राह्म्यां ययोक्तायामन्तकालेऽप्यन्ते ययस्यपि
ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मनिर्बुद्धिं मोक्षमुच्छतिं गच्छति किमु वक्तव्यं ब्रह्मचर्यादेव सन्न्यस्य
यावज्जीवं यो ब्रह्मण्येषावतिष्ठते स ब्रह्मनिर्वाणमुच्छतीति ॥ ७२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजवाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृती
श्रीभगवद्गीताभाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयोऽध्यायः ।

I शास्त्रस्य प्रवृत्तिनिवृत्तिविवेकभूते - हे बुद्धी भगवता निर्दिष्टे साध्ये बुद्धियोगे-
बुद्धिरिति च । तत्र प्रजहानि यदा - बोमानित्याभ्याभ्यावपरिसमाप्ते सांख्यबुद्ध्या-
श्रितानां संन्यासं कर्तव्यमुक्त्वा तेषां तस्मिन्तयैव च कृतार्थतोक्ता-एषा
ब्राह्मी स्थितिरिति । अर्जुनाय च 'वर्मण्येवाधिकारस्ते' 'मा ते सङ्गोऽस्त्ववर्मणि'
इति कर्मैव कर्तव्यमुक्तवान्योगबुद्धिमाश्रित्य, न तत् एव श्रेयःप्राप्तिमुक्तवान् ।

II तदेतदालक्ष्य पर्याकुलीभूतबुद्धिरर्जुन उवाच : कथं भक्ताय श्रेयोधिने
यस्साक्षाच्छ्रेयसाधनं माख्यबुद्धिनिष्ठां आवयित्वा मा वर्मेणि दृष्टानेकानर्थमुक्ते
पारम्पर्येणाप्यनैकान्तिकश्रेयःप्राप्तिकले नियुज्यादिनि युक्तं पर्याकुलीभावोऽर्जुनस्य ।
तदनु रूपश्च प्रश्नो उवाचसी चेदित्यादिः । प्रश्नापाकरणवाक्यं च भगवदोक्तं
यथोक्तविभागविषये शास्त्रे ।

III केचित्तु—

A. अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा वक्ष्यित्वा तत्प्रतिकूलं भगवन् प्रतिवचनं वर्णयन्ति,

I Substance of Adhyaya II

II Cause of Arjuna's Confusion and Arjuna's Question
in Bha. GI III. 1-2.

III The view of a Predecessor of Śankara :—

A-Arjuna's question is to be presumed to be the reverse
of Śankara's explanation, so also the Lord's reply.

[This would mean that the Lord has not told A. in
Adhyāya II that the Sankhya was a direct way to Moksa
and that he had asked A to follow the Karmayoga which
was taught as a direct way to Moksa (अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा
वक्ष्यित्वा) And what will be the Lord's reply, reverse of
Śankara's explanation? It is difficult to make out exactly
what Śankara's predecessor said. S does not give details
on this point]

B—यथा चात्मना संबन्धग्रन्थे गीतार्थो निरूपितस्तत्प्रतिकूल चेह पुनः 'प्रश्नप्रतिवच-
नयोरर्थं निरूपयन्ति। वयं, तत्र संबन्धग्रन्थे तावत्सर्वेषामाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः
समुच्चयो गीताशास्त्रे निरूपितोऽर्थ इत्युक्तं पुनर्विशेषितं च यावज्जीवश्रुतिचोदितानि
कर्माणि परित्यज्य केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्राप्यत इत्येतदेकान्वेनैव प्रतिपिदमिति, इह
तु आश्रमविकल्पं दर्शयता यावज्जीवश्रुतिचोदितानामेव कर्मणा परित्याग उक्तः,
'तत्कथमीदृशं विरुद्धमर्थमर्जुनाय ब्रूयाद्भगवान्, श्रोता वा कथं विरुद्धमर्थमवधारयेत्।

तत्रैतत्स्यात्—

(a) गृहस्थानामेव श्रौतकर्मपरित्यागेन केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्रति-
पिद्यते, नखाश्रमान्तरणामित्येतदपि पूर्वोक्तविरुद्धमेव। कथं, सर्वोश्रमिणां
ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निश्चितोऽर्थ इति प्रतिज्ञावेह कथं तद्विरुद्धं केवला-
देव ज्ञानान्मोक्षं ब्रूयादाश्रमान्तराणाम्।

B—Though the central teaching of the Gītā is that all orders of life (आश्रमस्य) can get Mokṣa 'though Jñāna and (Śrauta and Smārta) Karman combined together, the third Adhyāya says that only the grhastha is asked to follow that teaching, and the other three orders can get Mokṣa through Jñāna + Smārta Karman only.

[Śāṅkara says that his Predecessor's remarks in his Introduction to Bha. Gī. II, 1 contradicted his (predecessor's) remarks in his General Introduction (संबन्धग्रन्थ, to which Śāṅkara refers in his bhāṣya on Bha. Gī. II, 10, viz., तत्र कोचिदाहुः etc.).

We do not think there was any contradiction in the statements of Śāṅkara's predecessor. According to the latter's view the grhastha mumukṣu alone had to perform the life-long Śrauta Rites as help to Jñāna. This is the natural interpretation of the view that "All āśramins had to combine Jñāna and Karman."

This was a very ancient view. Vide our interpretation of 'Bra. Sū. III. 4. 48 and also III. 4. 32-34]

(a) The Predecessor—a grhastha shall get Mokṣa through Jñāna + Śrauta Karman; the other three orders through Jñāna alone.

(a) 1. अथ मत्तं श्रोतकर्मोपेक्षयैतद्वचनं केवलोदेव शानाच्छ्रौतकर्मैरहिनादगृहस्थानां मोक्षः प्रतिपिष्यन् इति । तत्र गृहस्थानां विषयमानमपि स्मार्तं कर्मोपेक्षमानवदुपेक्ष्य शानोदेव केवलादित्युच्यन् इति । एतदपि विरुद्धम् । कथं, गृहस्थस्यैव स्मार्तकर्मणा समुच्चिनाज्ज्ञानान्मोक्षः प्रतिपिष्यते न त्वाश्रमान्तराणामिति कथं विवेकिभिः शक्य मन्वशरावितुम् । किञ्च यदि मोक्षसाधनत्वेन स्मार्तानि कर्माण्वर्ध्वरेतसां समुच्चीयन्ते तथा गृहस्थस्यापीभ्यता स्मार्तैरेव समुच्चयो न श्रौतैः । अथ श्रौतैः स्मार्तैश्च गृहस्थस्यैव समुच्चयो मोक्षायोर्ध्वरेतसां तु स्मार्तकर्ममात्रसमुच्चिताज्ज्ञानान्मोक्षा इति । तत्रैवं सति गृहस्थस्यापासबाहुल्याच्छ्रौतं स्मार्तं च बहुदुस्तरं, कर्मेशिरस्यारोपितं स्यात् ।

(a) 2. अथ गृहस्थस्यैवाऽऽयामबाहुल्यकारणान्मोक्षः स्यान्नाश्रमान्तराणां श्रौतनित्य-कर्मरहितत्वादिति । तदप्यसत्, सर्वोपनिषत्स्वित्तिहासपुराणयोगशास्त्रेषु च शानाद्भगवदेन मुमुक्षोः सर्वकर्मसंन्यासविधानादाधमविकल्पसमुच्चयविधानाद्य श्रुतिस्मृत्योः ।

(b) सिद्धमहिं सर्वाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयः । न, मुमुक्षोः सर्वकर्म-संन्यासविधानात् । “श्रुत्यापराधं भिक्षाचर्यं चरन्ति ।” (Br. Upa. III 5. 1) तस्मात्संन्यासमेवा तपसामतिरिक्त्वाहुः । (Maha. Upa. XIV. 1) “न्यास एवात्यरेचयत्” इति । (Maha. Upa. XXI 2.) “न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागैर्नैवेऽमृतत्वमानुषः” इति च । (Maha. Upa. X. 5.) “ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्” इत्यापाः (Jabā. Upa. 4) ।

(a) 1. The Predecessor—i. e. the grhastha shall get Moksa through Jñāna + Śrauta and Smārta Karman; the other three orders through Jñāna + Smārta Karmans.

(a) 2. A grhasthā alone can get Moksa through all the troublesome (Śrauta and Smārta) Karmans while the other three orders being not asked by the Scripture to do any Śrauta nitya Karmans would get Moksa through Jñāna + Smārta nitya Karmans.

. Sankara's reply—Moksa can be had only by a Sannyāsin; never by a grhastha or brahmācārin or vānaprastha. The Śruti and Smṛti which make the grhastha or other āśramas optional and allow even a brahmācārin to take to sannyāsa show that a seeker of Moksa should necessarily become a sannyāsin.

(b) The Predecessor—From the fact that the Scripture allows a man, even a brahmācārin to become directly a

“त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।

उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तत्त्यज” ॥ (MBh XII 329 40)

“सत्तारमेव नितार इष्ट्वा सारदिदृक्षया ।

प्रमज्जनयद्गुणोद्वाहाः पर वैराग्यमाश्रिता ’ इति वृद्धस्पतिः ।

“कर्मणा बध्यते जन्तुर्विधया च विमुच्यते ।

तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति यतः पारदारिणः ॥ इति शुकानुशासनम् ।

(MBh XII 243 7)

इहापि सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्येत्यादि । मोक्षस्य चाकार्यग्याम्मुमुक्षो कर्मानर्थक्यम् ।

(c) नित्यानि प्रत्यवायपरिहारार्थमनुष्ठेयानांति चेत्, न, असन्यासिदियत्वा-
त्प्रत्यवायमात्रे । न ह्यस्मिन्निर्वाणपरिणामन्यासिनः प्रत्यवाय बध्यतेऽपि हानयो यथा ब्रह्म-
चारिणामन्यासिनामपि कर्मिणाम् । न तावन्नित्यानां भकरणादभावादेव भाव-
रूपस्य प्रत्यवायस्योत्पत्तिः कल्पयितुं शक्या बध्यमसतः समायेतेत्यसतः सप्रज्ज्मासभव-
स्तुते । यदि विद्विताकरणादसमाभ्यमपि प्रत्यवाय ग्याब्देवस्तदाऽनर्थकरो वेदोऽप्रमाण
मित्युक्त स्यात्, विद्वितस्य परणकारणवोर्दुःखमात्रफलत्वात् । तथा च वारक शास्त्र न
शापकमित्यनुपपन्नार्थं कल्पित स्यात् । न चैतदिष्टम् । तस्माच्च संन्यासिनां कर्माणि ।

अतो ज्ञानकर्मणो समुच्चयानुपपत्तिः ।

IV ग्यायस्ती चैत्यर्मणस्ते मता बुद्धिः ’ इत्यर्जुनस्य प्रश्नानुपपत्तेश्च ।

sannyasin at his will, we conclude that every order if
desirous of Moksa can get it by Jñāna + nitya duties
(Śrauta and Smārta in the case of a grhaṣṭha and Smārta
alone in the case of the other three orders)

Śankara's reply—A Mumukṣu can give up or is asked
to give up even the nitya duties, the same is the tea-
ching of Bha G1 V 12, the Moksa is not a Kārya,
therefore also no Karman can produce it

(c) Even a Mumukṣu though a sannyasin must
perform nitya rites

Śankara—A Sannyāsin though no Mumukṣu can give
up nitya rites

Śankara's Conclusion—For all these reasons no Com-
bination of Jñāna and Karman can achieve Moksa.

IV Śankara's criticism of ज्ञानकर्मसमुच्चय based upon Bha .
G1 III, 1.

(a) यदि हि भगवता दत्तायेऽध्याये ज्ञान वर्म च समुच्चयेन त्वयाऽनुष्ठेयमित्युक्तं स्यात्ततोऽजुनस्य प्रश्नाऽनुपपन्नो ज्यायसी चेकर्मणस्ते मता बुद्धिरिति । अर्जुनाय चेदबुद्धिर्वमणी त्वयाऽनुष्ठेये इत्युक्ते या वर्मणो ज्यायसा बुद्धिः साप्युक्तैवेति ' तर्हि कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ' इति प्रश्नो न वधचनोपपद्यते ।

(b) न चाजुनस्यैव ज्यायमी बुद्धिर्नानुष्ठयेति भगवताक्तं पूर्वमिति वक्ष्यामि तु युक्तं येन ज्यायमी चेदिति प्रश्नः स्यात् ।

(c) यदि पुनरेवस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणाविरोधाद्युपपन्नोऽज्ञानः न सम्भवतीति भिन्नपुरुषानुष्ठेयं भगवता पूर्वमुक्तं स्यात्ततोऽयं प्रश्नः उपपन्नो ज्यायसी वेदित्वादि ।

(d) अविदेवत् प्रश्नवत्पनायामपि भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन भगवत् प्रतिवचनं नोपपद्यते । न चाज्ञाननिमित्तं भगवत्प्रतिवचनं वक्ष्यम् । अस्माच्च भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्भगवत् प्रतिवचनदर्शनाज्ज्ञानकर्मणो समुच्चयानुपपत्तिः । तस्मात्कथलादेव ज्ञानान्मोक्ष इत्येवोऽर्थो निश्चितो गीतासु सर्वोपनिषत्सु च । ज्ञानकर्मणोरेकं वद निश्चित्यति चैवविपर्ययं प्रार्थनानुपपन्नोभयोः समुच्चयसम्भवे । कुरु धर्मं तस्मात्त्वमिति च ज्ञाननिष्ठासम्भवं ज्ञानस्यावधारणेन दर्शयिष्यति ।

अर्जुन उवाच—

ज्यायसी चेकर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनादंन ।

तर्हि कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

(a) If the Lord had taught a Combination (of ज्ञान and कर्मन्) as necessary, how could Arjuna think that ज्ञान (बुद्धि means ज्ञान) was higher (a higher step than कर्मन्)

(b) Nor can we presume that 'The Lord did tell Arjuna that ज्ञान (बुद्धि) is higher, but A. should do only Karman."

(c) A's question can be justified only if ज्ञान and कर्मन् were two independent Paths for two different persons

(d) Even if the Lord had told in Adhyaya II that Karman was higher than Jñāna and if A. be presumed to have misunderstood the Lord and to have therefore asked the question in Bha. Gl. III 1 the Lord's reply goes against ज्ञानकर्मसमुच्चयः One cannot assume that the Lord's reply is due to (his) ignorance

(a) ज्यायसी धेयसी चेद्यदि कर्मणः सकाशात् तत्र मताभिप्रेता बुद्धिर्ज्ञानं हे जनार्दन । यदि बुद्धिकर्मणी समुच्चिते दृष्टे तदैकं धेय-साधनमिति कर्मणो ज्यायसी बुद्धिरिति कर्मणोऽतिरिक्तकरणं बुद्धेरनुपपन्नमर्जुनेन कृतं स्यान्न हि तदेव तस्मात्फलतोऽतिरिक्तं स्यात् ।

(b) तथा कर्मणः धेयस्कारी भगवतोक्ता बुद्धिरधेयस्कारं च कर्म कुर्वीति मां प्रतिपादयति तर्हि तु कारणमिति भगवत उपालम्भमिव कुर्वतात्किं कस्मात्कर्मणि घरे कूरे हिसालक्षणे मा नियोजयसि केशवेति च यदाह तत्र नोपपद्यते ।

(c) अथ स्मार्तनैव कर्मणा समुच्चयः सर्वेषां भगवतोक्तोऽर्जुनेन चावधारितः श्वेत्तर्हि कर्मणि घरे मा नियोजयसीत्यादि कथं युक्तं वचनम् ॥ १ ॥

किं च—

ध्यामिश्रेणेव पात्रयेन बुद्धिं मोहयसीव मे ।

तदेकं यद् निश्चित्य येन धेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

ध्यामिश्रेणेति । ध्यामिश्रेणेव यद्यपि विनिकाभिधायी भगवास्तथाऽपि मम मन्द बुद्धेर्व्यामिश्रमिव भगवद्वाक्यं प्रतिपाति । तेन मम बुद्धिं मोहयसीव । मम बुद्धि-ध्यामाहावनयाय हि प्रवृत्तत्वं तु कथं मोहयस्यतो ब्रवीमि बुद्धिं मोहयसीव मे ममेति । त्वं तु मिश्रकर्तृकयोर्ज्ञानकर्मणोरेकपुरुषानुष्ठानासम्भवं यदि मन्यसे तत्रैव सति तत्तयोरेकं बुद्धिं कर्म धेदुमेवार्जुनस्य योग्य बुद्धिस्तस्यैव स्थानरूपमिति निश्चित्य वद मूर्ख । येन ज्ञानेन कर्मणा बान्धवतरेण धेयोऽहमाप्नुया प्राप्नुयाम् । यदि हि कर्मनिष्ठायां गुणभूतमपि ज्ञानं भगवतोक्तं स्वात्तत्वं तयोरेकं यदेत्येकमपि-धेयार्जुनस्य द्रुक्षुषा स्यात् । न हि भगवता पूर्वमुक्तमन्वतरदेव ज्ञानकर्मणोर्वध्यामि नैव द्वयमिति । येनोभयप्राप्त्यसंभवमात्मनो मन्यमान एवमेव प्रापयेत् ॥ २ ॥

प्रश्नानुरूपमेव प्रतिवचनम्—

(e) The fact that A. wants to know only one of Jñāna and Karman, shows that no combination of the two is meant by the Gītā.

(f) The Lord's reply asking A. to do only Karman proves the same.

V. Interpretation of Bha. Gl. III. 1.

(a) Arjuna separates ज्ञान (or बुद्धि) from कर्म

(b) A. taunts Kṛṣṇa for advising him to follow Karman, though Jñāna is higher.

(c) If Smārta duties (including the war for a Kṣatriya) were to be combined with ज्ञान for all seekers of Mokṣa, A.'s question is improper.

श्रीभगवानुवाच—

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

श्रीभगवानुवाच—लोकेऽस्मिन्निति । लोकेऽस्मिन् आख्यानानुष्ठाननपिहितानां त्रैवर्णिकानां द्विविधा द्विप्रकारा निष्ठा स्थितिरनुष्ठेयत्वात्पर्यं पुरा पूर्वं सर्गादौ प्रजा सृष्ट्वा तासामभ्युदयनिर्भेषमप्राप्तिमाधन वेदार्थसंप्रदायमाविष्कृत्वा प्रोक्ता मया सर्वेष्टेनेश्वरेण हेऽनघापप । तत्र का सा द्विविधा निष्ठेत्याह—तत्र ज्ञानयोगेन ज्ञानमेव योगस्तेन सांख्यानामात्मानाः भविष्यविवेकज्ञानवत्ता ब्रह्मचर्याधमादेव कृतसंन्यासानां वेदान्तविज्ञानमुनिश्चितार्थानां परमहंसपरिव्राजकानां ब्रह्मण्येवावस्थितानां निष्ठा प्रोक्ता, कर्मयोगेन कर्मैव योग कर्मयोगस्तेन कर्मयोगेन योगिना कर्मिणा निष्ठा प्रोक्तेत्यर्थः । यदि चैकेन पुरुषेणैकस्यै पुरुषार्थस्य ज्ञान कर्म च समुचित्यानुष्ठेय भगवतेऽमुक्तं ब्रह्ममाण वा गीतापु वेदेषु (meaning of पुरा) चोक्तं ब्रह्म-मिहार्जुनायोपसन्नाय प्रिदाय विशिष्टभिन्नपुरुषकर्तुं दे एव ज्ञानकर्मनिष्ठे भूयात् । यदि पुनरर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वयं भुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यन्येषां तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयता ब्रह्मामीति मतं भगवतः ब्रह्म्येत तदा रागद्वेषवानप्रमाणभूतो भगवान्स्थितः स्यात् । तथायुक्तम् । तस्मात्कयाऽपि युक्त्या न समुच्चयो ज्ञानकर्मणो । यदर्जुनेनोक्तं* कर्मणो ज्यायस्त्वं बुद्धेस्तस्य स्थितमनिराकरणात् । तस्याश्च ज्ञाननिष्ठायाः संन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वं, भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनाच्च*भगवत एवमेवानुम-तमिति गम्यते ॥ ३ ॥

मा च बन्धकारणे कर्मण्येव नियोजयतीति विषण्णमनसमर्जुनं कर्म नारभ इत्येव मन्वानमालङ्घ्याह भगवान्—न कर्मणामनारम्भादिति । अथ वा ज्ञानकर्म-निष्ठयोः परस्परविरोधादेवेन पुरुषेण युगपदनुष्ठातुमशक्यत्वे सतीतरेतरानपेक्षयोरेव पुरुषार्थहेतुत्वे प्राप्ते कर्मनिष्ठाया ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिहेतुत्वेन पुरुषार्थहेतुत्वं न स्वातन्त्र्येण, ज्ञाननिष्ठा तु कर्मनिष्ठोपायलब्धात्मिका सती स्वातन्त्र्येण पुरुषार्थहेतु-रन्यानपेक्षेत्येवमर्थं प्रदर्शयिष्यन्त्याह भगवान्—

न कर्मणामनारम्भादौ चकर्म्यं पुरपोऽश्नुते ।

न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

+ POA reads यदर्जुनेन गम्यते as a part of the introduction to v 4 We follow ASS

* POA and VVP drop च after भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनात्, but we think it is necessary

न कर्मणामिति । न कर्मणामनारम्भादप्रारम्भात्वमणा क्रियाणा यथादीनामिह जन्मनि जन्मान्तरे बाहुष्ठितानामुपात्तदुरिवक्ष्यहेतुत्वेन सत्त्वशुद्धिकारणानां तत्कारणत्वेन च ज्ञानोत्पत्तिद्वारेण ज्ञाननिष्ठाहेतुनाम् ।

“ ज्ञानमुत्पद्यते पुता क्षयात्पापस्य कर्मण ।

यथादशतलप्रस्थे पश्यत्यात्मानमात्मनि ॥ ” (MBh XII 204 8)

इत्यादिस्मरणादनारम्भादननुष्ठानाच्चैष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यता ज्ञान योगेन निष्ठां निष्क्रियामात्मस्वरूपेणैवावस्थानमिति यावत् पुरुषो नाश्रुते न प्राप्नोतीत्यर्थः । कर्मणामनारम्भाच्चैष्कर्म्यं नाश्रुत इति वचनात्तद्विपर्ययात्तेषामनारम्भाच्चैष्कर्म्यमश्रुत इति गम्यते । अस्मात्पुनः कारणत्कर्मणामनारम्भाच्चैष्कर्म्यं नाश्रुत इति । उच्यते, कर्मात्मनश्चैव नैष्कर्म्योपायत्वात् । न दुषायन्तरेणोपेयमाप्तेरस्ति । वसंबोणो पायस्य च नैष्कर्म्यलक्षणस्य ज्ञानयोगस्य द्युताविह च प्रतिपादनात् । क्षुतौ तावत्प्रकृतस्यामलौकस्य वेद्यस्य वेदनोपायत्वेन “ तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा निमिद्विषन्ति यथेन ” इत्यादिना (Br Upa IV 4 22) वसंबोणस्य ज्ञानयोगोपायस्य प्रतिपादितम् । इहापि न—

“ सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगत । ” (V 6)

“ योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये । ” (V 11)

“ यशो दात तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् । ” (XVIII 5)

इत्यादि प्रतिपाद्यमिष्यति । ननु च—“ अत्रय सर्वभूतेभ्यो दत्त्वा नैष्कर्म्यमानन्दे ” (MBh XIV 46 18) इत्यादौ वर्तव्यवसंसन्धासावपि नैष्कर्म्यप्राप्तिं दर्शयति लोके च कर्मणामनारम्भाच्चैष्कर्म्यमिति प्रसिद्धतरमतश्च नैष्कर्म्यमिति किं कर्मात्मनेणोत्पन्नमत्र आह—न च सन्यसनादेवेति । नापि सन्यसनादेव केवलान्कर्मपरित्यागमात्रादेव ज्ञानरहितमस्ति नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञानयोगेन निष्ठा समधिगम्यति न प्राप्नोति ॥ ४ ॥

अस्मात्पुनः कारणत्कर्मसम्प्राप्तमात्रादेव ज्ञानरहितमस्ति नैष्कर्म्यलक्षणा पुरुषो नाधिगच्छतीति हेत्वाकाङ्क्षायामाह —

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥

न इति । न हि यश्चात्क्षणमपि कालं जातु कदाचित्कश्चित्तिष्ठत्यकर्मकृतसत् । अस्मात्कार्यते हि यस्मादवशं यव अवततं यव सर्वं प्राणी प्रकृतिजैः प्रकृतितो जाते सत्त्वजस्तमोग्निगुणैः । अह इति वाक्यशेषो यतो वक्ष्यति—“ गुणैर्गो न विनात्यते ” इति (XIV 23) सांख्यानां पृथक्करणादज्ञानामेव हि कर्मयोगो न ज्ञानिनाम् । ज्ञानिना तु गुणैरचात्यमानानां स्वतश्चलनाभावात्कर्मयोगो नोपपद्यते । तथा च व्याख्यात वेदाविनाशितमित्यत्र (IL 21.) ॥ ५ ॥

यस्त्वनामज्ञश्चोदित कर्म नारभत इति तदसदेवेत्याह—

कर्मैन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान्विमूढा मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

यर्मेन्द्रियाणाति । यर्मेन्द्रियाणि हस्तानि सयम्य सहस्य य आस्ते तिष्ठति मनसा स्मरन्ति यानिन्द्रियार्थान्विमूढा मा विमूढान्तकरणो मिथ्याचारो मृपाचार पापानारः स उच्यते ॥ ६ ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मैन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥

यस्त्विति । यस्तु पुनः कमण्यधिकृतोऽज्ञो बुद्धोन्द्रियाणि मनसा नियम्याऽरभतेऽर्जुन कर्मैन्द्रियैर्वाक्पाण्यादिभिः । विमारभत इत्याह—कर्मयोगमसक्तः सन्त विशिष्यत इतरस्मान्मिथ्याचारात् ॥ ७ ॥

यत एवमग—

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः ॥ ८ ॥

नियतमिति । नियतं नित्यं वो यस्मिन्कमण्यधिकृतः फलस्य चाश्रुतं तज्जितं कर्म तत्कुरु त्वं हेऽर्जुन । यतः कर्म ज्यायोऽधिकतरं फलतो हि यस्मादकर्मणोऽकरणादनारम्भात् । यद्यपि शरीरयात्रा शरीरस्थितिरपि च ते तव न प्रसिध्येत्प्रसिद्धिं न गच्छेदकर्मणोऽकरणात् । अतो दृष्टं कर्माकर्मणोर्विरोधो लोके ॥ ८ ॥

यद्यप्युक्ते बन्धावस्थाकम न कतन्वमिति तदप्यसत्, यद्यम्—

यश्चार्थात्कर्मणाऽम्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ ९ ॥

यश्चापिति । यशो वै विष्णु इति (Tal. Sam. I. 7. 4) श्रुतयेऽहंश्वरस्तदर्थं यातिवते तद्यशस्यं वर्गं तस्मात्कर्मणाऽन्यत्रान्येन वमणा लोकोऽयमधिकृतं कमकृतकमबन्धनं कर्म बन्धनं यस्य सोऽयं कर्मबन्धना लोको न तु यश्चादितस्तदर्थं यशस्यं कम कौन्तेय मुक्तसङ्गं वमफलसङ्गवर्जितं सन्समाचर निवर्तय ॥ ९ ॥

इन्धाधिकृतेन कर्म कर्तव्यम्—

सह्यज्ञां प्रजा सृष्ट्वा पुरोयाच प्रजापतिः ।

जनेन प्रसन्निध्यध्वमेव वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥

सहेति । सह्यज्ञा यज्ञमहिनां प्रजास्रयो वर्णास्तां सृष्ट्वोत्पाद्य पुरा सर्गादा

सुवाचोक्तवान्प्रजापतिं प्रजायां सृष्टा, अनेन यत्नेन प्रसविष्यन् प्रसवो वृद्धि-
रुत्पत्तिस्तां कुरुष्वम् । एष यज्ञो यो शुष्मान्भवतु भवत्वित्येकामधुगिष्टानभिप्रेतान्कामा-
न्फलविशेषान्द्रोणीनाष्टवामधुक् ॥ १० ॥

यथेन्द्र—

देवान्भाययतानेन ते देवा भावयन्तु यः ।

परस्परं भाययन्तः श्रेय परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

देवानिति । देवानिन्द्रादान्भाययत वर्धयतानेन यत्नेन ते देवा भावयन्त्वाप्या-
यन्तु वृष्ट्यादिना यो शुष्मानेव परस्परमन्योन्य भावयन्त श्रेय परमपि मोक्ष-
लक्षणं ज्ञानप्राप्तिक्रमेणावाप्स्यथ स्वर्गं वा परं श्रेयोऽवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

किञ्च—

इष्टान्भोगानिह नो देवा वारयन्ते मनुभारिता ।

तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

इष्टान्भोगानिति । इष्टानभिप्रेतान्भोगानिह नो शुष्मभ्य देवा वारयन्ते वितरि-
ष्यन्ति क्षीपद्गुप्तादीन्पशुमाविता यैर्दत्तान्प्रदातोपिता इत्यर्थः । तैर्देवैर्दत्तान्भोगा-
नप्रदायादस्वानृष्यमपूतवेत्यर्थः, यैभ्यो देवेभ्यो यो भुङ्क्ते त्यदेवेन्द्रियाण्येव तर्पयति
स्तेन एव तरकर एव स देवादिस्वापहारी ॥ १२ ॥

ये पुन—

पञ्चशिष्टाशिन सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।

भुञ्जते ते त्वयं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

यथैति । देवयज्ञादीन्निर्वर्त्य तच्छिष्टमशनममृतास्वमशितुं शीलं येषां ते यत्
शिष्टाशिन सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः सर्वे पापैश्चुत्वादिपञ्चघ्नाकृतैः प्रमादकृता-
द्विषादिजनितैश्चान्यैः । ये स्वात्मभरयो भुञ्जते ते त्वयं पाप स्वयमपि पापा ये
पचन्ति पापा निर्वर्तयन्त्यात्मकारणादात्मदेतो ॥ १३ ॥

इतश्चाधिकृतेन कर्म कर्तव्यम् । अगचक्रप्रवृत्तिहेतुर्हि यमः । ययमिति उच्यते—

अज्ञाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भवः ।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

अज्ञाद्भवन्तीति । अज्ञादमुक्तालोहितरेत परिणतात्यत्यक्ष भवन्ति जायन्ते भूतानि,
पर्जन्याद्वृष्टेरन्नस्य सम्भवोऽन्नसम्भवः, यज्ञाद्भवति पर्जन्य —

‘ अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।

आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजा ’ ॥ इति स्मृतेः ।

यद्योऽपूर्वं स च यश्च कर्मसमुद्भवः कृत्विज्यजमानयोश्च व्यापारः कर्म तन् स मु-
द्भवो यस्य यशस्यापूर्वस्य स यश्च कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

तच्च—

‘कर्म ग्रहोद्भवं विद्धि ग्रहाक्षरसमुद्भवम् ।

तस्मात्सर्वगतं ग्रह नित्यं यज्ञो प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

कर्मैति । कर्म ग्रहोद्भवं ग्रह वेद स उद्भवः कारणं यस्य तत्कर्म ग्रहो-
द्भवं विद्धि आनीदि, ग्रह पुनर्वेदाख्यमक्षरसमुद्भवम्, अक्षरं ग्रह परमात्मा स-
मुद्भवो यस्य तदक्षरसमुद्भवं ग्रह वेद इत्यर्थः । यस्मात्साक्षात्परमात्माद्यादक्षरा-
स्पृष्टपनि आसवत्समुद्भूतं ग्रहं तस्मात्सर्वार्थप्रकाशकरवात्सर्वगतम् । सर्वगतमपि
सन्नित्यं सदा यद्यपिप्रधानत्वाग्रहे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।

अथायुरिन्द्रियारामो भोयः पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥

एवमिति । एवमित्यमीश्वरेण वेदयज्ञपूर्वकं जगच्चक्रं प्रवर्तितं नानुवर्तयतीह लोके
यः कर्मण्यधिकृतः सप्तपायुरथ पापमायुर्जीवनं यस्य सोऽष्टायुः पापजीवनं इति
यावत्, इन्द्रियाराम इन्द्रियैश्वर्यात् आरमणमाक्रीडा विषयेषु यस्य ॥ इन्द्रियारामो भोयः
वृथा हे पार्थ स जीवति । तस्मादज्ञेनाधिकृतेन कर्तव्यमेव कर्मैति प्रकरणार्थः ।
प्राणात्मज्ञाननिष्ठायोग्याप्राप्तेरतादृशेन कर्मयोगानुष्ठानमधिकृतेन अनात्मज्ञेन कर्त-
व्यमेवेत्येतत् ‘न कर्मणामनारम्भात्’ (III. 4) इत्यत आरभ्य ‘शरीरमात्राऽपि च ते न
प्रमिथ्येद्वर्मणः’ (III. 8) इत्येवमन्तेन प्रतिपाद्य ‘यथायत्नकर्मणोऽन्यत्र’ (III. 9) इत्या-
दिना ‘भोयः पार्थ स जीवति’ (III. 16) इत्येवमन्तेनापि ग्रन्थेन प्रासङ्गिकमधिकृतं
स्यानात्मविद् कर्मानुष्ठाने बहुकारणमुक्तं तदकरणे च दोषसर्वोत्तनं कृतम् ॥ १६ ॥

यद्यपि स्थिते किमेव प्रवर्तितं चक्रं सर्वेणानुवर्तनीयमाहोस्त्वित्पूर्वोक्तमर्मयोगानुष्ठानो-
पायप्राप्त्यामनात्मविद् आनयोगेनैव निष्ठायात्मविद्भिः साख्यैरनुष्ठेयामप्राप्तेनैवेत्येवमर्थ-
मर्जुनस्य प्रश्नादङ्गुष्ठं स्वयमेव वा शस्त्रार्थस्य विवेकप्रतिपत्त्यर्थमेतत् वै तस्मात्तन्
विदित्वा निवृत्तमिध्याशानां सन्तो ब्राह्मणा मिथ्याज्ञानवद्भिरत्ययं कर्तव्येभ्यः पुत्रै-
रणादिभ्यो ब्रूयाथायथ मिश्रार्थं शरीरवर्तितामात्रप्रयुक्तं चरन्ति, न तेषामात्मज्ञान-
निष्ठाभ्यतिरेकेणान्यत्कार्यमस्तीत्येव (Br Upa. III. 5. 1) श्रुत्यर्थमिह गीताशास्त्रे
प्रतिपिपादयिषितमाविष्कुर्वन्नाह भगवान्—

यस्त्वाभरतिरेव स्यादामृतस्य भानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

यस्तिष्ठति । यस्तु साख्य आत्मज्ञाननिष्ठ आत्मनिरात्मन्येव रतिर्न विषयेषु

वरय ॥ आत्मरतिरेव स्यादभवेदात्मतुल्यश्चाऽऽत्मनैव तृप्तो नाररसादिना मानवो
मनुष्य सन्यास्यत्मन्येव च सतुष्ट । सतोषो हि बाह्यार्थलाभे स्वस्थ भवति
तमनपेक्ष्यात्मन्येव न सतुष्ट भवतो नीततृष्ण इत्येतत् । य ईदृश आत्मपितृत्वं
मायं करणीय न विद्यते नास्तित्यर्थ ॥ १७ ॥

किंच—

नैव तस्य कृतेनार्यो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय ॥ १८ ॥

नैवेति । नैव तस्य परमात्मरते कृतेन कर्मणोऽर्थ प्रयोजनमस्ति । अस्तु
तत्कृतेनाकारणेन प्रत्यवायाण्योऽन्तर्धो नाकृतनेहे लोके कश्चन कश्चिदपि प्रपन्नाय
प्राप्तिकूप आत्महानिरक्षणो वा नैवास्ति । न चास्य सर्वभूतेषु मत्स्यादिस्वावरान्तेषु
भूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय प्रयोजनानिमित्तक्रियासाध्यो व्यपाश्रयो व्यपाश्रयणम् ।
कश्चिद्भूताविशेषमाश्रित्य न साध्य कश्चिदर्थोऽस्ति । येन तदर्थं क्रियाऽनुष्ठेया स्यात् ।
न त्वमेतस्मिन्सर्वतः सप्तुतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तसे ॥ १८ ॥

यत् एवम्—

तस्मादसक्त सतत कार्यं कर्म समाधर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरय ॥ १९ ॥

तस्मादिति । तस्मादसक्त सङ्गयजित सतत सर्वदा कार्यं कर्तव्यं नित्यं
समानर निर्वर्तय । असक्तो हि यस्मात्समानरशीश्वरार्थं कर्म कुर्वपरं मोक्षमाप्नोति
पूरय सत्प्रशुद्धिद्वारेणेत्यर्थ ॥ १९ ॥

परमाश्रय—

कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसग्रहमेवापि सपश्यन्कर्तुमर्हति ॥ २० ॥

कर्मणैवेति । कर्मणैव हि यस्मात्पूर्वं क्षत्रिया विद्वांस ससिद्धिं मोक्षं गन्तु-
मास्थिता प्रवृत्ता जनकादयो जनकाश्रयपतिप्रभृतयः । यदि ते प्राप्तसम्यग्दर्शनास्ततो
लोकसाग्रहार्थं प्रारब्धकर्मत्वात्तज्ज्वाला सहेवासन्त्यस्त्रैव कर्मसिद्धिमास्थिता इत्यर्थः ।
अथाप्राप्तसम्यग्दर्शना जनवादयस्तदा कर्मणा सत्प्रशुद्धिसाधनभूतेन क्रमेण ।
ससिद्धिमास्थिता इति व्याख्येयः श्लोकः । अथ मन्यते पूर्वं अपि जनकादिभि-
रप्यजानन्निरेव वर्तव्यं कर्म कृत तावता नावश्यमन्येन कर्तव्यं
कृतार्थेनेति तथापि प्रारब्धकर्मायत्तस्त्व लोकसग्रहमेवापि
स्तिनिवारणं जगत्सग्रहमेवापि प्रयोजनं सपश्यन्कर्तुमर्हति ॥ २० ॥

लोकमग्रह क वतुमहति वथ चेतुच्यते—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यः प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

यद्यदिति । यद्यत्कर्माचरति तेषु तेषु श्रेष्ठ प्रधानस्तदेव कर्माचरतीतरोन्यो जनस्तदनुगतः । किं च स श्रेष्ठो यत्प्रमाणं कुरुते लौकिक वैदिक वा लोकस्तदनुवर्तते तदेव प्रमाणं करोतीत्यर्थः ॥ २१ ॥

यद्यत्र ते लोकमग्रहवर्गन्यनाथा विप्रतिपत्तिस्तर्हि मा किं न पश्यसि—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नानासमवासाध्य वर्तते एव च कर्मणि ॥ २२ ॥

न म इति । न मे मम पार्थ नास्ति न विपत्ते कर्तव्यं त्रिष्वपि लोकेषु किञ्चन किञ्चिदपि । कस्माद्भानवासमप्राप्तमवाप्तस्य प्रापणाय तथापि वर्ग एव च कर्मण्यहम् ॥ २२ ॥

यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्व्रितः ।

मम धर्मानुवर्तन्ते मनुष्या पार्थ सर्वदा ॥ २३ ॥

यदि पुनरहं न वर्तेयं जातु वदन्ति कर्मण्यतद्रितोऽमलसः सन्मम श्रेष्ठस्य सतो वर्त्म मागमनुवर्तन्ते मनुष्या हे पार्थ सर्वदा सर्वप्रकारैः ॥ २३ ॥

तथा च को दातृ इत्याह—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।

सकरस्य च वर्ता स्यामुपहन्यामिमा प्रजा ॥ २४ ॥

उदिति । उत्सीदेयुरिमेनश्वेयुरिमे सर्वे लोका लोकस्थितिनिमित्तस्य कर्मणोऽभावात् न कुर्यां कर्म चेदहम् । किञ्च सकरस्य च वर्ता स्याम् । तेन कारणेनोपहन्यामिमा प्रजा प्रजानामनुग्रहाय प्रवृत्त उपहतिमुपहननं कुर्यामित्यर्थः । ममेश्वरस्यानुरूपमापद्ये ॥ २४ ॥

यदि पुनरहमिव त्वं कृताथबुद्धिरामविद्वन्यो वा तस्याप्यात्मन कतव्याभावेऽपि परानुग्रह एव वर्तव्य इति—

सक्ता कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।

कुर्याद्विद्वान्मयाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसमग्रम् ॥ २५ ॥

सक्ता इति । सक्ता कर्मण्यस्य वमनं यत् मम आविष्टतानि केचिद्विशसो यथा कुर्वन्ति भारत, कुर्याद्विद्वानामविष्टयाऽमक्तं सन् । तद्वत्किमर्थं करोति तत्तत्पुत्रिणीषु वतुनिच्छुर्लोकसमग्रम् ॥ २५ ॥

एव लोकमग्रह चिबीर्षेन मयात्मविद कृतव्यमस्त्यन्वरय वा लोकमग्रह मुक्त्वा ।
ततस्तस्यात्मविद इदमुपदिश्यते—

न बुद्धिभेद जनयेदज्ञाना कर्मसङ्गिनाम् ।

ओषयेत्सर्गकर्माणि विद्वान्युक्त समाचरन् ॥ २६ ॥

नेति । बुद्धेर्भेदो मयेद वर्तव्य भोक्तव्य चास्य कर्मण फलमिति निश्चितस्याप्या
बुद्धेर्भेदेन चालन बुद्धिभेदस्त न जनयेदज्ञानाभिविवेकिना कर्मसङ्गिना यमं
ण्यासक्तानामासङ्गवताम् । किन्तु कुर्याज्जोषयेत्कारयेत्स्वर्गकर्माणि विद्वान्त्वय तदेवावि-
दुषा कर्म युक्तोऽभियुक्त समाचरन् ॥ २६ ॥

अविद्वानश्च कथं कर्मसु सज्जत इत्याह—

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहकारिमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृते प्रकृति प्रधान तत्त्वरजस्तमसा गुणाना साम्यावस्था तस्या
प्रकृतेर्गुणैर्विकारै कार्यवरणरूपै क्रियमाणानि कर्माणि लौकिकानि शास्त्रीयाणि च
सर्वश सर्वप्रकारैरहकारविमूढात्मा कार्यकरणसचात्तात्मप्रत्ययोऽहकाररतेन विविध
नानाविध मूढ आत्मान्त करण यस्य सोऽय कार्यकरणधर्मो कार्यकरणाभिमान्य-
विद्यया कर्माण्यामनि मन्यमानस्तत्तत्कर्माणामह कर्तेति मन्यते ॥ २७ ॥

य पुनर्विद्वान्—

तत्त्वविदु महाबाहो गुणकर्मविभागयो ।

गुणा गुणेषु यतस्त इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

तत्त्वविदिति । तत्त्वविदु महाबाहो यस्य तत्त्वविद गुणकर्मविभागयोर्गुणविभागस्य
कर्मविभागस्य च तत्त्वविदित्वं । गुणा करणात्मका गुणेषु विषयात्मकेषु यतन्ते
नारमेति मत्वा न सज्जते सक्ति न करोति ॥ २८ ॥

ये पुन—

प्रकृतेर्गुणसंमूढा सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नविदश्च विचालयेत् ॥ २९ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृतेर्गुणै सम्यग्मूढा समोहिता, रान्त सज्जन्ते गुणाना कमसु
गुणकर्मसु वय कर्म कुर्म फलायेति, तान्कर्मसङ्गिनोऽकृत्स्नविद कर्मफलमात्रदर्शिना
मन्दान्मन्दप्रज्ञान्कृत्स्नविदात्मवित्स्वय न विचालयेद बुद्धिभेदवरणमेव चालन तत्र
कुर्यादित्यर्थ ॥ २९ ॥

कथं पुन कर्मण्यभिज्ञेनाज्ञेन सुसुक्ष्मा कर्म कर्तव्यमित्युच्यते—

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥ ३० ॥

मयाति । मयि बासुदेवे परमेश्वरे सर्वशे सर्वां मानि सर्वाणि कर्माणि तन्मस्य निक्षिप्याध्यात्मचेतसा विवेकबुद्ध्याह कर्तेश्वराय मृत्यवत्करोमीत्यनया बुद्ध्या । किंच निराशीस्त्यक्ताशीर्निर्ममो ममभावश्च निर्गतो यस्य तव स त्व निममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरो विगतसतापो विगतशोक सन्नित्यर्थः ॥ ३० ॥

येदेतन्मतं कर्म कर्तव्यमिति सप्रमाणमुक्तं तत्तथा—

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवा ।

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥ ३१ ॥

ये म इति । ये मे मदीयमिदं मतमनुतिष्ठन्त्यनुवर्तन्ते मानवा मनुष्या श्रद्धा-
वन्त श्रद्धावाना अनसूयन्तोऽसूया च मयि परमगुरौ* बासुदेवेऽकुर्वन्तो मुच्यन्ते
तेऽप्येवभूता कर्मभिर्धर्माधर्मादयै ॥ ३१ ॥

ये त्वेतदभ्यसूयन्तो मानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥ ३२ ॥

ये विद्धि । ये तु तद्विपरीता एतन्मतं मतमभ्यसूयन्तो निन्दन्त मानुतिष्ठन्ति
नानुवर्तन्ते मे मतं सर्वेषु शानेषु विविध भूदास्ते, सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टात्राश
गतानचेतसोऽविवेकिनः ॥ ३२ ॥

कस्मात्पुनः कारणाद्यदीयं मतं मानुतिष्ठति परममननुतिष्ठन्ति स्वधर्मं च
नानुवर्तन्ते, त्वत्प्रतिकूला कथं न विभ्यति त्वच्छासनातिक्रमदोषाद्, तत्राह—

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

सदृशमिति । सदृशमनुरूपं चेष्टते चेष्टा करोति कस्य स्वस्या स्वकीयायां
प्रकृतेः प्रकृतिर्नाम पूर्वकृतधर्माधर्मादिसत्कारो वर्तमानजन्मादावभिव्यक्तः
सा प्रकृतिस्तस्याः सदृशमेव सर्वो जन्तुर्ज्ञानवानपि किं पुनर्मुखः । तस्मात्प्रकृतिं यान्ति
भूतानि निग्रहः किं करिष्यति मम वान्यस्य वा ॥ ३३ ॥

यदि सर्वो जन्तुरात्मनः प्रकृतिसदृशमेव चेष्टते न च प्रकृतिशून्यः कश्चिदस्ति
ततः पुरुषकारस्य विषयानुपपत्तेः शास्त्रानर्थस्वप्राप्ताविदमुच्यते—

* POA and VPP read परमगुरौ ASS reads गुरौ

× POA and VPP read वस्य ASS reads वस्या

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थं रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३४ ॥

इन्द्रियस्येति । इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थं सर्वेन्द्रियाणामर्थं शब्दादिविषय इष्टे रागोऽ-
निष्टे द्वेष इत्येव प्रतीन्द्रियार्थं रागद्वेषाववश्यमावितौ । तत्राप्यपुरुषकारस्य शास्त्रार्थस्य
च विषय उच्यते । शास्त्रार्थं प्रकृतं पूर्वमेव रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । या हि
पुरुषस्य प्रकृतिः सा रागद्वेषपुरस्सरैव स्वकार्यं पुरुषं प्रवर्तयति तदा स्वधर्मपरित्याग-
परधर्मानुष्ठानं च भवति । यदा पुनरागद्वेषौ तत्प्रतिपक्षेण नियमयति तदा शास्त्रदृष्टिरेव
पुरुषो भवति न प्रकृतिवशः । तस्मात्तयो रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । यतरतौ ह्यस्य
पुरुषस्य परिपन्थिनौ भयोमागंस्य विप्रवर्तारौ तत्कराविव पथीत्यर्थः ॥ ३४ ॥

तत्र रागद्वेषप्रयुक्तो मन्वते शास्त्रार्थमप्यन्यथा परधर्मोऽपि धर्मत्वाद्गुण्ये-
ष्येति तदसत्—

भेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मे निधनं भेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३५ ॥

भेयानिति । भेयान्प्रशस्यतर स्वो धर्मं स्वधर्मो विगुणोऽपि विगुणगुणोऽप्यनुधी-
यमान परधर्मात्स्वनुष्ठितात्साद्गुण्येन संपादितादपि, स्वधर्मे स्थितस्य निधनं मरण-
मपि भेयः परधर्मे स्थितस्य जीवितात्, कर्मात्परधर्मो भयावहः, मरकादिवक्ष्य-
भयमावहति यतः ॥ ३५ ॥

यद्यप्यनर्थमूलं ध्यायतो विपमानुसं हति (II 62) रागद्वेषौ ह्यस्य
परिपन्थिनाविति (III 34) चोक्तं विक्षिप्तमनवधारितं च तदुक्तं तत्तक्षितं निक्षितं
चैवमेवेति शान्तिनिष्पन्नं ज्ञानं उवाच ज्ञाते हि तस्मिन्तदुच्छेद्याय यत्नं कुर्यामिति—

अर्जुन उवाच—

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं वरति पूरयः ।

अनिच्छन्नपि धार्म्येन बलादियं नियोजितः ॥ ३६ ॥

अथेति । अथ केन हेतुभूतं प्रयुक्तं, सम्प्राप्येव धृत्योऽयं पापं कर्म वरत्या-
चरति पूरयः पुरुष स्वयमानिच्छन्नपि हे धार्म्येन शक्तिबुद्धिबल-बलादियं नियोजितो
रागेवेत्युक्तो दृष्टान्तः ॥ ३६ ॥

गृणु त्वं तं वैरिणं सर्वनिर्धकरं यं त्वं वृच्छसि इति—

श्रीभगवानुवाच

“ ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशस्य म्रियः ।

वैराग्यस्याय मोक्षस्य पण्यो मयः शतीकृता ॥ ”

देशवादिषट्कं यस्मिन्वासुदेवे नित्यमप्रतिबद्धत्वेन सामरस्येन च वर्तते ।

“ उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामार्षति गतिम् ।

वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥ ”

उत्पत्त्यादिविषयं च विज्ञानं यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।* '

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । काम एष सर्वलोकशत्रुर्यत्किमिच्छा सर्वानर्थप्राप्तिं प्राणिनां स एष कामः प्रतिवृत्तं केनचित्क्रोधधत्वेन परिणमते । अतः क्रोधोऽप्येष एव । रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुणः स समुद्भवो यस्य स कामो रजो गुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भवः । कामो बुद्धभूतो रजः प्रवर्तयन्पुरुषं प्रवर्तयति । कृष्णया ह्यहवारित इति दुःखिना रजकार्ये सेवादौ प्रवृत्तानां प्रलापः श्रूयते । महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तुः पापं करोति । अतो विद्ध्येन काममिह संसारं वैरिणम् ॥ ३७ ॥

कथं वैरीति दृष्टान्ते* प्रत्यावयति—

धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

धूमेनेति । धूमेन सहजेनाव्रियते वह्निः प्रकाशात्मकोऽप्रकोशात्मकेन यथा वादर्शो मलेन च यथोल्बेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत आच्छादितो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

किं पुनस्तदिदं शब्दवाच्यं यत्कामेनावृतमित्युच्यते—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृतमिति । आवृतमेतेन ज्ञानं ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । ज्ञानी हि जानात्य-
नेनाहमनर्थं प्रयुक्तं पूर्वमेवेति X । दुःखी च भवति नित्यमेव । अतोऽसौ
ज्ञानिनो नित्यवैरी ॥ इति मूलस्य । स हि कामः कृष्णकाले मित्रमिव पश्यस्तत्कार्यं

* The explanation of ' भगवान् ' is printed in POA and VPP after the verse (37) But as it has to do only with the word भगवान् not print it as done in ASS. It seems to be an interpolation.

X POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति POA has अतः before दुःखी

दुःखे प्राप्ते जानाति तृणयाह तु सित्वमापादित इति न पूर्वमेवातो शान्तिं पृथ
नित्यैरी । विरूपेण कामरूपेण काम इत्येव रूपमस्येति कामरूपत्वेन दुष्पूरण
दुःखेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तोनानलेन नास्याऽप्यभिर्विद्यत इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठान पुन कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी सर्वस्येत्यपेक्षायामाह शान्ते
हि शत्रोरधिष्ठाने मुखेन शत्रुनिबर्हणं कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्मोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीनि । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरि-
न्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविध मोहयत्येष कामो ज्ञानमावृत्याच्छाप देहिन
शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहिह्येन ज्ञानविज्ञाननाशम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्वं नियम्य बन्धीकृत्य भरतर्षभ पाप्मानं
पापाचार काम प्रणादिहि परित्यज, एन प्रकृता वैरिण ज्ञानविज्ञाननाशन ज्ञान
शास्त्रत आचार्यतश्चात्मादीनामवबोध, निश्चान विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयो
श्रेय प्राप्तिहेत्वोर्नाशनं प्रजहिह्यात्मन परित्यजेत्यर्थ ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य काम शत्रुं जहिहीत्युक्तं तत्र विमाश्रय काम जज्ञा
दित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु स ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देह स्थूल बाह्य परिच्छिन्न नापेक्ष्य
सीक्ष्यान्तरस्थस्त्वग्मापित्वावपक्ष्ण पराणि प्रकृष्टान्याहु पण्डिता । तथेन्द्रियेभ्य परं
मनः सखल्पविकल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निष्क्यामिका । तथा य
सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो य देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयेषुक्तं कामो ज्ञानावरण
द्वारेण मोहयतीत्युक्तं स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा* ॥ ४२ ॥

एव बुद्धे परं बुद्ध्या सस्तभ्यात्मानमात्मना ।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासक्या+ भीष्मप-

* POA and VPP read पर आत्मा

+ Ibid-वैयासिक्याम्

देश्यादिपटक यस्मिन्वासुदेवे नित्यमप्रतिबद्धत्वेन सामरत्येन च वर्तत ।

“ उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।

वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥ ”

उत्पत्त्यादिविषयं च विज्ञानं यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।*

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भव ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । काम एष सर्वलोकशत्रुर्यज्ञमिच्छा सर्वानर्थप्राप्तिं प्राणिनां स एष कामः प्रतिहृतः केनचिच्छोधत्वेन परिणमते । अतः क्रोधोऽप्येव एव । रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुणः स समुद्भवो यस्य स कामो रजोगुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भवः । कामाः शुद्धभूतो रजः प्रवर्तय-पुरुषः प्रवर्तयति । कृष्णया द्वाहकारित इति दुःखिनां रजकार्यं सेवादी प्रवृत्तानां प्रलापः भवति । महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तु पापं करोति । अतो विद्ध्येन काममिह ससारे वैरिणम् ॥ ३७ ॥

यः वैरातिं दृष्टान्ते प्रत्यापयति—

भूमेनामियते बहिर्यथादशो मलेन च ।

यथोत्वेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

भूमेनेति । भूमेन सहननामियते बहिः प्रकाशमवरोऽप्रकाशमलेन यथा बादशो मलेन च यथोत्वेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत आच्छादितो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

किं पुनस्तदिदं शब्दवाच्यं यत्कामेनावृतमित्युच्यते—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।

कामरूपेण कीन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृतमिति । आवृतमेतेन ज्ञानं ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । ज्ञानी हि जानात्य-मेनाहमनर्थं प्रयुक्तं पूर्वमेवेति X । दुःखी च भवति नित्यमेव । अतोऽसौ ज्ञानिना नित्यवैरी न तु भूर्ध्वत्वं । स हि कामः कृष्णाबाले मित्रमिव परस्वस्तकार्यं

• The explanation of ‘ भगवान् ’ is printed in POA and VPP after the verse (37) But as it has to do only with the word भगवान् we print it as done in ASS It seems to be an interpolation.

X POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति POA has अतः before दुःखी

दु खे प्राप्ते जानाति तृष्णबाह दु सित्वमापादित इति न पूर्वमेवातो शानिन एव नित्यवैरी । विरूपेण कामरूपेण काम इच्छैव रूपमस्येति वामरूपस्तेन दुष्पूरेण दुःखेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तेनानलेन नारयाळ पर्याप्तिर्विचन इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठान पुन कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी सर्वस्येत्यपेक्षायामाह शते हि शत्रोरधिष्ठाने मुखेन अनुनिवर्णं कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चास्य कामस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरिन्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविध मोहयत्येष कामो ज्ञानमावृत्याच्छाद्य देहिन शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहिह्येन ज्ञानविज्ञाननाशम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्वं नियम्य वशीकृत्य भरतर्षभ पाप्मानं पापाचार काम प्रजादिहि परित्यज, एन प्रकृत वैरिण ज्ञानविज्ञाननाशन ज्ञान शास्त्रत आनार्यतश्चात्मादीनामवबोध, विज्ञान विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयो श्रेयःप्राप्तिहेत्वोर्नाशनं प्रजहिह्यात्मन परित्यजेत्यर्थ ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य वाम शत्रुं जहिहीत्युक्तं तत्र किमाश्रय काम जप्ता दित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु स ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणाति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देह स्थूल वायु परिच्छिन्न चापिह्य सौक्ष्म्यान्तरस्थत्वान्यापित्वाद्यपिह्य पराणि प्रकृष्टान्याहु पण्डिता । तथेन्द्रियेभ्य परं मनः सकल्पविवल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निश्चयात्मिका । तथा य सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो य देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयैर्युक्त कामो ज्ञानावरण द्वारेण मोहयतीत्युक्तं स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा* ॥ ४२ ॥

एव बुद्धे परं बुद्ध्या संस्तभ्याह्मानमात्मना ।

जदि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीता सप्तसाहस्र्या सहितार्था वैयासक्या+ भीष्मप-

* POA and VPP read पर आत्मा

+ Ibid-वैयासिक्याम्

वर्षणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम
तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

एवमिति । एवं बुद्धेः परमात्मानं बुद्ध्वा शत्वा संस्तम्य सम्यक्स्तम्भनं कृत्वा
स्वेनैवात्मना संस्कृतेन मनसा सम्भवसमाधायेत्यर्थः । जज्ञेनं शत्रुं हे महाबाहो कामरूपं
दुरासदं दुःखेनासद आसादनं प्राप्तिर्यस्य तं दुरासदं दुर्विज्ञेयानेकविशेषमिति ॥ ४३ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये कर्मप्रशंसायोगो
नाम तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

अथ चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच—

यौऽयं योगोऽध्यायद्वयेनोक्तो ज्ञाननिष्ठाऽलक्षणः स संन्यासः कर्मयोगोपायो
यस्मिन्वेदार्थः परिसमाप्तः प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च, गीतासु च सर्वाः
स्वयमेव योगो विवक्षितो भगवत्तातः परिसमाप्तं वेदार्थं सम्यागस्तं वंशक-
धनेन स्तौति श्रीभगवान्—

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमन्ययम् ।

विवस्वान्मनवे प्राह मनुर्दिक्षाकवेऽग्रवीत् ॥ १ ॥

इममध्यायद्वयेनोक्त योगं विवस्वत आदित्याय सर्गादौ प्रोक्तवानहं जगत्परिपाल-
यितृणां क्षत्रियाणां ब्रह्मभानाव । तेन योगनलेन युक्तः स तथा मन्यन्ति ब्रह्म परि-
रक्षितम् । अक्षक्षणे परिपालिते* जगत्परिपालयितुमलम् । अव्ययमम्यफलत्वाद् । न इत्य-
योगस्य× सम्मगदंशननिष्ठाऽलक्षणस्य मोक्षार्थं फलं व्योति । स च विवस्वान्मनवे
प्राह मनुर्दिक्षाकवे स्वपुत्रायादिराज्यान्निवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

॥ कालेनेह महता योगो नष्टः परंपरा ॥ २ ॥

एवमिति । एवं क्षत्रियपरम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो राजानश्च स ऋषयश्च राजर्षयो
विदुरिर्न योगम् । स योगः कालेनेह महता दीर्घेण गतो विच्छिन्नतुल्यप्रदायः । संवृत्तौ हे
परंतप, आत्मनो विपक्षभूताः परा- उच्यन्ते तांश्चोर्वतेजोगभस्तिभिर्भानुरिव तापयतीति
परंतपः शत्रुतापन इत्यर्थः ॥ २ ॥

दुर्वलानजितेन्द्रियान्प्राप्य नष्ट योगमिममुपलब्धं लोकं चापुस्त्रार्थतपन्निभम्—

स एवायं मया तेऽयं योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

* POA drops "परिपालिते जगत्."

× ASS drops "योगस्य" which is necessary.

+ ASS reads परो.

स एवायमिति । स एवाय मया ते तुम्हमवेदानीं योग. प्रोक्त पुरातन,
भक्तोऽसि मे सखा चासीति । रहस्य हि यस्मादेतदुत्तम योगो ज्ञानमित्यर्थ ॥ ३ ॥

भगवता विप्रतिषिद्धमुक्तमिति मा भूत्स्यच्चिदबुद्धिरिति परिहारार्थं चोप
मिव कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

अपर भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।

कथमेतद्विजानीया त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

अपरमिति । अपरमवांश्वसुदेवगृहे भवतो जन्म पर पूर्वं सर्गादौ जन्मोत्पत्ति-
विवस्वत आदित्यस्य तत्त्वयमेतद्विजानीयामविरुद्धार्थनया यत्त्वमेशादौ प्रोक्तवानिम
योग स एव त्वमिदानीं मया प्रोक्तवानसीति ॥ ४ ॥

या वासुदेवेऽनीश्वरामर्बहादृक्षा मूर्खाणां तां परिहरन्धीमगवानुवाच यदर्थो
राजुनस्य प्रश्न—

श्री भगवानुवाच—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।

तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

बहूनीति । बहूनि मे मम व्यतीतान्यनिकान्तानि जन्मानि तव च हेऽर्जुन
तान्यहं वेद जाने सर्वाणि न त्वं वेत्थ जानीषे धर्मधर्मादिप्रतिबद्धज्ञानशक्तित्वात् ।
अहं पुनर्नित्यबुद्धमुक्तस्वभावत्वादनवरणज्ञानशक्तिरिति वेदाह हे परतप ॥ ५ ॥

कथं तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माभावेऽपि जन्मेत्युच्यते—

अज्ञोऽपि सन्नज्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्याममायया ॥ ६ ॥

अज्ञोऽपीति । अज्ञोऽपि जगद्गतोऽपि सत्तयाऽव्ययात्माहीणज्ञानशक्तिस्व-
भावोऽपि सत्तया भूतानां ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानामीश्वर ईश्वरशालोऽपि सन् प्रकृतिं
स्यां मम वैष्णवीं मायां त्रिगुणाभिका यत्वा वशे सर्वं जगद्गतेते यथा मोहित
सत्त्वमात्मानं वासुदेव ॥ जानाति तां प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय वशीकृत्य संभवामि
देहवानिव भवामि जात हूयाममाययात्मनो मायया न परमार्थतो लोकवत् ॥ ६ ॥

तथ जन्म वदा किमर्थं चेत्युच्यते—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

यदेति । यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्हानिर्वर्णाश्रमादिरुक्षणस्य प्राणिनाम्
भ्युदयनिधेयसत्साधनस्य भवति भारत, अभ्युत्थानशुद्धमनोऽधर्मस्य तदात्मानं सज्जाम्यह
मायया ॥ ७ ॥

किमर्थम्—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृतम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

परित्राणायेति । परित्राणाय परितृष्णाय साधूनां सन्मार्गस्थानां विनाशाय च
दुष्कृता पापकारिणाम् । किं च धर्मसंस्थापनार्थाय धर्मस्य सत्प्रस्थापनं धर्मसंस्थापन
तदर्थं संभवामि युगे युगे प्रतियुगम् ॥ ८ ॥

तद्—

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन । ९ ॥

जन्मेति । जन्म मापारूपः, धर्मं च साधुपरित्राणादि, मे भग्नं दिव्यमप्राकृतमैश्वर-
मेव यथोक्तं यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावश्यकत्वा देहमपि पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नैति
न प्राप्नोति मामेत्यागच्छति स मुच्यते हेऽर्जुन ॥ ९ ॥

नैव मोक्षमार्गं हृदानीं प्रवृत्तं किं तर्हि पूर्वमपि—

वीतरागभयक्रोधा मन्मथा मामुपाश्रिताः ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

वीतरागेति । वीतरागभयक्रोधा रागश्च भयं च क्रोदश्च बीता विपता येभ्यस्ते
वीतरागभयक्रोधा मन्मथा ऋक्षनिदं ईश्वराभेददक्षिणो मामेव परमेश्वरमुपाश्रिता केवल-
ज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः । बहवोऽनेके ज्ञानतपसा ज्ञानमेव च परमात्मविषयं तपस्तेन ज्ञान-
तपसा पूता परा शुद्धिं गताः सन्तो मद्भावमीश्वरभारवं मोक्षमागता सन्तुप्राप्ताः ।
इतरतापोनिरपेक्षज्ञाननिष्ठा इत्यस्य लिङ्गं ज्ञानतपसेति विशेषणम् ॥ १० ॥

तत्र तर्हि रागद्वेषौ स्तः, येन कैष्पक्षिदेवात्मभावः प्रपच्छसि न सर्वेभ्यः इत्युच्यते—

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते भनूप्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

ये यथेति । ये यथा येन प्रकारेण येन प्रयोजनेन यत्फलार्थितया मां प्रपद्यन्ते
तास्तथैव तत्फलदानेन भजाम्यनुगृह्णाम्यहमित्येतत् । तेषां मोक्षं प्रत्यनर्थात्त्वात् ।
न हेतुस्य मुमुक्षुत्व फलार्थित्वं च शुणपत्सम्भवति । अतो ये फलार्थिनस्तान्फल-
प्रदानेन । ये यथोक्तकारिणस्त्वफलार्थिनो मुमुक्षुवश्च ताञ्ज्ञानप्रदानेन, ये ज्ञानिनः
संन्यासिनो मुमुक्षुवश्च तान्योक्षप्रदानेन, तथावार्तानार्तिहरणेनेत्येवं यथा प्रपद्यन्ते ये

तास्तथैव भजामीत्यर्थः । न पुनः रागद्वेषनिमित्त मोहनिमित्त वा कचिद्भजामि । सर्वथापि सर्वावस्थस्य ममेश्वरस्य वर्त्म मार्यमनुवर्तन्ते मनुष्याः । यत्फलार्थितया यस्मिन्कर्मण्यधिकृता ये प्रवर्तन्ते ते मनुष्या अत्र उच्यन्ते हे पार्थ सर्वदा सर्वप्रकारे ॥ ११ ॥

यदि तवेश्वरस्य रागादिदोषाभावात्सर्वप्राणिष्वनुजिष्टाया तुल्याया सर्वफलप्रदान समर्थे च स्वयि सति वासुदेवः सर्वमिति (VII 19) ज्ञानेनैव मुमुक्षुः सन्त कस्मात्स्वामेव सर्वे न प्रतिपद्यन्त ज्ञानं शृणु तत्र, कारणम्—

काङ्क्षन्तः कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥

काङ्क्षन्त इति । काङ्क्षन्तोऽर्माप्सन्त यमणा सिद्धिं कलनिष्पत्तिं प्रार्थयन्तो यजन्त इहार्त्तिलोके देवता इन्द्राग्न्याद्या “अथ योऽन्या देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम्” इति श्रुते (Br Upa. 1 4 40) । तेषां हि भिन्नदेवतायाजिता फलाकाङ्क्षिणा क्षिप्रं शीघ्रं हि यस्माद्मानुषे लोके, मनुष्यलोके हि शास्त्राधिकारः । क्षिप्रं हि मानुषे लोक इति विशेषणादन्येष्वपि कर्मफलमिदं दर्शयति भगवान् । मानुषे लोके वर्णाश्रमादिकर्माणीति* शेषः, तेषां वर्णाश्रमाद्यधिकारिकमंगल फलसिद्धिः क्षिप्रं भवति कर्मजा कर्मणो जाता ॥ १२ ॥

मानुष एव लोके वर्णाश्रमादिकर्माधिकारो नान्येषु लोकेष्विति नियमः विनिमित्त इति, अथवा वर्णाश्रमादिप्रविभागेपेता मनुष्या मम वर्त्मानुवर्तन्ते सर्वदा इत्युक्तं कस्मात्पुनः कारणान्नियमेन तत्रैव वर्त्मानुवर्तन्ते नान्यत्वेत्युच्यते—

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥

चातुर्वर्ण्यमिति । चातुर्वर्ण्यं चत्वार एव वर्णाश्चातुर्वर्ण्यं ममेश्वरेणमृष्टमुत्पादित “ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्” (RV X. 10 12) इत्यादिसृष्टेः, गुणवर्ण-विभागसो गुणविभागश्च कर्मविभागश्च गुणा सत्त्वरजस्तमामि । तत्र सात्त्विकस्य सत्त्वप्रधानस्य ब्राह्मणस्य क्षत्रियो दमस्तस्य इत्यादीनि कर्माणि (XVIII 42) । तत्त्वोपसर्जनरज प्रधानस्य क्षत्रियस्य शौर्येण प्रभृतीनि कर्माणि (XVIII 43) । तमोपसर्जनरज प्रधानस्य वैश्यस्य कृष्यादीनि कर्माणि (XVIII 44) । रजो-उपसर्जनतमः प्रधानस्य शूद्रस्य शुभ्रैव कर्मैव (XVIII 44) गुणकर्मविभागश्चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टमित्यर्थः । तच्चेद चातुर्वर्ण्यं नान्येषु लोकेष्वतो मानुषे लोक

इति विशेषणम् । हन्त तर्हि चातुर्वर्ण्यसंघादे वर्मण कर्तृत्वात्तत्फलेन युज्यसेऽतो न त्वं नित्यमुक्तो नित्येद्वर इति । उच्यते । यद्यपि मायासम्बन्धकारण तस्य वर्मण कर्तारमपि सन्त मा परमार्थतो विद्वयकर्तारमत एवाव्ययमसत्सारिण च मा विदि ॥ १३ ॥

येषां तु वर्मणा वर्तार या मन्वसे परमार्थतस्तेषामकर्तृत्वाद् यत —

न मा कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मा योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

नेति । न मा तांश्चि कर्माणि लिम्पन्ति देहाधारम्भत्वेनाह्वाराभावाद् । न च तेषां कर्मणा फलेषु मे स्पृहा तृष्णा । येषां तु सत्सारिणामह कर्तृत्वभिमान वर्मण स्पृहा तत्फलेषु च तान्कर्माणि लिम्पन्तीति युक्तं तदभावात् न मा कर्माणि लिम्पन्तास्येव योऽन्योऽपि मामात्मत्वेनाभिजानाति नाह वर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति स कर्मभिर्न बध्यते । तस्यापि न देहाधारम्भवाणि कर्माणि भवन्तीत्यर्थः ॥ १४ ॥

नाह कर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति—

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि सुमुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतर कृतम् ॥ १५ ॥

एवमिति । एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरप्यतिक्रान्तंमुमुक्षुभिः, कुरु तेन कर्मैव त्वं न तूष्णीमासन्न नापि सन्यास कर्तव्यस्तस्मात्त्वं पूर्वैरप्यनुष्ठितत्वाद्यज्ञानात्मज्ञस्त्व तदात्मशुद्ध्यं तद्विषयेलोकसंग्रहार्थं पूर्वजन्मादिभिः पूर्वतर कृतं नाश्रुनाशन कृतं निर्वर्तितम् ॥ १५ ॥

तत्र कर्म वेत्तृत्वस्य त्वद्वचनादेव करोम्यहं किं विशेषितेन पूर्वं पूर्वतर कृत-
मित्युच्यते यस्मात्तद्वद्वैतम् कर्मणि कथम्—

किं कर्म किमकर्मेति ब्रूयान्मोक्षं मोक्षिता ।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

किं वर्मेति । किं कर्म किं चाकर्मेति ब्रूयान् मेधाविनोऽप्यत्रास्मिन्कर्मादिविषये मोक्षिता मोक्ष गता तद् अतस्ते तुभ्यमहं कर्मकिर्म च प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा विदित्वा कर्मादि मोक्षयसेऽशुभात्तत्सारात् ॥ १६ ॥

न चैतत्त्वया मन्तव्यं, कर्म नाम देहादिचेष्टा लोकप्रसिद्धमकर्म तदक्रिया तूष्णी-
मासन्न किं तत्र बोद्धव्यमिति । कस्मादुच्यते—

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मण- ।

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गति ॥ १७ ॥

कर्मण इति । कर्मण शास्त्रविहितस्य हि यस्मादप्यस्ति बोद्धव्यं बोद्धव्यं चात्येव विकर्मण प्रतिषिद्धस्य तथाकर्मणश्च तूष्णीमावस्य बोद्धव्यमस्तीति त्रिध्वप्यध्याहार कर्तव्यो यस्माद्भङ्गना विषमा दुर्ज्ञाना, कर्मण इत्युपलक्षणाद्यं कर्मादीनां कर्माविर्भाविकर्मणा गतिर्याथात्म्यं तत्त्वमित्यर्थः ॥ १७ ॥

I. किं पुनस्तत्त्वं कर्मादिर्यद्वाद्बन्धं बद्धव्यमीति प्रतिज्ञातमुच्यते—

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मवृत् ॥ १८ ॥

कर्मणीति । कर्मणि कर्मं क्रियत इति व्यापारमात्रं तस्मिन्कर्मण्यकर्मं कर्माभावः यः पश्येदकर्मणि च कर्माभावे वस्तुतत्त्वात्पशुतिनिवृत्त्योर्वसवप्रान्यैव हि सर्वं एव क्रियाकारकादिव्यवहाराऽविद्याभूमावेव कर्म यः पश्येत्पश्यति स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृत्समस्तपमकृत् स इति स्तूयते कर्माविर्माणोरितरेतरदर्शी ।

II ननु किमिदं विरुद्धमुच्यते कर्मण्यकर्मं यः पश्येदित्येककर्मणि च कर्मैति । न हि कर्माविर्मा स्पादकर्मं वा कर्मं तत्र विरुद्धं कथं पश्येददृष्टा । न, अकर्मैव परमार्थतः सत्कर्मवदवभासते भूददृष्टेर्लोकस्य तथा कर्मैवाकर्मवत्, तत्र यथाभूतदर्शनार्थमाह भगवान्वचमप्यकर्मं यः पश्येदित्येकैकदि । अतो न विरुद्धम् । बुद्धिमत्त्वाद्युपपत्तेश्च बोद्धव्यमिति च यथाभूतदर्शनमुच्यते । न च विपरीतं शानाद्बुद्धान्मोक्षेण स्याद्यश्नात्वा मोक्षयतेऽशुभावेति चोक्तम् । तस्मात्कर्माकर्मणी-विपर्ययेण गृहीति प्राणिभिस्तद्विपर्ययग्रहणनिवृत्त्यर्थं भगवतो वचनं ' कर्मण्य-कर्मं यः ' इत्यादि । न चात्र कर्माधिकरणमयमास्ति कुण्डे वदराणीव नाप्यकर्माधिकरणं कर्मास्ति कर्माभावत्वादकर्मणः । अतो विपरीतगृहीते एव कर्माविर्मणी लौकिकैर्व्याप्त्या मुगदृष्टिणाकाशमुदकं शुक्तिकाया वा रजतम् ।

I. Sankara's Interpretation

As the soul is really no agent and as all actions are due to only the Nescience, he who realizes that there is no action in what the ignorant people think to be action and that there is action in what they think to be absence of action is talented among men, is possessed of the Yoga and should be praised as being one who has done all actions (rites, ceremonies), though really he will abstain from doing any action at all

II There is no inconsistency or self-contradiction involved in the statement Nor is the loc. in karmani and akarmani to be understood as referring to adhikarana (a substratum) *

III. ननु कर्म कर्मैव सर्वेषां न कचिद्व्यभिचरति । तन्न, नौस्यस्य नापि गच्छन्त्यां तदस्थेऽप्यगतिषु नरोषु प्रतिकूलगतिदर्शनाद्दूरेषु चक्षुषासन्निकृष्टेषु गच्छत्सु गत्यभावदर्शनात् । एवमिहाप्यकर्मण्यहं करोमीति कर्मदर्शनं कर्मणि चाकर्म-दर्शनं विपरीतदर्शनं येन तन्निराकरणार्थमुच्यते कर्मण्यकर्म यं पश्येदित्यादि ।

IV तदेतदुक्तप्रतिवचनमप्यसकृदत्यन्तविपरीतदर्शनभाविताया मोमुह्यमानो लोका-श्रुतमप्यसकृत्तत्त्वं विस्मृत्य विस्मृत्य मिथ्याप्रसङ्गमवतार्यावतार्यं चोदयतीति पुन पुनरुत्तर-माह भगवान्दुर्विज्ञेयत्वं चालक्ष्य वस्तुन । अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयं न जायते म्रियते (II. 20, 25) इत्यादिनात्मनि कर्माभावाः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धं उक्तो वक्ष्यमाणश्च । तस्मिन्नात्मनि कर्माभावेऽकर्मणि कर्मेतिपरीतदर्शनमत्यन्तनिन्द्यम् ।

V यत ' किं कर्म किमकर्मेति ब्रह्मणोऽप्यत्र मोहिता ' देहाद्याश्रय कर्मा-त्मन्यध्यारोप्याहं कर्ता ममेतत्कर्म भयास्य फलं भोक्तव्यमिति च । तथाह तूष्णीं भवामि येनाह निरापातोऽरमा सुखा स्यामिति कार्यवर्णाश्रय व्यापा-रोपरमे तत्कृतं च शुक्तिस्वगात्मत्वध्यारोप्य न करोमि किंचिद्व्याप्ता सुखमाप्त इत्यभिग-म्यत लोकाः । तत्रैव लोकस्य विपरीतदर्शनापनयनायाह भगवान्कर्मण्यकर्म यं पश्येदित्याह । अत्र च कर्म कर्मैव सत्कार्यवर्णाश्रय कर्मरहितेऽविक्रिय आत्मनि सर्वैरध्यस्त यतः पण्डितोऽप्यहं करोमीति मन्यते । अत्र आत्मसमवेततया सर्वलोकप्रसिद्धे कर्मणि नदीकूलरथेष्विव पृथ्वेः गतिं प्रतिलोभ्येनाकर्म कर्माभाव यथाभूत गत्यभावमिव वृक्षेषु यः पश्येद्वृक्षगणि च कार्यकरणव्यापारोपरमे कर्म-वद्वारमन्यध्यारोपिते तूष्णीमकुर्वन्सुसुखमाप्त इत्यहकाराभिप्रेक्षितत्वात्तस्मिन्नकर्मणि च कर्म यं पश्येत् । यं एव कर्मविभक्तिभागद्वयः स बुद्धिमाप्यण्डितो मनुष्येषु स मुक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृत् सोऽश्नुमान्मोक्षित कृतकूलो भवतीत्यर्थः ।

VI अथ श्लोकोऽन्यथा व्याख्यात कैश्चित्, कथं, नित्यानां विह कर्मणामी-श्वरार्थेऽनुष्ठेयमानानां तत्कलामावादकर्माणि तान्युच्यन्ते गौण्या वृथा । तेषां

III Examples of cases where people misunderstand action or absence of action-(action in the form of going)

IV The Lord repeatedly tells this same (viz., no possi- bility of action in Atman) because people have long been subject (मोमुह्यमान) to this great misunderstanding

V Action belongs to (it resides in) the body and senses, people attribute it to the soul. So, also absence of action, e. g. when I think " I am inactive " The soul is devoid of any change and therefore devoid of any action

VI. The Predecessor of Sankara was a मीमांसक नित्यकर्मस must be done , they should never be avoided.

चावरणमकर्म तच्च प्रत्यवायफलत्वात्कर्मोच्यते गौण्यैव वृत्त्या । तत्र नित्ये कर्मण्यकर्म
य पश्येत्फलाभावापथा धेनुरपि गौरगौरुच्यते क्षीराख्य फल न प्रयच्छतीति तद्वत् ।
तथा नित्याकरणे स्वकर्मणि कर्म य पश्येत्क्षरकादिप्रत्यवायफल प्रयच्छतीति ।
नेतदुक्त व्याख्यानम् ।

(१) एव ज्ञानादशुभान्मोक्षानुपपत्तेर्व्यञ्जत्वा मोक्षमेऽशुभादिति भगवतोक्त
वचनं याच्येत । कथं,

(a) नित्यानामनुष्ठानादशुभात्स्यात्काम मोक्षाय, न तु तेषां फलाभावज्ञानाद् ।
न हि नित्यानां फलाभावज्ञानमशुभमुक्तिफलत्वेन चोदितं नित्यकर्मज्ञानं वा ।
न च भगवतैवेहोक्तम् ।

(b) एतेनाकर्मणि कर्मदर्शनं प्रत्युक्तम् । न ह्यकर्मणि कर्मेति दर्शनं
कर्तव्यतयेह चोद्यते, नित्यस्य तु कर्तव्यतामात्रम् । न चावरणान्नित्यस्य प्रत्यवायो
भवतीति विज्ञानार्त्तिकचित्फलं स्यात् । नापि नित्यावरणं हेतुत्वेन चादितम् ।

(ii) नापि कर्मवर्मेति मिथ्यादर्शनादशुभान्मोक्षणं बुद्धिमत्त्वं युक्ता कृत्स्न-
कर्मकृत्वादि च फलमुपपद्यते श्रुतिर्वा । मिथ्याज्ञानमेव हि साक्षादशुभरूपं कुतोऽन्य-
स्मादशुभान्मोक्षणं, न हि तमस्तमसो निवर्तकं भवति ।

(iii) ननु कर्मणि यद्व्यमर्शनमकर्मणि वा कर्मदर्शनं न तन्मिथ्याज्ञानं किं
तर्हि गौणं फलाभावाभावाभिहितम् । न, (1) कर्मकर्मविज्ञादपि गौणाफलरयाश्रवणाद् ।

नित्यकर्म's if done do not give a reward like the *बान्धव* कर्म's,
therefore नित्यकर्म's are by गौणीश्रुति as good as अकर्म (absence
of कर्म) If नित्यकर्म's are not done, one goes to नरक (प्रत्यवाय
फल) अवम (non-performance of नित्यकर्म) produces ■ फल
and अवम is as good as कर्म

Sankara's reply—

(i) Sankara is right in refuting this interpretation by
saying that this kind of knowledge does not lead to मोक्ष
from the evil (as promised in v 16)

(a) Explanation of the first Pāda.

(b) " second Pāda

(ii) If the knowledge of *karma* as *akarma* be मिथ्याज्ञान
'false knowledge' (as found in the *Mīmāṃsā*), it cannot
make the knower "free from evil."

(iii) If the knowledge of *karma* (= *nitya karma*) as
akarma be metaphorical (*gaura*), then we have a series
of objections to it (1) No fruit is mentioned for such a

(2) नापि श्रुतदायश्रुतपरिवर्त्तनया काश्चिद्विशेषा कथ्यन्ते । (3) स्वशब्देनापि शक्यं वक्तुं नित्यकर्मणा फलं नास्त्यकरणाच्च तेषां नरकपातः स्यादिति । तत्र व्याजेन परव्यामोहरूपेण कमण्यकम् यः पश्येदित्यादिना किम् । तत्रैव व्याचक्षणान्न भगवतोक्तं वाच्यं लोचय्यामोहायामिति व्यक्तं कल्पितं स्यात् । न चैतच्छब्दरूपेण वाक्येन रक्षणीयं वस्तु, नापि शब्दरात्रेण पुनः पुनरुच्यमानं भुवाश्च स्यादित्यत्र वक्तुं युक्तम् । कमण्येवाधिकारस्त इत्यत्र हि स्पष्टतर उक्तोऽर्थो न पुनर्वक्तव्यो भवति ।

(1V) सर्वत्र च प्रशस्तं बोद्धव्यं च कृतव्यमेव न निष्प्रयोजनं बोद्धव्यमित्युच्यते । न च मिश्राशानं वाक्यं भवति तत्प्रत्युपस्थापितं वा वस्तुभासम् ।

(V) नापि नित्यानामकरणादभावात्प्रत्ययभावोत्पत्तिर्नास्ततो विपत्तेर्भाव इति वचनात्कथमसत् सज्जायेतेति च दर्शितम् । असत् सज्जमप्रतिषेधादसत् सदुपपत्तिं भुवतात्तेदेव सज्जवेत्तच्छाम्भवेदित्युक्तं स्यात् । तच्चायुक्तं सर्वप्रमाणविरोधात् ।

(VI) न च निष्फलं विदध्यात्म्यं शास्त्रं दुःखस्वरूपत्वादुपस्य च बुद्धिपूर्वकतया कार्यत्वानुपपत्तेः । तदकरणे च नरकपाताभ्युपगमेऽनर्थवैबोधयथापि करणेऽकरणे च शास्त्रं निष्फलं कल्पितं स्यात् ।

(VII) स्वाम्युपगमविरोधश्च नित्यं निष्फलं कर्मेत्याभ्युपगम्य मोक्षफलमेति भवति । तस्माद्यथाश्रुतं प्रवाच्यं कमण्यकम् यः इत्याह । तथा च व्याख्यातोऽस्माभिः श्लोकः ॥१८॥

तदेतत्कर्मण्यकर्मादिदर्शनं स्तूयते—

यस्य सर्वे समारम्भा कामसकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानान्निर्दग्धकर्माणं तमाहुः षण्डितं भुधा ॥ १९ ॥

metaphorical knowledge (2) Such an interpretation is subject to Srutahamāśrutakalpāna (3) Why should the text not say so directly and expressly ?

(iv) This should be taken along with (11) above

(v) If a प्रत्ययारूपफलं were the result of non-performance of नित्यकर्म you will contradict Bha Gī II 16 and your statement would mean that the non-existent is existent and vice versa

(vi) The Scripture will never lay down action or actions which are misphala (giving no reward) if done and which give punishment if not done

(vii) To say that *niitya karmas* give no reward and again to say that *niityakarmas* give freedom from evil (as you must admit according to v 16) involves a self-contradiction

यस्येति । यस्य यथोक्तानि सर्वे यावन्त समारम्भा वर्माणि समारम्भन्त इति समारम्भा कामसकल्पवर्जिता कामैस्तत्कारणैश्च सकल्पवर्जिता मुधैव चेष्टामात्रा अनुष्ठायन्ते प्रवृत्तेन चेष्टोक्तसंग्रहार्थं निवृत्तेन चेष्टाविवनमात्रार्थं त शानाभिदम्भ कर्माणाववर्मादिदशम शान तदेवाभिस्तन शानाग्रना दम्भानि गुमाशुभदृष्ट्यानि वर्माणि यस्य तमाहु परमायन पाण्डत मुधा ब्रह्मवि ॥ १९ ॥

यस्त्ववर्मादिदर्शी सोऽवर्मादिदशानां च निष्कर्मा सन्त्यासा जीवनमात्रावहेह सक्रमणि न प्रवर्तते यद्यपि प्राप्तिविवेकत प्रवृत्त । यस्तु प्रारम्भवर्मा सन्नुत्तरकाल मुपश्रामसम्पन्नान्न स्यात्स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन्ससाधन कर्म परित्यज्यसेव । स कुतश्चिद्विनिश्चितकर्मपरिवागासमवे सति कर्मणि तत्कले च सङ्गरहिततया स्वप्रयोजनाभावात्तावमग्रहाथ पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्ताऽपि नैव किञ्चिकरोति शानाभिदम्भ कर्मत्वात्तदीय कर्माकर्मैव सपद्यत इत्येतमर्थं दर्शयिष्यन्नाह—

त्यक्त्वा कर्मफलसङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रय ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चिकरोति स ॥ २० ॥

त्यक्त्वाति । त्यक्त्वा कर्मस्वभिमान फलासङ्गं च यथोक्तेन शानेन नित्यतृप्तो निराकाङ्क्षो विषयेभिरत्यर्थं । निराश्रय आश्रयराहित । आश्रयो नाम यदाश्रित्य पुरुषार्थं निमा(षा)धयिषति । दृष्टादृष्टफलमाधनामयराहित इत्यर्थः । विदुषा क्रिय माग कर्म परमार्थतोऽकर्मव सत्य निष्क्रियामदर्शनसपन्नत्वात् । तेनैवभूतेन प्रयाजनाभारात्ससाधन कर्म परित्यक्तव्यमेवति प्राप्ते ततो निर्गमासमवाहोक्त समग्रचिकीर्यया शिष्टविगर्हणापरिनिहीर्यया ॥ पूर्ववत्कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि निष्क्रियामदर्शनसपन्नत्वान्नैव किञ्चिकरोति स ॥ २० ॥

य पुन पूर्वोक्तविपरित प्रागेव कर्माभ्याद्वद्वानि सर्वान्तरे प्रत्यगात्मानि निष्क्रिये सनात्मात्मदान स दृष्टादृष्टविवेकाश्रयविवर्जिततया दृष्टादृष्टार्थं कर्मणि प्रयोजनमपश्यसाधन कर्म सन्यस्य शरीरयात्रामात्रचेष्टो यतिर्ज्ञाननिष्ठो मुच्यत इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रह ।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिदपम् ॥ २१ ॥

निरिति । निराशीर्निर्गता आशिषो यत्मात्म निराशी, यतचित्तात्मा चित्त मन्त करणमात्मा बाह्य कार्यकरणसंघातस्तावुमावापि यनौ सयतौ येन स यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहस्यक्तं सव परिग्रहा येन स त्यक्तव्यपरिग्रह शरीरं शरीरस्थिति मात्रप्रयोजन केवलं तत्राप्यभिमानवन्तित कर्म कुर्वन्नाप्नोति न प्राप्नोति निश्चितपमतिरूप पाप धर्मं च । धर्मोऽपि गुणमो निश्चितपमेव बन्धापावत्त्वात् । किं च शरीरं केवलं कर्मैरप्य किं शरीरनिर्वर्त्य शरीरं कर्माभिहितमाशोस्त्वच्छरीर

स्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरं कर्माति । विं चातो यदि शरीरनिर्वर्त्यं शरीरं कर्म यदि वा शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरमिति । उच्यते यदा शरीरनिर्वर्त्यं कर्म शरीरमभिप्रेतं स्यात्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कथं प्रतिषिद्धमपि शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किलिपमिति भुवतो विस्त्राभिधानं प्रसज्येत । शास्त्रीयं च कर्म दृष्टादृष्टप्रयोजनं शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किलिपमित्यपि भुवतोऽप्राप्तप्रतिषेधप्रसङ्गः । शरीरं कर्म कुर्वन्निति विशेषणत्वेवल्लशब्दप्रयोगाच्च बाह्यमनसनिर्वर्त्यं कर्म विधिप्रतिषेधविषयं धर्माधर्मशब्द-
वाच्यं कुर्वन्नाप्नोति किलिपमित्युक्तं स्यात् । तत्रापि बाह्यमनसाभ्यां विहितानुष्ठानपक्षे किलिपप्रतिषेधेन विरुद्धमापद्येत । प्रतिषिद्धसेनापक्षेऽपि भूतार्थानुवादमात्रमनयकं स्यात् । यदा तु शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शरीरं कर्माभिप्रेतं भवेत्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म विधिप्रतिषेधमप्यं शरीरबाह्यमनसनिर्वर्त्यमन्यदकुर्वन्तरेवे शरीरादिभिः शरीरस्थि-
तिमात्रप्रयोजनं केवलशब्दप्रयोगाद्हं करोमीत्यभिमानवर्जितं शरीरादिवेष्टामात्रं लोक-
दृष्ट्या कुर्वन्नाप्नोति किलिपम् । एवभूतस्य पापशब्दवाच्यक्रियेऽप्राप्त्यसम्भवात्क्रियेऽप्य-
संसारं नाप्नोति शान्तादिदम्भसर्वकर्मत्वादप्रतिबन्धेन मुच्यत एवेति पूर्वोक्तमन्यददर्श-
नफलानुवाद एवैव । एव शरीरं केवलं कर्मत्वस्यार्थस्य परिग्रहे निरवयव भवति ॥२१॥

त्यक्तमवर्परिग्रहस्य यत्तदत्रादे शरीरस्थितिहेतोः परिग्रहस्याभावाच्चाचनादिना शरीरस्थितिकर्तृत्वात् प्राप्तायाम् ' जपापितममकृत्तमुपपन्नं यदृच्छया ' (Bau Dha II 18 12) इत्यादिना बन्धनेनानुष्ठानं यत् शरीरस्थितिहेतोरत्रादे प्राप्तिशरमाविष्कुर्वन्नाह—

यदृच्छालाभस्तुष्टो द्वातीतो विमत्सरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निवर्ष्यते ॥ २२ ॥

यदृच्छेति । यदृच्छालाभस्तुष्टोऽप्राप्तिरूपतोऽप्यो लभो यदृच्छालाभस्तेन तुष्ट-
सजातालप्रत्ययो द्वातीतो द्वौ शीतोष्णादिभिर्हिन्यमानोऽप्यविषण्णचित्तो द्वातीत-
उच्यते । विमत्सरो विगतमत्सरो निर्वैरुक्तिः सास्तुत्यो यदृच्छालाभस्तु सिद्धावसिद्धौ
च । य एवभूतो यत्तिरत्रादे शरीरस्थितिहेतोर्लाभालाभयोः समो ह्यविपादवर्जित-
कर्मादावकर्मादिदर्शी यथाभूतात्मदर्शननिष्ठ शरीरस्थितिमात्रप्रयोजने शिक्षादनादिकर्मणि
शरीरादिनिर्वर्त्यं नैव किञ्चित्करोम्यहं (V 8) ' गुणा गुणेषु वनन्त ' (III. 28) इत्येव
सदा संपरिचक्षण आत्मनः कर्तृत्वाभावं पश्यन्नेव किञ्चिद्विश्रादनादिकं कर्म करोति
लोकान्यवहारसामान्यदर्शनेन तु लोकिकैरारोपितकर्तृत्वं शिक्षादनादीं कर्मणि कर्ता भवति ।
स्यानुमतेन तु शास्त्रप्रमाणादिजनितेनानुमतेनैव । स एव पराध्वारोपितकर्तृत्वं शरीरस्थिति-
मात्रप्रयोजनं शिक्षादनादिकं कर्म कृत्वापि न निवर्ष्यते बन्धहेतोः कर्मणः सहेतुकरं
शान्तादिना दम्भत्वादित्युक्तानुवाद एवैव ॥ २२ ॥

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गमित्यनेन श्लोकेन य आरब्धकर्मां सन्यदा निष्क्रियमग्राह्य-
दर्शनसंपन्नं स्यात्तदा तस्यात्मनः कर्तृकर्मप्रयोजनाभावदर्शिनः कर्मपरित्यागे प्राप्ते
कृतविधिमिच्छात्तदसंभवे सति पूर्ववत्तस्मिन्कर्मण्यभिप्रायस्तुष्टोऽपि नैव किञ्चि-
त्करोति स (IV 20) इति कर्माभावः प्रदर्शितः । यस्यैव कर्माभावो दर्शितस्तस्यैव—

गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥ २३ ॥

गतसङ्गस्य सर्वतो निवृत्तासत्केर्मुक्तस्य निवृत्तधर्माधर्मादिवन्धनस्य ज्ञानावस्थितचेतसो ज्ञान एवावस्थितचेतो यस्य सोऽयं ज्ञानावस्थितचेतास्तस्य यज्ञाय यज्ञनिर्वह्यर्थमाचरतो निर्वर्तयत कर्म समग्रं सद्वाग्नेन फलेन वर्तत इति समग्रं कर्म तत्समग्रं प्रविलीयते विनश्यतीत्यर्थः ॥ २३ ॥

I कस्मात्पुनः कारणात्क्रियमाणं कर्म स्वकार्यारम्भमकुर्वत्समग्रं प्रविलीयत इत्युच्यते यत् —

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

ब्रह्मेति । ब्रह्मार्पणं येन करणेन ब्रह्मविद्ब्रह्मैवविद्भावरूपं यति तदब्रह्मैवेति पश्यति तस्यात्मव्यतिरेकेणाभावः पश्यति यथा शुक्तिकायां रजस्ताम्राव पश्यति तदुच्यते ब्रह्मैवार्पणमिति । यथा यद्रजतं तच्छुक्तिकैवेति । ब्रह्म, अर्पणमित्यसमस्ते पदे । यदर्पणश्रुत्या गृह्यते लोके तदस्य ब्रह्मविदो ब्रह्मैवेत्यर्थः । ब्रह्म हविस्तथा यद्ब्रह्मविद्ब्रह्मणा गृह्यमाणं तद्ब्रह्मैवाव्य । तथा ब्रह्माग्नौ इति समस्तं पदम् । अग्निरपि ब्रह्मैव यत्र हूयते ब्रह्मणा कर्त्रा ब्रह्मैव कर्तव्यं । यत्तेन हुतं इवनक्रिया तदब्रह्मैव । यत्तेन गन्तव्यं फलं तदपि ब्रह्मैव । ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव कर्म ब्रह्मकर्म तस्मिन्समाधिर्यस्य स ब्रह्मकर्मसमाधितेन ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् । एवं लोकसमग्रं चिकीर्षुणापि क्रियमाणं कर्म परमार्थतौऽकर्म ब्रह्मबुद्धयुपसृदितत्वात् । एवं सति निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य सुतरामुपपत्तेर्यद्वर्णाधिपद्ये प्रसिद्धं तदस्याध्यात्मं ब्रह्मैव परमार्थदर्शिन इति ।

(८) अन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्याभिधानमनर्थकं स्यात् । तस्माद्ब्रह्मैवेदं सर्वमित्याभिज्ञानतो विदुषः सर्वकर्माभावः ।

I Sankara's interpretation.

In this verse the knowledge of Brahman acquired by a Sannyāsin is imagined (according to the Mīmāṃsā rule of sampatti) to be यज्ञ a sacrifice, because

(a) The verse does not say that for the Sannyāsin all is Brahman, but it says that for him only the arpana, etc., which pertain to a Sacrifice only are Brahman,

किं त्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिवुद्धिर्वधा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ।

सत्यमेवमपि रखाद्—

(a) यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात् । अतः तु सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यशब्दितान्क्रियानिशेषानुपन्यस्य 'श्रेयान्द्रव्यमयापहाज्ज्ञान-यज्ञ' (IV 33) इति ज्ञान स्तौति ।

(b) अत्र च समर्थमिदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनेऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । (p 70 above)

(c) ये त्वर्पणादिषु प्रतिमाया विष्णुदृष्टिवद्ब्रह्मदृष्टिः क्षिप्यते नामादिष्विव चेति ब्रुवने न तेषां ब्रह्मविषोक्तोऽहं विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वाभ्यानस्य ।

(d) न च दृष्टिसंपादनज्ञानेन मोक्षफलं प्राप्यते 'ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम्' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued प्रकृतविरोधश्च । सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं 'कर्मण्यकर्म य पश्येत्' (IV 18) इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तत्सर्वोपसंहारात् । 'श्रेयान्द्रव्यमयापहाज्ज्ञान-यज्ञ' (IV 33) ज्ञानं कृत्वा पयः शान्तिम्' (IV 39) इत्यादिना सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव कुर्वन्नुपक्षीणोऽध्यायः । तत्रावस्थादर्पणादौ ब्रह्मदृष्टिप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टि रूच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माद्यथाव्याख्यातायाम् एवायं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्व संपाद्य तस्तुत्यर्थमन्येऽपि वक्ता उपक्षिप्यन्ते देवमेवेत्यादिना—

like the idea of Vishnu on the idol which is actually worshipped by a devotee

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda.

Sankhara's Refutation—

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुति or ज्ञानयज्ञस्तुति

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादन

(c) Acc to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविद्या

(d) Moksha is the fruit of the knowledge, so the topic of the verse must be Brahmajñāna only

(a) Continued Context Vide (a) above

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

मह्यस्मावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा हज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्तेवापरे यज्ञ योगिनः पर्युपासते कुर्वन्तात्यर्थं । मह्यस्मा "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (Taṁ Upa. II 1) "विज्ञानमनन्दं ब्रह्म" (Br Upa III 4 1) "यस्मात्परोक्षादब्रह्म य आत्मा सर्वान्तर" (Br Upa III 4 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादि सर्वसमारम्भमैवास्मिन् (Br Upa III 5 1) नेति नेतंति (Br Upa IV. 4 22) निरस्ताशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदस्मिन् स होनाधिकरणत्वविषयया मह्यस्मास्तिस्मिन्ब्रह्माग्रावपरेऽन्ये ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य आत्मानानामस्तु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञ परमायत परमेव ब्रह्म सन्तं पुढयापुपाधिमयुक्तमध्यस्तसर्वोपाधियमंकमाहुतिरूपं यज्ञेनैवात्मनैवोक्तलक्षणेनोपजुह्वति प्रक्षिपन्ति । सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यज्ञं स तस्मिन्होमस्तु कुर्वन्ति ब्रह्मात्मैकत्वदर्शनमिष्टां सन्यासिन इत्यर्थः । सोऽयं सन्ध्यादर्शनलक्षणो यज्ञो (IV 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपक्षिप्यते ब्रह्मापेक्षानित्यादिकोर्भे 'धेयाद्रव्यमयायज्ञाश्चानयज्ञ परतप' (IV 33) इत्यादिना स्तुत्यर्थम् ॥२५॥*

श्रोत्रादीर्नान्द्रियाण्यन्ये सयमाग्निषु जुह्वति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीर्नान्द्रियाण्यन्ये योगिनः सयमाग्निषु प्रतीन्द्रिय सयमो भिष्यत इति ननुबचनम् सयमा एवाग्रयस्तेषु जुह्वतीन्द्रियसयममेव कुर्वन्तात्यर्थं । 'शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति' इन्द्रियाण्येवाग्रयस्तस्मिन्निन्द्रियाग्निषु जुह्वति श्रोत्रादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होम मयन्ते ॥ २६ ॥

विं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

* सर्वाणीति । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणान्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि प्राणो वायुराधारिकस्तत्कमाण्याकुञ्चनप्रसारणादीनि तानि चापर आत्मसयमयोगाग्रावात्मनि सयम आत्मसयम स एव योगाग्निस्तस्मिन्नात्मसयमयोगाग्नौ जुह्वति प्रक्षिपन्ति ज्ञानदीपितं रुदनेव प्रदीपिते निवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वति प्रविलापयन्तात्यर्थं ॥ २७ ॥

* POA and VPP read सोऽयं स्तुत्यर्थम् as introduction to v 26, but really the sentence is a part of the con on v 25

किं स्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिवुद्धिदया वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ।

सत्यमेवमपि स्यात्—

(a) यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात् । अतः तु सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यशब्दितान्क्रियाविशेषानुपपन्नस्य 'श्रेयान्द्रव्यमयायज्ञाज्ज्ञान-यज्ञ' (IV 33) इति ज्ञानं स्तौति ।

(b) अत्र च समर्पामिदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनेऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषणो ब्रह्मस्वाभिधानमनर्थकः स्यात् । (p 70 above)

(c) ये स्वर्पणादिषु प्रतिमाया विष्णुदृष्टिर्ब्रह्मदृष्टिः क्षिप्यते नामादिष्विव चेति नृबनं न तेषां ब्रह्मविशेषकहं विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वान्ज्ञानस्य ।

(d) न च इष्टिसंपादनशानेन मोक्षफलं प्राप्यते 'ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम्' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued ब्रह्मविरोधश्च । सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं 'कर्मण्यकर्म य पश्येत्' (IV 18) इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तस्यैवोपसंहारम् । श्रेयाद्रव्यमयायज्ञाज्ज्ञान-यज्ञ' (IV 33) ज्ञानं लब्ध्वा पश्चात् ज्ञानिन्' (IV 39) इत्यादिना सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव कुर्वन्नुपशान्तिः । तत्रावस्थाद्वयार्पणादौ ब्रह्मदृष्टिप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टि रूच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माच्चान्वात्वात्तार्थे एवायं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्वं संपाद्य तत्स्तुत्यर्थमन्वेऽपि यज्ञा उपक्षिप्यन्ते देवमेवेत्यादिना—

like the idea of Visnu on the idol which is actually worshipped by a devotee

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda.

Sankara's Refutation—

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुति or ज्ञानयज्ञस्तुति

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादन

(c) Acc. to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविद्या

(d) Moksha is the fruit of the knowledge, so the topic of the verse must be Brahmajñāna only

(a) Continued Context Vide (a) above

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्माग्न्यापरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुहति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा हज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्तेवापरे यज्ञ योगिनः कर्मिणः पर्युपासते कुर्वन्तीत्यर्थः । ब्रह्माग्नौ "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (Ta1 Upa II 1) "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" (Br Upa. III 4. 1) "यत्माश्चादपरोश्चादमजं य आत्मा सर्वान्तरः" (Br. Upa. III 4. 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादि-सर्वसमारूपमवर्जितं (Br Upa III 5 1) नेति नेतीति (Br. Upa. IV. 4. 22) निरुत्तराशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदस्मिन् स होमाधि-करणत्वविवक्षया ब्रह्माग्निस्तस्मिन्ब्रह्माग्न्यापरेऽन्वे ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य आत्मात्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञं परमार्थतः परमेव ब्रह्म सन्त बुद्ध्याधुपाधिसयुक्तमध्यस्तसर्वापाधिभक्तमाहुतिरूपं यज्ञेनैवात्मनैः प्रोक्तलक्षणेनोपजुहति प्रक्षिपन्ति । सौपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शनं स तस्मिन्होमसं कुर्यन्ति ब्रह्माग्नेकत्वदर्शननिष्ठाः संन्यासिन इत्यर्थः । सोऽयं सम्पन्नदर्शनलक्षणो यज्ञो (IV 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपलिष्यते ब्रह्मार्पणमित्यादिसौक्यैः 'अपान्द्रव्यमयायज्ञाज्ज्ञानयज्ञं परतप' (IV 33) इत्यादिना स्तुत्यर्थम् ॥२५॥*

श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुहति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीनीति । श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये योगिनः संयमाग्निषु प्रतीन्द्रियं सयमो मियत इति बहुवचनम्, संयमा एवाग्नयस्तेषु जुहतीन्द्रियसयममेव कुर्वन्तीत्यर्थः । 'शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति' इन्द्रियाण्येवाग्नयस्तेष्विन्द्रियाग्निषु जुहति श्रोत्रादिनिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते ॥ २६ ॥

किं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसंयमयोगाग्नौ जुहति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

* सर्वाणीनि । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणीन्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि प्राणो वायुराध्यात्मिकस्तात्त्वर्माण्याकुञ्चनप्रसारणादीनि तानि चापर आत्मसंयमयोगा-भावात्मनि संयम आत्मसंयमः स एव योगाग्निस्तस्मिन्आत्मसंयमयोगाग्नौ जुहति प्रक्षि-पन्ति ज्ञानदीपितं खेदेनेव प्रदीपिते विवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वानि प्रविलापयन्तीत्यर्थः ॥ २७ ॥

* POA and VPP read सोऽयं . स्तुत्यर्थम् as introduction to v 26 ; but really the sentence is a part of the corn on v. 25

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानिवं ज्ञात्वा त्रिमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

एवमित्ति । एव यथोक्ता बहुविधा बहुप्रकारा यज्ञा वितता विस्तीर्णा ब्रह्मणो वेदस्य मुखे द्वारे देवद्वारेणावगम्यमाना ब्रह्मणो मुखे वितता उच्यन्ते, तेषां बानि हि प्राण जुहुम (Aṭ.Ā. III 2. 6) इत्यादयः । कर्मजाऽवापिऽवापि मा नसकर्मोद्भवान्निद्धि तान्सर्वानिनात्मजान् । निर्व्यापारो ज्ञात्मा । अत एव तावा विमोक्ष्यसेऽशुभान् न मद्यापारा इमे निर्व्यापारोऽहमुदासीन इत्येव ज्ञात्वात्मास्तस्य-वर्दानान्मोक्ष्यमे ससारबन्धनादित्यर्थः ॥ ३२ ॥

ब्रह्मार्पणमित्यादि श्लोकेन सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्व संपादित यज्ञाश्चानेक उपदिष्टा स्ते सिद्धपुरुषार्थप्रयोजनैर्ज्ञानं श्रूयते । वथम्—

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परतप ।

सर्वं कर्माक्षिप्तं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्द्रव्यमयाद्रव्यसाधनसाध्याद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञो हे परतप । द्रव्यमयो हि यज्ञः फलकारम्भवो ज्ञानयज्ञो न फलकारम्भकोऽतः श्रेयान्द्रव्यस्यतः । वथ, यतः सर्वं कर्म सगस्तमाक्षिप्तमप्रतिबद्धं पार्थ ज्ञाने मोक्षसाधने सर्वतः संप्रत्यूहवस्थानीये परिसमाप्यतेऽन्तर्भवतीत्यर्थः । “ यथा कृताय विजितायाधरेवा सयस्येवमेव सर्वं तद्विजितमेति यत्किञ्च प्रजा साधु कुर्वन्ति यस्तद्वेद यस्त वेद ” (Chā Upa IV 14) इति श्रुतेः ॥ ३३ ॥

तदेतद्विशिष्टं ज्ञानं तर्हि वेन प्राप्यत इत्युच्यते—

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

तद्विद्वाति । तद्विद्धि विज्ञानीहि वेन विधिना प्राप्यत इत्यासयानभिगम्य प्रणिपातेन प्रणयेण नम्रैः पतनं प्रणिपातो दीर्घनमस्कारत्वेन वथ बन्ध यथ मोक्ष या विधा का चाविधेयि परिप्रश्नेन सेवया गुरुश्रुत्यैवमादिना प्रत्यवेणान्विता आचार्या उपदेक्ष्यन्ति वथविष्यन्ति ते ज्ञानं यथोक्तविशेषणं ज्ञानिनो ज्ञानरन्तोऽपि चेच्छिष्य-पात्रत्वेदर्शनशीला अपरे नातो विशिनष्टि तद्विद्विदिति इति । ये सम्यग्दर्शनस्तेरु-पदिष्टं ज्ञानं कार्यशुभं भवति तेनरद्विधिं यागणो गतम् ॥ ३४ ॥

तया च सतीदमपि समर्थं वचनम्—

मज्जात्मा न पुनर्मोक्षमेवं व्याप्याणि पाण्डव ।

येन भूतान्यक्षेपेण मध्यस्थात्मक्यगो मयि ॥ ३५ ॥

यदिति । मज्जात्वा यज्ज्ञानं नैकपदिष्टमपिकायं पुनर्भूतो मोक्षमेव यथेदानीं

मोह गतोऽसि पुनरेव न यास्यसि हे पाण्डव । किं च येन ज्ञानेन भूतान्यशेषेण
ब्रह्मादानि सत्त्वपर्यन्तानि द्रक्ष्यसि साक्षादात्मनि प्रत्यात्मनि मत्संस्थानीमानि
भूतानाति, अथो अपि मयि वामुदेवे परमेश्वरे चेमानानि क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं सर्वोप-
निषद्प्रसिद्धं द्रक्ष्यमांत्वर्थ ॥ ३५ ॥

विचैतस्य ज्ञानस्य माहात्म्यम्—

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सतरिप्यसि ॥ ३६ ॥

अपाति । अपि चेदसि पापेभ्यः पापकृद्भ्यः सर्वेभ्योऽतिशयेन पापकृत्पापकृत्तम
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव ज्ञानमेव प्लव कृत्वा वृजिनं वृजिनाणव पाप सतरिप्यसि, धर्मोऽ-
पीह मुमुक्षो पापमुच्यते ॥ ३६ ॥

ज्ञानं कथं नाशयति पापमिति सदृष्टान्तमुच्यते—

यथैषासि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुर्वतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुर्वते तथा ॥ ३७ ॥

यथेति । यथैषासि वाहानि समिद्धं सम्यग्निद्धो दीप्तोऽग्निर्भस्मसात्कुर्वन्मात्रं
कुर्वतेऽर्जुन ज्ञानमेवाग्निर्हानासि सर्वकर्माणि भस्मसात्कुर्वते तथा निर्वाजीकरोती
त्यर्थः । नहि साक्षादेव ज्ञानाग्निः कर्माणीन्धनवद्भस्मीकर्तुं शक्नोति, तस्मात्सम्यग्दर्शनं
सर्वकर्मणा निर्वाजित्वे कारणमित्यभिप्रायः । सामर्थ्याद्येन कर्मणा शरीरमारब्धं
सत्प्रवृत्तफलत्वादुपभोगेनैव क्षीयते तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्षेयऽथ सपत्न्ये
(Chā Upa VI.142) इति श्रुते । अतो यान्यप्रवृत्तफलानि ज्ञानोत्पत्ते प्राक्कृतानि
ज्ञानसहभावाणि चानीतानि न भवन्कृतानि च ताभ्येव सर्वाणि भस्मसात्कुर्वते ॥ ३७ ॥

यत एवमत्र —

नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्वयं योगमसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥ ३८ ॥

नहानि । नहि ज्ञानेन सदृशं पुत्रं पवित्रं धावनं शुद्धिकरमिह विद्यते तज्ज्ञान
स्वयमेव योगमसिद्धो योगेन कर्मयोगेन समाधियोगेन च सतिद्धं
सत्कृतो योग्यतामापन्नो मुमुक्षु कालेन महतात्मनि विन्दति त्वय नित्यं ॥ ३८ ॥

येनैकान्तेन ज्ञानप्राप्तिर्भवति ॥ उपाय उपदिशते—

अद्वावाल्मीके ज्ञानं तत्परं सत्यतोन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

अद्वावानिति । अद्वावाल्मीकानुर्गमे ज्ञानम् । अद्वातु-चेऽपि भवति वक्षि-मन्द-
प्रस्थानोऽन आह । तत्परो गुरुमन्त्रनाशविभुक्तो ज्ञानलब्धुपाये अद्वावास्तत्परोऽप्य

जितद्रिय स्यादित्यत आह । सयतेति द्रत सयतानि विषयभ्यो निर्वर्तितानि यस्य द्रियाणि ॥ सयतेद्रिय । य एवभूत श्रद्धावात्तापर सयतेद्रियश्च सोऽवश्यं ज्ञान लभते । प्रणिपातादिस्तु बाधोऽनैवान्तिवोऽपि भवति मायाविबादिसमवायं तु तच्छ्रद्धापत्वादावित्येका ततो ज्ञानलब्धुपाय । किं पुनर्ज्ञानलाभात्स्यादित्युच्यते ज्ञान लब्ध्वा परा मोक्षारया ज्ञानेमुपरतिमचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । सम्यग्दर्शनात्क्षिप्र माक्षो भवताति सर्वशास्त्रयायप्रसिद्धं सुनिश्चितोऽयं ॥ ३९ ॥

अत्र सशयो न कतन्य पापिष्ठो हि सशयः, कथम्, उच्यते—

अज्ञानाभ्रभानश्च सशयानां विनश्यति ।

नाय लोकोऽस्ति न परो न सुख सशयात्मन ॥ ४० ॥

अज्ञेति । अज्ञानात्मनोऽमहानश्च सशयानां च विनश्यति । अज्ञाभ्रं भानौ यद्यपि विनश्यतस्तथाऽपि न तथा तथा सशयात्मा सशयात्मा तु पापिष्ठ सर्वेषाम् । कथं, नाय साधारणोऽपि लोकोऽस्ति तथा न परो लोको न सुख तत्रापि सशयोपपत्ते सशयात्मन सशयचिदस्य । तस्मात्सशयो न वनस्य ॥ ४० ॥

तस्मात्—

योगसंन्यस्तकर्माणि ज्ञानसंछिन्नसशयम् ।

नाममन्त न कर्माणि निवर्तन्ति धनजय ॥ ४१ ॥

योगेति । योगसंन्यस्तकर्माणि परमार्थदर्शनलक्षणेन योगेन संन्यस्तानि कर्माणि येन परमार्थदर्शना धर्माधर्माख्यानि तं योगसंन्यस्तकर्माणम् । कथं यो गन्यस्तकर्मेत्याह । ज्ञानेनारम्भेयत्वदर्शनलक्षणेन संछिन्न सशया यस्य स ज्ञान सच्छिन्नमशय । य एव योगसंन्यस्तकर्मा तस्मात्संन्यस्तमप्रमत्त गुणवैष्टारूपेण वृष्टानि कर्माणि न निवर्तन्त्यमिष्टादिरूप फल नारभन्ते हे धनजय ॥ ४१ ॥

परमात्मनयोगानुष्ठानादशुद्धिक्षयहेतुकज्ञानसंछिन्नसशयो न निवर्तते कर्मेभिर्हानाभिर्दग्धकमलादेव यस्माच्च ज्ञानकर्मानुष्ठानविषये सशयवान्विनश्यति—

तस्मादज्ञानसंभूत हृत्स्थ ज्ञानासिनात्मन ।

छित्त्येन सशयं योगमाप्तिष्ठोत्तिष्ठ भारव ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासक्यां भीष्मप
वर्णि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो

नाम चतुर्थोऽध्याय ॥ ४ ॥

तस्मादिनि । तस्मात्पापिष्ठमज्ञानसंभूतमज्ञानादविवेकाज्ज्ञानं हृत्स्थं हृदि युद्धौ
स्थितं ज्ञानासिना शोकमोहादिदोषहरं सम्यग्दर्शनं ज्ञानं तदेवास्तिः खड्गस्तेन ज्ञाना-
मिनात्मनः स्वस्यात्मविषयत्वात्संशयस्य । नहि परस्य संशयः परेण च्छेत्त-
व्यतां प्राप्तो येन स्वस्येति विशेष्यतेऽत आत्मविषयोऽपि स्वस्यैव भवति । छित्त्वेन
संशयं स्वविनाशहेतुभूतं योगं सम्यग्दर्शनोपायं कर्मानुष्ठानमिति कुर्वित्यर्थः । उत्तिष्ठे-
दानीं युद्धाय भारतेति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवत्तः कृतौ श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये ब्रह्मयज्ञप्रशंसा नाम
चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

Notes

'Sāṅkara's Introduction

1. Śāṅkara tells us in his introduction what is the Central Teaching of the Gītā according to him. In his opinion the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through only one Path and that is the Path of Knowledge accompanied at the same time by the Renunciation of all actions. According to Śāṅkara the Karmayoga of the Gītā is a step to the Path of Renunciation in the sense that the Karmayoga leads to the Purification of the Mind only and this latter leads to the Knowledge of Brahman which is accompanied by the Renunciation of all actions.

We shall see later on that according to Rāmānuja and even Madhusūdana who belonged to the Sāṅkara Vedānta School, the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through the Path of Devotion. According to a Predecessor of Śāṅkara whose views are often stated by Śāṅkara himself the Gītā taught the Performance of all Actions except the Kāmya or interested actions. Modern writers on the Gītā like Tilak and Gāndhiji have held that the Gītā teaches the Karmayoga 'Path of Disinterested Actions'. There are some who hold the Central Teaching of the Gītā to be the Path of Meditation (Dhyānayoga).

2. In our opinion we should depend upon verses like Bhagavadgītā XIII 24-25 which are very clear on the above problem and we should conclude that the Gītā teaches different Paths for persons of different temperaments.

† At the same time it must be noticed that the Karma yoga of the Gita like its other Paths has two aspects one as the *Sādāna* i.e. the first step to the Karmayoga Sannyasyoga and other Yogas or Paths and another is the *Prāpti* the Result in the sense in which King Janaka of Mithila is known to have practised the Path of Karma yoga ✓

† It will be seen from Sa Bha on the Bha GI that Sankara has no objection to the Practice of Karmayoga as was done by Janaka His real objection is against Karman or action being a Path to Mokṣa He holds that even Janaka achieved his Mokṣa only through knowledge though he did not give up actions in favour of Renunciation Here he does not seem to us to be strictly in agreement with the Gita which clearly says that Karma yoga is a means to Mokṣa though this Karmayoga in its *Phala* aspect is itself based upon the Highest Knowledge of Brahman (Vide Bha GI V 7 24) It is the Karmayoga in its *Sādāna* aspect which is described in the Gita as a means to the purification of the mind or as a means to the knowledge Thus we shall have to prove by the interpretation of the verses of the Gita

2 अण्डम-वक्रसमवम्—The Aṇḍakṣa is the origin of the Egg

3 प्रजापताम्—Are the sages Marici and others the प्रजापतिः ? Or shall we translate Sankara as—“He created Marici and others and taught the Path of Action to the Prajāpatis ? The text of POB puts a comma after मरीच्यादीन् अग्रे सृष्ट्वा But this seems to be wrong because we have न यान् सनकमनन्दनाम् उवाच in the next sentence

4 द्विषो हि वदाको धर्मः—Sankara is right so far as the *Karmakāṇḍa* of the Brāhmaṇas and the *Jāṇakāṇḍa* of the Upaniṣads like the Chandogya (V 10) and the Bhadāranyaka Upaniṣads are concerned But by proposing to interpret the Bhagavadgītā in the light of the teaching of this earlier Śruti literature Sankara seems to us to

have missed the very aim for which specially the Gītā was, in our opinion, written

5. " श्रेयोऽर्थमिदं " does not mean the same as निःश्रेयसायमिदं.

■ अनुप्रायमानः—We think some words like " प्रचय गच्छति " are missing here Of प्रचय गमिष्यति in स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजि-
पक्षया वैदिकं धर्मद्वयमनुनाय .. . गमिष्यताति " which follows

7. अन्तेकैः—A clear reference to a lot of commentaries on the Gītā prior to Śāṅkara

8 अभ्युदयार्थोऽपि य. प्रवृत्तिरक्षणः etc This is clearly the attitude of the Gītā to the Ritualism of the Samhitā and the Brāhmana But in addition to this, the Gītā holds that the Karmayoga has a Phala aspect which leads to Mokṣa directly (Vide Bha Gī III 20)

■ परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य पर ब्रह्म—These are the two most important questions about the teaching of the Gītā, viz, (1) that of the Paths to Mokṣa, e g, the Karmayoga, the Sāṅkhyayoga, the Sannyāsavoga, etc, and (2) that of its metaphysical doctrine

■ In " परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य पर ब्रह्माभिधेयभूतम् " Śāṅkara would appear to be identifying the Supreme Brahman which, in his School, is without any attributes, with Vāsudeva or Kṛṣṇa But in spite of such statements he strictly sticks to his doctrine of Saguna and Nirguna Brahman and, Vāsudeva or Kṛṣṇa is really speaking in his opinion the Saguna Brahman only

■ It is generally admitted by all writers that in some verses of the Gītā the ' Sākāra ' aspect of Brahman called Puruṣa or Kṛṣṇa is taught while in several others the ' Nirākāra ' aspect called Akṣara or Avyakta is taught The relation of these two however must be discussed on the ground of such verses as mention both of them, viz, Bha Gītā XIV. 27 where Kṛṣṇa declares himself to be the support (प्रतिष्ठा) of the ' nirākāra ' Brahman

In our opinion the Gītā holds that the सागर aspect (i.e. Kṛsnā) is higher than the निराकार one which is in a way the energy or the higher Nature of the sākāra (Vide Principal S N Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol II, P 476, 474) But this question will have to be discussed while interpreting the verses of the Gītā



Adhyāya I

1. कुरुक्षेत्र-The battlefield of the Mahābhārata War. The attribute ' dharmaksetra ' suggests the *Purāṇic* influence on the Gita. It means ' holy land '.

2. (1) व्यूढम्-See Kautilya's Arthasāstra (chapters 154-159) for the various kinds of arrays of armies in very ancient times in India.

(2) आचार्यम्-Drona

3. (1) द्रुपदपुत्र-His name was Dhṛṣṭadyumna

(2) तव शिष्येण-This does not seem to suggest any taunt.

(3) महर्षाण्-Was not the army of the Kauravas bigger than that of the Pāṇḍavas ?

4. युयुधान-also called सात्यकि (see v 17)

5. (1) भृष्टकेतु-Tilak on the strength of the Udyoga Parvan (Adh. 164-171) says that भृष्टकेतु is Śiś'upāla's son

(2) पुनर्विदुन्निभोजश्च-मधुसूदन takes these as two different persons. But Tilak says that पुनर्विद् was the भ्रातृपुत्र of इन्निभोज to whom पुनर्विद् was given as an adopted daughter. इन्निभोज was a family-name of पुनर्विद् who was maternal uncle to सुभिक्षिद्, भीम and अर्जुन.

6. (1) सौमद-His name was अभिमन्यु.

(2) द्रौपदेवाः-The sons of द्रौपदी, Prativindhya and others (five in all)

(3) च In द्रौपदेवाश्च-मधुसूदन includes पाण्ड्यराज, मथोलश्च and others by च.

(4) Madhusūdana says that altogether 17 warriors are enumerated in v. 4-6, beginning with युयुधान and ending with the 5 sons of Draupadi

7. सहायम्-Did Drona not know the names of the chief warriors on the side of दुर्योधन ?

8. (1) अश्वत्थामन्-Drona's son

(2) विकर्णं-one of दुर्योधन's own younger brothers

(3) सौमदत्तं-Son of मौमदत्त; his name was भूरिशर्ष,

(4) तथैव च-मधुसूदन reads जयद्रथ and explains it as मिथुराज.

9. (1) अन्ये-मधुसूदन mentions दृष्ट्य, इतवर्मन् and others

10. (2) अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्-Vide Tilak.

To us it seems that दुर्योधन thinks his army though greater in number to be insufficient (अपर्याप्तम्) because भाष्म would be more easily defeated than भीष्म who led the army of the Pāṇḍavas, which therefore seemed to दुर्योधन to be sufficient. This also explains why दुर्योधन insists that the warriors on his side should take special care of भीष्म alone (v. 11) Note also the force of तु in अयनेषु तु (Madhusūdana's reading in v. 11)

(2) तद् and इदम्-Madhusūdana seems to think that as दुर्योधन, was speaking, he ought to say 'तदेतेषां बलम्' and 'इदमस्माकं बलम्' 'That' army of those पाण्डवाः ' and " This' army of ours. Vide his explanation of भीष्माभिरक्षितम् and भीष्माभिरक्षितम्. In this case he explains अपर्याप्तम् as " not a match for " " not sufficient "

We hold that his alternative interpretation of भीष्माभिरक्षितम् is artificial, though it may suit the proper sense of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्

According to this alternative interpretation of Madhusūdana verse 10 will be translated as follows:-

" That army of the Pāṇḍavas for (fighting with) which Bhishma is protected by us is not sufficient for (not a match for) us. But this our force for (fighting with) which

Bhima has been protected by them is a match for them
(the Panavas)

11 (1) Madhusudana reads अयन्तु तु for अयनेषु च ' (Sankaras reading)

(2) भीष्ममेवाभिरक्षतु—The force of तु and एव shows that
अयन्तु means not sufficient Vide Tilak for the episode
of Sikhandin Madhusudana is right in saying that if भीष्म
the commander-in chief is well protected the entire कौरव
army will be automatically well guarded

12 Madhusudana in his commentary on this verse
says that दुर्योधन was very much frightened after seeing
the army of the पाण्डव. This will suit our interpretation
of अवयव and पर्याप्त

14 येन ह्ये तुके गहनि स्वदने Of the allegory of the
chariot in the Katha Upan. (III 1 11) from which the
Gita is known to have borrowed a great deal of its ex-
pressions This (v 14) is one of the verses in the Gita
itself which suggest that along with the application of
the Gita to the historical event of the war, the Gita is at
the same time an allegory also Bha Gita XVIII 78 also
suggests that the Gita does possess an allegorical signi-
ficance along with the historical one

Moreover the Gita does not follow the Katha Upan. in
its details so it does not matter if नाभर means Krishna and
not वातः which is the chariot in the Katha Upan

मधुच्छन says that Agni had given this great chariot to
Arjuna

15 हयकिश—Vide Tilak for the etymology of this word
and also of गुरावेच a name of Arjuna

20 प्रवृत्ते—It is after the sounds of the conchas but
before the actual commencement of the war that Arjuna
is overcome with grief (नापण्यदापोहतस्वभाव—v II 7) So
प्रवृत्ते means Just when the striking with the weapons
was immediately to begin (वतमाने च—Madhu)

26 (1) विदुः—Madhusudana explains this विदुःशब्द
धर्मिक प्रवृत्ति

- (2) पितामहान्—भीष्मसोमदत्तप्रभृतीन्—Madhu
 (3) आचार्यान्—द्रोणकृपप्रभृतीन्—Madhu
 (4) मातुलान्—शल्यशकुनिप्रभृतीन्—Madhu
 (5) पुत्रान्—उद्धमणप्रभृतीन्—Madhu
 (6) पौत्रान्—sons of उद्धमण and others—Madhu.
 (7) सहान्—अश्वत्थामन् चवद्रव and others—Madhu.
 (8) सुहृद—कृतवर्मन्, भगदत्त and others—Madhu.

27 कृपा—Can we connect etymologically this word कृपा here with कृपण्य in Bha Gī II 7 ? Cf also Bha Gī II 1

32 न वाहे विजयन् etc The Lord will argue later on that to wage the war without a desire for the victory is the duty of Arjuna both according to Sāṃkhya and Yoga Paths (Vide Bha Gī II 34 48 etc)

34-35 आचार्या पितर पुत्रा—Arjuna does not want to fight against his elders friends and relatives If the Gita were a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti it would have replied as does Manu as follows—

पिताचार्यं सुहृन्माता भार्या पुत्र पुरोहित ।
 नादृश्यो नाम शत्रोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

36 आततायिन—Vide our remarks on आचार्या पितर etc in v 34 above The commentators quote the definition of आततायिन from smṛtis—

अग्निदो गरदक्षैव शस्त्रपाणिर्धनापह ।
 क्षेत्रदारापहारी च पदेते आततायिन (वसिष्ठ III 16)

If the Gita were a धर्मशास्त्र Arjuna would have got the reply from the Lord that

आततायिनमायान्त हन्यादेवाविचारय ।
 नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥

But the Gita is not a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti though its central teaching is to ask man to do his duties disinterestedly The Gita examines the question of duty from a spiritual standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the stand

spiritual standpoint (महाविद्या) - rather than from the standpoint of the law, as do the Smṛtis (Vide Tilak's remarks on Gītā 1 38)

40 कुरुधर्मा सनातना - The expression "सनातन धर्म" applied to the Hindu Religion seems to us to have been originally used for the Social and Legal Laws (वर्णाश्रमधर्मः). We do not indeed want to suggest at all that the philosophical doctrines of Hinduism are comparatively modern (अद्यतन), we simply try to trace the usage of the expression सनातनधर्म to its earliest history

43 जातिधर्मा कुरुधर्माश्च शासना - Vide notes above on v 40

46 क्षेत्ररम् - Madhusudana notices a reading *॥१॥*, प्रियतरम्

47 रथोपस्थ उपाविशत् - Tilak says that the warrior fighting in a chariot used to do so while standing

Note the श्रुतिश्री (colophon) which contains the words महाविद्यायाम् and योगशास्त्रे and also श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

We suggest that श्रीकृष्णार्जुनसंवाद is possibly the oldest title (oldest part of the title) of the Gītā. The expression 'योगशास्त्रे' should mean the science of the Paths or Yogas like साख्ययोग, कर्मयोग, भक्तियोग, ध्यानयोग. The Gītā would have been called योगशास्त्र even when if at all there were in it only two Yogas *॥१॥*, सारय and कर्म, as in the second Adhyāya or only three *॥१॥*, साख्य, कर्म and सन्यास as in Adhyaya V. The same title continued even when some more Paths or Yogas (ध्यानयोग in Adh. VI and VIII, भक्तियोग in Adh. VII and IX-XII, cf Adh. XIII 24-25) were added. Vide Notes on Bha. Gī. VII 1

We suggest that 'श्रीकृष्णार्जुनसंवाद' is older than 'योगशास्त्र' which must have been added to 'श्रीकृष्णार्जुनसंवादे', when the importance of the Gītā as a Book of Practical Life was realized and emphasised. Moreover, in our opinion the Gītā was, at first revised and enlarged from the standpoint of the Paths or योगs, not from that of the philosophical doctrines in it

ब्रह्मविद्यायाम्—The latest additions in the Gītā seem to us to be those of the doctrinal statements (And we suggest that they are mostly to be found from Adhyāyas XIII onwards) 'ब्रह्मविद्यायाम्' seems to us to be the latest addition to the title of the Gītā.

The title अर्जुनविषादयोग given to Adh. I seems to be simply a correction of अर्जुनविषादो नाम प्रथमोऽध्यायः. It can mean the Path of Arjuna's sorrow. Vide Notes on VII 1. Perhaps 'विषादयोग' (without 'अर्जुन') would have been a better title and more symmetrical with such titles as सत्ययोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, भक्तियोग. But in fact विषादयोग is originally no Path at all; so the 're-editor' continued the expression अर्जुनविषाद with the addition of योग. Of course, the Ācāryas have succeeded in explaining the importance of अर्जुन's sorrow and we fully agree with them so far as Arjuna's dissatisfaction with the rules as stated in the Law-books is concerned (Vide our Notes on Bha. Gī. I. 34-36 and also on XVIII. 73)

It may be noticed that the Ācāryas suggest different names for some of the Adhyāyas of the Gītā e. g., Śāṅkara called his भाष्य on Adh. III कर्मप्रशस्त्ययोग instead of कर्मयोगः which is the traditional title of Adh. III. Of course, Śāṅkara does not change the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā. He only gives a new title to the Adhyāya of his commentary on the Gītā.

Adhyāya II

The aim and object of the first Adhyāya and verses 1-8 of the second Adhyāya seem to us to be suggested in v. 8 of Adhyāya II

In this verse Arjuna says: "I do not see that (knowledge or rule of conduct) which may remove the sorrow and repentance which will surely deprive my mind and senses of their peace by the mere idea that I have killed my brothers, relatives and elders in the battle. This sorrow and repentance will remain and will not be removed even by the fact of my having secured a thornless and prosperous kingdom of the earth and, in addition to that, the kingship of even the gods, if I were at all to get it." Verse 8 shows that Arjuna wants a knowledge and a rule of conduct which may guide him in his fight and which may not make him lament and repent after having killed his relatives in the battle. The rules of conduct in the Manu-smṛti and other Law-books say that (i) 'There is no sin in killing an ātātāyin one who attacks us, as the Kauravas had already done,' (ii) or, 'A Kṣatriya must fight when called upon to fight and he will win heaven if he be killed while fighting', or (iii) "It is the duty of a ruler to chastise even his relatives and elders if these harass the people whom the ruler must take care of." And there are several other rules of conduct in these dharmaśāstras "books of duties." But Arjuna is not satisfied with these. He is sure that after victory and the consequent attainment of the prosperous kingdom his sorrow and repentance for killing his relatives and elders will always bite him and

he will lose his peace of mind, which he can retain by abandoning the fight. In other words, he says, "If I am to fight and, believe that even if I win the war, I need a knowledge and a rule of conduct based upon that knowledge to guide me and to keep up my spiritual peace which I care for much more than the victory and the kingdom." The Lord in his reply begins with the immortality of the soul, the impossibility of killing the soul, the actionlessness of the soul, the sole activity of the Nature (प्रकृति) of which the mind and the senses are the effects, the Rule of Disinterested Action, etc etc.

Thus, verse 8 of Adhyāya II suggests that the rules of conduct given in such works as the Manusmṛti did not satisfy Arjuna in doing his duty as a Kṣatriya and the Bhagavadgītā went deeper in explaining these rules by imparting the knowledge of the individual soul, the Nature, Brahman, Activity (as a principle), Yajña, Karmayoga, etc, etc

So, the purport of Adhyāya I and the first eight verses of Adhyāya II is to show the conflict of duties that Arjuna and any man in the world often finds himself confronted by and which cannot be solved simply by the rules of the Manusmṛti and which the Gītā seems to aim at solving (Vide Tilak's Gītā Rahasya, Chapter II)

॥ अर्थकामाद्—Can we read अर्थकामाद् for अर्थकामाद् ? अर्थकामाद् is to be contrasted with महातुभावाद्

६ कतरांशो गराव—“Which is better for us, whether we should conquer them or they should conquer us ?” The translation: “We do not know which of us is superior, whether we shall conquer them or they shall conquer us,”—is inconsistent with the spirit of v. 5 and of the latter half of v. 6. Arjuna is not timid, his timidity would have been removed by v. 2-3. He has made up his mind not to fight, because of the statement on 6B

7 (1) कार्ययोग—Wide note on कृपण in v. 49

(2) धर्म—दायधर्म The Lord calls कर्मयोग also धर्म in v 40

8 (1) निश्चितम्—Arjuna does not want any discussion but the Lord makes A. come to decision by himself. Vide Bha GI XVIII 73

✓ (2) प्रपन्नम्—There are two aspects of भक्ति or devotion, called by Ramanuja भक्ति and प्रपत्ति and explained by him according to मयंन्याय and मानारन्याय But the Gita does not seem to know this distinction Vide our Note on Adh XII

(3) इ—This particle is usual in the Brahmana books Its use in a verse of the Gita can point to the antiquity of that verse

10 (1) दृष्ट्वा तु पाण्डवानाकम् हृत्प्राप्तं प्राणिनां शोकमोहादिसत्तार-
णिनदोद्योद्भवकारणप्रदर्शनाद्यत्वेन व्याख्येयो ग्रन्थ—This standpoint pro-
posed by Sankara to explain Arjuna's sorrow at the very
moment of action is a standpoint common to all philoso-
phical works Of the first Kārika of Īśvarakṛṣṇa (Sāṃkhya-
kārika)—

दुःखत्रयमिच्छातान् निरासा वदपघातके इतो ।

दृष्टे सापार्था चेन् नैकान्तात्यन्ततोऽभायात् ॥

But in ^{our} opinion the Gita is a book of Ethics and presents the Rule of Right Conduct It is aimed at suggest-
ing solutions of such subtle questions of Conduct, Prac-
tice and Action as a man like Arjuna cannot solve with
such books on Right Conduct (माचार) as those of Manu
and Yājñavalkya The latter give the casu duties, but
when these are in conflict with the duties towards relatives
and elders critical questions of conduct arise and the Gita
tries to solve such a question, viz, a question of the conflict
and clash of two types of (religious) duties The Gita is
not merely or mainly a book on the Vedānta or any
other School of Philosophy, as are the Upaniśads

✓ (2) तयोश्च सर्वत्र मत्सन्नासपूर्वकादात्मज्ञानान्वितो निश्चयः—This is the
central teaching of the Gita according to Sankara, though

be a means to Moksa He however, does not object to a ज्ञानिन् doing all his duties even after the attainment of ज्ञान Insofar as he holds this view the doctrinal difference between him and his predecessor, Tilak or us narrows down,

† In our opinion कर्म, ज्ञान, भक्ति and ध्यान in the Gita are each of them mentioned in two aspects, the साधन aspect and the साध्य or phala aspect In the latter form these are often not a means at all, but they are mere modes of passing the life-

• In the case of कर्म we should inquire into all the verses about it and see whether (1) larman is stated to be a direct means to Moksa just like ज्ञान or (2) whether it is subsidiary to ज्ञान which alone is the means to Moksa In the latter case larman will lead to the purification of mind and the purification of mind will lead to ज्ञान which will lead to Moksa according to Sankara This inquiry we shall carry out in course of our interpretation of the Gita-

• (7) यदि तावत्पूर्वं जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि न कर्मसंन्यासं कृतवन्त इत्येवोक्तं । These remarks also prove that Sankara is doctrinally not opposed to the ज्ञानिन् like Janaka continuing his actions even after ज्ञान :

11 (1) अशोक्यात् Of नेन शोचिषुमहसि । in verses 26-28

The soul is not an object of sorrow because it is eternal Sankara after explaining the cause of अशोच्यात् to be that भीष्म and others are of good conduct (सद्ब्रह्मत्वात्), adds that they are eternal (परमाथर्व्येण च निवृत्त्यात्,)

12 अतः परम्-Sankara explains this as अस्मद्देहिनाशात् परम् But according to the context 'अतः परम्' should mean 'after this war

(2) देहभेदानुवृत्त्या बहुवचन नात्मभेदानभिप्रायेण । Sankara tries to bring in his doctrine of एकजीववाद but the Gita does not seem to be conscious of it nor to accept it

14. मात्रास्पृश्या-Sankara gives two explanations-(1) The senses (आभि मीयन्ते शब्दादय इति मात्रा इन्द्रियाणि) and their

contacts (स्पर्शा-संयोग) with their objects (तद् and others)
and (2) senses and their objects (स्पर्शन्ते इति स्पर्शा)

Cf स्पर्शान् कृत्वा नहिर्वाद्यान् in Bha | Gl V 27

Also—

ये हि सस्पर्शज्जा भोगा दुःखयोगव एव ते ।

आद्यन्तवन्त कौन्तेय न तेषु रमते बुध ॥

Bha Gl V 22

15 अद्वैतवाच—The Gita uses various words and phrases for the idea of Mokṣa.

16 (1) Sankara finds a very deep doctrinal statement in this verse According to him the verse means—

That which does not really or invariably exist (e g शीतोष्ण, the दह the बह, the दृष्टिवा) can never be proved to be an entity with whatever proofs while that which invariably exists (i Brahman or Atman alone) can never be shown to be a non-entity. The sages who realize that Brahman is the entity have known the truth or judgement about both i.e. (1) what does not invariably exist and (2) what exist invariably

We propose the following translation —

The शीतोष्ण and दुःखदुःख do not really exist (तस्य भावः न विद्यते) because they are असत् ' some thing which did not exist once (e g before they were perceived) If a thing exists at all the three times (e g the individual soul) it will never disappear (तस्य अभावः न विद्यते—lit its non-existence in future is impossible) The real nature of that which did not exist from the beginning and of that which exists at all the three times is seen and understood by the sages So they know that शीतोष्ण, दुःखदुःख are असत्, are आद्यन्तवादिन do not exist at all the three times

(2) We need not discuss the objection to the non-existence of the Cause (दृष्टादि, etc) and their answers given by Sankara.

17. (1) Śankara—किं पुनरावृत्तदेव सर्वदेवास्तीति, उच्यते । We think that the verse has the following simple sense:—

(2) The only entity (which exists at all the three times and) which is not destroyed is Brahman

(3) आत्मा हि नमः । स्वात्मनि च क्रियाविरोधात् । Here Śankara seems to suggest his doctrine of the identity of Brahman and the Jiva.

18 (1) From the context of v 17 and v 18 we must conclude that, unlike Śankara's above-mentioned suggestion, these verses imply the identity of nature between नमः and जीवः.

★ (2) The purpose of (d) न ह्यत्र युक्तैर्देवैर्वा विधीयते in Śa. Bhāṣya is to show that the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action.★

19.(1) नमो—Because verses 19-20 are based upon similar verses in the Katha Upanisad Śankara uses the word re in the sense of a नमः

We quote the verses from the Katha Upanisad—

(१) न जायते म्रियते वा विपश्चित् कुरुक्षेत्रे भव्यं कश्चित् ॥
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥१८॥

(२) हन्ता चेन्मन्यते हन्तुं हतश्चेन्मन्यते हतम् ।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

It should be noted that the Katha Upanisad is the principal Upanisad from which the Gītā borrows

In the Katha Upa. the above two verses describe Brahman, while the verses in the Gītā aim at intimating to us the immortality of the Jiva. Thus, the Gītā does not copy its verses from its sources. It simply uses them for its own purpose.

→ (2) शोकमोहादिसत्तारवारण Sankara's introduction to v 19

These remarks of Sankara go against the very motive of the verses which is to urge Arjuna to fight. In fact the Gītā Sastra is the Science of disinterested Activity (निष्काम प्रवृत्ति) which is a means to Moksha.

The conclusion to be derived from the verse is that Arjuna should not be sorry for the deaths of those who will be killed in the fight which he undertakes as a duty

20 (1) यसाञ्चमात्मा भूत्वा पश्चादभविता अभवगन्ता न Sankara's reading अभविता does not seem to us to be the original one. Moreover his interpretation of वा and न in the second Pāda would appear to argue against his reading. We think the correct reading is भविता and the pāda would mean - It is not that the Jīva having once become will become again ॥ It is not that the Jīva will be non-existent even temporarily in other words The Jīva is one who always is and never becomes.

(2) यद्यप्याप्त्ययोर्विक्रिया प्रतिषेधे सर्वा विक्रिया प्रतिषिद्धा भवन्ति - Sankara here refers to the six states of an entity mentioned by Yaska -

पद् भावविकारा भवन्ताति वाय्वायुनिर्जायतेऽस्ति विपरिणमते वद्धतेऽप्युपेत विनश्यतीति ॥ Yaska I ॥ 8

(3) अस्मिन्मन्त्रे वदभावविकारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रति विध्यन्ते - Sankara

But this is not exactly so. The purpose of the verse is only to show that the Jīva is immortal.

→ 21 (1) Sankara's interpretation amounts to The wise one neither kills anybody nor asks some one else to kill anybody. In fact he renounces all actions.

We propose the following interpretation —

If the Sāṃkhya-yogin who knows that the soul is imperishable eternal unborn and unchanging, kills any-

body, thinking it to be his duty to do so as a Ksatriya; he does not (really) kill nor does he help killing anybody.

(For the Sāmkhya as a Path of Action see infra.)

(2) तस्माद्गीताशास्त्र आत्मज्ञानवनः सन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तत्र तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्यामः ।—Sānkara.

The purpose of the verse in question seems to us to prove the immortality of the soul and to remove Arjuna's idea about the death of his relatives on the battlefield. Cf. नैनं शोचिष्वमहेति in v. 26.

22 (1) अविनाशित्वम्—According to Sānkara this verse describes the nature of the imperishability of the soul asserted in the previous verse.

However to us the verse seems to aim at describing the relation of the soul and its body and thus to explain the death, with the ultimate object of persuading Arjuna to fight and through him to teach to the world the Sāmkhyayoga a Path of Action.

✓ 23 नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि—The first Pāda proves that the soul cannot be cut by weapons; and that is the very point in context for Arjuna's conduct

24 सर्वगतः—It will not be a historical truth to argue that because the word *sarvagata* is here used for the soul, the author of the Gītā had in his mind the problem whether the soul is *sarvagata* (i e *ubhu*) or अगु.

25. भातश्चन—called in Gujarati (मढो) ✓

(1) अनित्यत्वमभ्युपगम्य—Sānkara.

The assumption (अभ्युपगम्य) of the mortality of the soul is made only to prove that Arjuna should not be sorry if his relatives and others are killed in "a religious fight (धर्मयुद्ध) "

(2) नित्य in नित्यभातम्—Sānkara rightly explains नित्य as referring to the period of one body or birth.

(3) नैव शोचिष्यहसि-Sankara-जन्मवतो जन्म, नाशवतो नाश च हस्येतौ अवश्य भाविनाविति

Sankara is right in his explanation. The purpose of the verse however is that Arjuna should not lament, he should fight Of verses 31-32

27 “तथा च सति” (Sankara's introduction to v 27) may mean that verse 27 is a conclusion based up on v 26, but in fact v 27 is an argument for the statement in v 26

28 (1) Sankara's introduction to v 28 would appear to interpret the verse as dealing with भूत (beings) other than those dealt with in the preceding verses This will be the force of अपि in वायकरणमपानात्मन्यपि भूतानि उद्दिश्य शास्त्रा न युक्त इतुम् He seems to take verses 26-27 as referring to the soul and verses 28-30 to the bodies and senses

But we think that the Gītā does not here distinguish between soul or souls and bodies. The point emphasised by the Gītā seems to us to be three-fold —

1 Verses 12-25 proceed with the doctrine that the soul has no death and no birth and prove that it is immortal

2 Verses 26-27 proceed with the view that the death and birth of the soul are real and yet prove that the soul is immortal.

3 Verses 28-30 present an agnostic standpoint (in v 28-29) and yet the Lord asserts that the soul cannot be killed (or it cannot be definitely known that the soul is killed !)

Moreover it is difficult to say that भूतानि in v 28 (29 and 30) refers to the bodies. Sankara himself explains भूतानि in v 30 as रीप्यादीनि And v 29 refers to the soul by एनम् and presents the same view point as v 28

29 अथवा-Note that Sankara gives two explanations The second explanation is in harmony with the following

verse of the Katha Upannad, which the author of the Gita had in his mind but which, as usual in other similar cases, he need not have copied as regards the sense

30 मृतानि—The Gita does not distinguish between embodied souls and beings (दहिन and मृतानि) मृत means 'a being or an embodied soul'

31. शोको मोहो वा न समवति—Sankara

But the purpose of the preceding verse is to ask Arjuna to give up his sorrow and to fight, as is clear from the latter half of v 31

33 महादेवादिसमागमनिमित्तम्—Sankara The episode referred to by Sankara is the topic of the Kiratarjunyam

But कीर्ति in the present verse may refer to the fame that Arjuna may win by getting victory in the fight अकीर्ति in the sense of Sankara's interpretation (viz., loss of fame) is actually stated in v 34

35 (1) महारथा = दुर्योधनप्रभृतय and येषाम्-दुर्योधनादीनाम्—Sankara

But if 'येषाम्' should be taken as referring to महारथा, the latter should mean द्रोण, भीष्म and others who always appreciated Arjuna's valour (बहुमतो भूत्वा) 'मरयन्ते' as distinguished from वयमिभ्यन्ति in the preceding verse and वदिष्यन्ति in the following verse also suggest that महारथा are those who appreciated Arjuna's courage and believed in it Sankara does not seem to be right in explaining महारथा as दुर्योधनप्रभृतय who will be included in the class of अहिता mentioned in v 36

(2) निदातव्यम्—an impenetrable coat of mail

37 (1) उभयाङ्गि तव राज पद—It is not likely that the Lord tells Arjuna this for the first time in the Indian standpoint of war, but the Lord seems to remind Arjuna of a well-established Hindu standpoint about the result

of a war and the destiny of a warrior. The verse has a parallel in one of Bhāsa's dramas

{ (2) कृतानिश्चय—Śāṅkara—अप्यामि हनुं परिष्यामि वेति निश्चयम् ।

But युदाय कृतानिश्चय" may mean "Having given up the idea of renouncing the fight (as stated in Bha. Gl. I. 48)

38 (1) सुखदुःखे समे कृत्वा—In the Śāṅkhyā Path of Action this sentence means 'regarding pleasure and pain as equal' because Arjuna will get either the kingdom of earth if he wins or the heaven if he loses. In both the cases he will surely get something

In the Yoga Path of Action this same expression means "being not attached to the result of actions"

(2) नैव पापमवाप्स्यसि—The Śāṅkhyā Path of Actions is a Path of avoiding sins but also of getting religious merits. The Yoga Path of Actions avoids both sins and merits

(3) प्रासङ्गिक—We hold that v. 11-38 describe the Śāṅkhyā Path. So v. 31-38 are not interpolations

(4) Śāṅkara's introduction to this verse (युद्धं स्वयम् हृत्वेन युध्यमानस्योपदेशमिमं शृणु) shows that according to him this verse does not present one more point in addition to that in verses 31-33, (34-36) and 37

But we hold that this verse presents the Śāṅkhyā point mentioned in the next verse, particularly that part of the Śāṅkhyā view in which it resembled the Yoga or Karmayoga view

(5) So Śāṅkara's remarks (हृत्वेन उपदेशः प्रासङ्गिकः) would not apply to v. 38 and as we shall show below, not also to 31-37

39 (1) According to Śāṅkara verses 31-38 are incidental (प्रासङ्गिक) and वरुण in verse 39 once again takes up the philosophical view (परमार्थदर्शन) as distinguished from

बौद्धिकस्याय) which is given in verses 11-30 and which is the point at issue (प्रश्न)

But it will be against all the force of एषा (this) to refer it to verses 11-30 and not to the just immediately preceding verses (11-30) We propose to take एषा as referring to verses 11-38

(2) Sankara thinks that verses 11-30 aim at teaching the changelessness (अविक्षिप्तत्व) and non-agency (अवर्तुत्व) of the soul and ultimately the Renunciation of all actions. Moreover according to Sankara साख्य in Adh V and elsewhere in the Gita means Renunciation and he thinks that he is bound to take साख्य in the present verse (II 39) also in the sense of Renunciation

We hold that Bha Gī II 11-30 prove only the immortality of the soul and ask Arjuna to fight and Bha Gī II 31-38 also ask Arjuna to fight on the strength of other arguments particularly that of the caste-duties of a Ksatriya. Moreover, we believe that nothing is said in Bha Gī II 11-38 about Renunciation of all actions and that even if साख्य can be proved to mean सन्त्यस्त of all actions in Bha Gī III-XVIII and also Adh II 40-72, we are not bound to accept that sense unless the view in v 11-38 can be shown to refer to the Renunciation of all actions. Therefore we hold that साख्य in Adh II 39 does not mean Renunciation of all actions, it rather means a view based upon philosophical discussion, as distinguished from a view based upon practical consideration which was called योग. According to both these views (साख्य and योग), so far as v 39 is concerned, the conclusion was that Arjuna should fight (and that nobody should give up his duties)

We shall later on discuss the question whether साख्य in Bha Gī III-XVIII means Renunciation or not, but we may say here that if it at all means Renuncia-

tion (of all actions) we shall have to conclude that that portion in which साख्य means Renunciation is later than Bha. G. I-II or is at least written by a person other than the author of Bha. G. I-II.

(3) According to our Note (2) above the meaning of साख्य in v. 29 will be the standpoint in Philosophy or the standpoint in Knowledge the word साख्य being derived from सम्+ख्य 'to know well or 'to understand thoroughly'. And similarly yoga will mean application or practical standpoint or action. In Adh. III. 3 the knowledge aspect and the action aspect of साख्य and योग respectively are emphasised though of course both of them were ultimately ways for an active life only. This is our view about साख्य and योग. According to Sankara they mean Renunciation of all actions and Practice of actions respectively.

(4) According to Sankara 'साख्य' is a direct means to Mokṣa, while योग is a means to साख्य and leads to Mokṣa through the attainment of knowledge caused by the grace of God ईश्वरसादनित्यविद्याप्राप्तेः)

But from the verse itself we cannot make out this distinction between साख्य and योग. They seem to be rather two parallel Paths of Action to the same goal.

(5) According to Sankara the statement that through Yoga a man becomes free from the bondage of actions (v. 39 B) is a *śloka* a recommendatory statement meant for attracting Arjuna to follow the Yoga (*prarocana*).

For this explanation of Yoga also there is no statement in this verse nor elsewhere also in the Gita.

(1) कृषादेर्व्योमविषये-Sankara's illustration of वृषि (cultivation) and चिकित्सा (medicine) are not perhaps exact. Very probably abhikramanīya referred to the Karmya or voluntary rites of the Veda which gave no result if not completely performed and pratyavaya to the daily or com-

pulsory rites of the Veda which gave no reward if performed but the non-performance of which brought punishment to the man for whom they were prescribed Both these duties were classified under Dharma and the yoga or Karmayoga of the Gita is also a Path of actions or duties and the word dharma in verse 40 would suggest that abhikramanasa, pratyavaya and yoga are all of them meant to refer to actions or duties

(2) So the verse presents a contrast between Karma-yoga and the Karmakanda rather than between Karmayoga and other actions like cultivation and taking medicine

(3) 'स्वल्प' is probably a criticism of the very elaborate procedure of even the primary or elementary Vedic rite

41 (1) The introduction of Sankara to this verse (यद्य साख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च ब्रह्मयानलक्षणा सा) needlessly connects साख्य and योग with this verse, which according to the context deals with only the yoga of the Gita and the Karmakanda of the Veda

इह in the verse is interpreted by Sankara as अवानागं, but to us it seems to mean योगे and to refer to अस्य धर्मस्य in v 40 इह in v 41 cannot have a different sense from इह in v 40

(2) Sankara explains व्यवसायात्मिका बुद्धि as प्रमाणजनितविशेष-बुद्धि and भव्यवसायिनाम् as प्रमाणजनितविशेषबुद्धिरहितानाम् Even when S explains व्यवसाय as निश्चय, he does not say which kind of निश्चय it is.

It is not clear whether he takes the latter half of the verse as dealing with the Vedic Karmakanda

(3) " बहुधाया बुद्धय " is interpreted by Sankara as ideas running into or divided into many Branches But this is in fact the sense of अनन्ता which he explains as "(ideas) from which the endless world (ससार) proceeds extended."

But, in our opinion the fact that the verse criticises the Ritualism of the Veda must not be overlooked. We think here there is no question of प्रमाणजनितविवेकबुद्धि or its absence. The single idea in the योग is a fixed idea, viz., "One should do all his duties disinterestedly" (v. 45, v. 47).

This single fixed idea of the Karmayoga is contrasted with the innumerable ideas of the undetermined Vedic ritualist, which (ideās) are derived from the many Branches (बहुशाखाः) of the Veda.

(4) 'अव्यवसायिनाम्'—may refer to the fact that the procedures of the various Vedic sacrifices was not fixed up for a long time. Thus, the people held that the sacrifices e. g. the Agnihotra sacrifice was not one but there were many Agnihotra sacrifices, as many as the various Branches of the Veda. So, there were endless ideas about a single ritual like the Agnihotra, there being till then no work like the Jaiminiśūtra which decided that one and the same rite with different details about the procedure was described in all the different Branches. Vide Jai Sū II 4. 8-9.

(5) अनन्ताः may mean "ideas" which have no end, i. e., ideas about innumerable rewards, स्वर्ग, various kinds of enjoyments (bhogas) and riches (aiśvarya) Cf. पश्यु in v. 47. The undetermined ritualists have one idea after another, they desire to get one reward after another, and perform the rites one after another and even in the performance of a single rite they differ as regards the exact procedure of the performance.

42 (1) Śāṅkara does not say to what "इमं पुष्पिनां वाचम्" "this flowery speech" refers. We suggest that this speech refers to the following lines of the Mundaka Upaniṣad—

तदेतन्मन्त्रमन्त्रेषु कर्माणि कथयो यान्यपश्यन्मानि ब्रह्मणा बहुधा सन्ततानि ।
तान्याचरथ नियतं सत्यवामा एष वः पन्थाः सुहृत्स्य लोके ॥ १ ॥

यदा लोलायते हविर् समिद्धे हव्यगहने ।
 तदाज्यभागान्तरेणाहुतीः प्रतिपादयेच्छ्रद्धया हुतम् ॥ २ ॥
 यस्याग्निहोत्रमदर्शमपौर्णमासमचातुर्मास्यमनाप्रयणमतिथिवर्जितं च ।
 अहुतमवैश्वदेवमग्निधिना हुतमासप्तमांस्तस्य लोकान् दिनरति ॥ ३ ॥
 काली कराली च मनोजया च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
 स्फुलिङ्गिनी विश्वरची च देवी लेलायमाना इति सप्त जिह्वा ॥ ४ ॥
 एतेषु यश्चरते भ्राजमानेषु यथाकालं चाहुतयो ह्याददायन् ।
 तन्नयन्त्येताः सूर्यस्य रश्मयो यत्र देवानां पतिरेकोऽधिवासः ॥ ५ ॥
 एषोहीति तमाहुतयः सुयज्ञैः सूर्यस्य रश्मिभिर्व्रजमानं वहन्ति ।
 प्रियां वाचमभिषदन्त्योऽर्चयन्त्य एष वः पुण्यः सुकृतो ब्रह्मलोकः ॥ ६ ॥
 प्लवा ह्येते अष्टा यज्ञरूपा अष्टादशोत्तमवरं येषु कर्म ।
 एतच्छ्रेयो वेऽभिनन्दन्ति मूढा जराभृत्यु ते पुनरेवापियन्ति ॥ ७ ॥
 मरिचायामन्तरे वर्तमाना स्वयंघीराः पण्डित मन्थमानाः ।
 जहन्न्यमानाः परियन्ति मूढा मन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥ ८ ॥
 मविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बाला ।
 यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात्तेनानुराः क्षीणलोकाप्स्यवन्ते ॥ ९ ॥

1 1 1-9

In this passage of the Mu Upa we have the flowery speech of the Vedic Ritualist in Mu Upa I 1 1-6 and a criticism of the Vedantin on it in Mu Upa I 1 7-9. If the eighteen boats are the Samhita, Brahmana and Āraṇyaka of each of the four Vedas plus the six Vedāṅgas which are also mentioned in Mu Upa I 1 5, then the Veda referred to in Vedavāda in Bha Gī II 42 will also be found in the Mu Upa passage suggested by us. The word मूढा in Mu- Up I 2-7 will correspond to the word अविवाश्वित in Bha Gī II. 42.

(2) 'Vedavāda' means a belief in the Veda which denied the authority of the Upanisads (नान्यदस्तीति)

(3) 'नान्यदस्ति' इति वादिन - Sankara explains अन्यत् as वर्गभ्य अन्यत् other than the rites. But perhaps "वेदेभ्य अन्यत्" meaning the

Vedānta or the Upaniṣad portion (Jñānakṇḍa) is the sense intended by the author of the Gīta

43 (1) कामात्मान—'काम' probably refers to काम in स्वर्ग काम (ज्योतिष्मतेन स्वर्गकाम यजत ।) Cf स्वर्ग in स्वर्गपरा

(2) क्रियाविशेषबहुलम् (वाचम्)—The very minute details of even a secondary ceremony of a Sacrifice has got to be carefully performed in the Vedic Ritualism

(3) Sankara completes the verse by adding ता वाच प्रवृत्ता मूढा ससार परिवर्तत इति । But the author of the Gīta seems to have connected वाच in v 42 with दया in v 44 Sankara's addition will be in agreement with the Upaniṣadic criticism e ॥ in Mu Upa I 2 7

44 (1) बुद्धि is explained by Sankara as साक्ष्ये माने वा बुद्धि, but as a matter of fact it is clearly stated in v 39 that the साक्ष्ये बुद्धि is given in the verses which precede v 39 while from v 40 onwards the yoga standpoint is described. Sankara has tried to explain बुद्धि in v 41 also as referring to both सारथ and योग Pathas. In our opinion there is no treatment of the samkhya standpoint in Adh II 40-72

(2) समाधि—Sankara takes समाधि as अन्तःकरण or बुद्धि. But समाधि here seems to us to mean the equipoise of the mind in success and failure in pleasure and pain etc etc Cf समश्च in v 48 In v 53 Sankara explains समाधि as आत्मन्. The author of the Brahmasūtra seems to borrow his argument from this part of the Gīta when he says that the individual soul is an agent (kartr) of his actions insofar as he has not attained samādhi: equipoise of the mind (Bra. S: II. ३९)

(3) विषयते—Sankara explains this as मयति. But it can have its natural sense and the verse may be translated as follows—

"The one definite idea of equipoise in failure and success is not laid down for (originally the gen had the sense of dative also) those who are attached to enjoyment and riches and whose mind is allured away by that flowery speech (v 42) "

45 (1) त्रैगुण्य-*The theory of the three gunas which is explained so elaborately in Bha Gī XIII-XVII seems to have existed even at the time when the earliest verses of the Gita were composed त्रैगुण्यविषया वेदा*-The topic or topics of the Vedas fall within the three *gunas*

Sankara adds वासात्मानम् If he thereby interprets the verse as "To those who yearn to fulfil their desires the Vedas reveal the world of transmigration", he apparently tries to make as mild as possible the severe criticism the Lord intends to pass on the Vedas. It is a view of the Lord himself that for anybody either full of desires for the rewards promised by the Vedas or devoid of such desires (see the next verse) the Vedas deal with things which are not purely of the *sattva* quality

It may be noticed here that from time to time the Indian sages have criticised the works that had in their opinion ceased to be useful guides to the people at large. Thus, in the *Bhāgavata Purāṇa* the Vedas, the *Upanisads* and the *Gita* are said to have failed to revive *Jñāna* and *Vairagya* the twin-sons of *Bhakti* and therefore a new work the *Bhagavata Purāṇa* itself had to be composed

The criticism of the Lord on the Vedas (which here do not include the *Upanisads*) throws light on the interpretation of the Vedas as known to the author of the *Gita*, just as the place which the author gives to the Vedic Sacrifices throws light on his interpretation of the Vedas

Moreover in the *Gita* we have perhaps some earliest non-Upanisadic (or *Smarta*) efforts to present a system based

upon the Principal Upanisads which have themselves given a secondary place to the Vedas and the Vedic Ritualism and it is just proper that the Gītā in its very beginning makes clear its attitude towards the same though, of course, the Gītā does this duty not by a digression but by way of a comparison and contrast between its own Path of Disinterested Action and the Vedic Ritualism (Karma yoga and the Karmakāṇḍa), a theme natural to the Gītā.

That the Vedas were believed to be a means of worldly welfare is a statement in favour of the modern interpretation of the Vedas, particularly the Rgvedic Hymns.

[2] योगक्षेममथानस्य मेवसि प्रवृत्तिदुष्करा—Sankara here explains the Lord's advice to Arjuna as not to care for even his own worldly welfare. According to him the Lord intends that Arjuna should try to achieve the final beatitude (Sreyas) and the care about worldly welfare is a hindrance to such an effort.

But to us it seems that as we have shown above the Vedas proper were believed to be a means of worldly welfare and here the Lord asks Arjuna to rise above the Vedas and to achieve his worldly welfare through the welfare of the world, in other words through the Path of the Karmayoga not through the Vedas. The Gītā's Karmayoga is a Path of Jñāna and Karmān combined unlike the Path of the Karmakāṇḍa of the Vedas. The former works through and for the welfare of the world, the latter only for that of the individual.

[3] एव त्वोपदेश स्वधर्ममनुनिष्ठत—Sankara seems to emphasise his own view that some part of the Gītā particularly the Karmayoga was meant only for Arjuna a madhyama adhikārī while its central teaching viz., the achievement of Mokṣa through Renunciation of all actions was intended for the uttama adhikārī. But we hold that the teaching about the Vedic Ritualism viz., its uselessness

if it be adopted to fulfil one's desires for its rewards, is meant for all, even for the most enlightened sage (Vide verse 46)

46 (1) Sankara's introduction to the verse (सर्वेषु वेदोक्तेषु
इक्षरायेत्यनुधीयन्ते) as well as his conclusion (तस्मा-
दप्राग्ज्ञाननिष्ठा सर्वव्यग्रम्) shows that according to him

this verse teaches that the man who is ignorant of Bra-
hman should do the Vedic rites, dedicating them to the
Lord, in order to purify his mind (sattvasuddhi as
Sankara says elsewhere in his comment on the Gita, etc)'

In our opinion the above view of Sankara is a part
of the doctrine of the Gita, but it is not the correct in-
terpretation of this particular verse. The verse rather aims
at teaching what use a sage who has already achieved
knowledge can make of the Vedic Religion of Ritualism,
and it says that he can make no use of that Religion.
In that case, Sankara would say that he should renounce
all actions, as he does by explaining *ब्रह्मण्यस्य* as *ब्रह्मण्यस्य*
संन्यासिनः but in our opinion the Gita here (verses 46 and
47 taken together) clearly says that such a sage must
do the Vedic duties as well as all other duties of his
without aiming at their rewards

In the verse (46) there is no mention of the ignorant
man, nor of the renunciation of all actions and even
according to Sankara it is possible that a sage may con-
tinue doing all actions though he be entitled to Renun-
ciation (Vide Sa Bhā on Bha. Gī v 10 *supra*)

(2) Sankara's construction of the verse. He makes out
four sub-sentences by not taking *सर्वतः सञ्जुतोदके* as an
adjective to *उदपाने* and by taking many other words as
' implied ' We here give a translation according to him —

All the use i.e. that of bathing, drinking, etc which
can be possibly made of a small tank can be also made

In the second Pada of the next verse the Lord asks Arjuna to give up attachment to actions also

48 (1) योगस्य—Being on the Path of disinterested Actions (Yoga)

(2) सङ्ग—We have above noticed that just as in the fourth Pada of v 47 the Lord asks Arjuna to give up attachment to Renunciation founded upon the knowledge of Brahman, so in the second Pada of v 48 He advises A. to give up attachment to disinterested Actions. The Gita looks upon both these kinds of attachment as a defect of the follower of the Path

Sankara, however, explains सङ्ग as the attachment to the idea that "the Lord should be pleased and propitiated with my actions." This may not be taken as doctrinally wrong, but surely it does not seem to us to be interpretationally right.

(3) सिद्धयसिद्धयो समो भूत्वा—Sankara—'Not caring whether I get or not the Perfection in the form of the attainment of Knowledge, which is the result of the purification of the mind.'

But to us it seems that सिद्धि means (1) either success in the work e g, the faultless completion of a यज्ञ, a daily duty, to avoid प्रत्यवाय or (2) the fulfilment of one's aim e g, the achievement of the heaven, the lordliness, etc

Moreover, according to the Gītā, there are two stages of the Karmayoga, viz., (1) Karmayoga as a means (साधन) and (2) Karmayoga as a goal (साध्य) In the first stage one must insist that the action or rite must give no other fruit but that of propitiating the Lord and this firm determination results of its own accord in the attainment of the Perfection mentioned by Sankara. In the second state this Perfection is already achieved. So the indifference to the Perfection mentioned by Sankara seems to be not in agreement with the Gita itself

(4) 'समत्वम्' will in the light of our interpretation of सिद्धि mean equality of mind both in success and failure of the action undertaken

49 (1) In v 41 and 44 the Lord has emphasised the 'नियतायात्मिना बुद्धि' the definite idea in the Karmayoga In v 49 He asks Arjuna to submit himself to the बुद्धि and to avoid the rewards This verse, therefore, seems to us to be responsible for the doubt raised by Arjuna in Bha Gī III 1 Moreover, all the following verses (50-53) and even the picture of स्थितप्रज्ञ or स्थिरा lay emphasis on the *buddhi*: the definite idea or standpoint of the Path of Yoga

(2) The word बुद्धि in the verse according to Sankara refers to *buddhi*: i e the standpoint of Yoga or that of Sāṃkhya which is the result of the maturity of the Yoga attitude This sense he brings out by explaining बुद्धि in बुद्धौ शरणमन्विच्छ as योगविषयाया बुद्धौ तत्परिपात्रजाया वा सात्त्विकबुद्धौ But in the verse itself only one definite standpoint and not one out of two standpoints is mentioned, and 'कृपणा फलहेतव' means that the standpoint of disinterested or desireless Action i e the yoga standpoint is meant by बुद्धौ So it is easy to see that the verse distinguishes between the Karmayoga of the Gita and the Karmakanda of the Vedas The option given by Sankara as regards the interpretation of बुद्धौ is contradicted by his own interpretation of बुद्धियोग which he explains as समत्वबुद्धियुक्त धमन् If the latter is mentioned in the first half of the verse, it is only natural that the same be stated to be the Path or shelter to which A should submit himself Moreover it is rather strange that Sankara who takes Arjuna to be fit only for the Path of Action and not for the Path of Knowledge' (Vide Sa, bhāṣya on v 47 above) should here interpret बुद्धि as सात्त्विक बुद्धि also and represent the Lord as asking A to submit himself to that standpoint

(3) कृपणा — The author of the Gita uses this word in

the sense of *pṛtiā* perhaps the same sense as in the Br Upa. passage Here the man is *कृपण* or pitiable because he aims at the rewards promised by the Vedas and not at Mokṣa

(4) *कर्म* means as explained by Sankara action or actions of the Vedas which bring various rewards and which are prescribed by the Vedas for the achievement of those rewards

(5) About this criticism of the Vedic Ritualism (Bha. GI II. 41-49) we may here add that in the Upanisads we have often a statement which shows that the Upanisads must have been recognised as a part of the Śruti much later than their composition Thus even in Cha Upa VII Nārada enumerates to Sanatkumāra whatever he has studied and the long list of works includes the four Vedas but not the Upanisads and Sanatkumāra tells Nārada that whatever the latter knows is only *नाम* It is by several stages that Sanatkumāra leads Nārada to the Science of the Plenum (*bhūman*) The setting of the Mundaka Upaniṣad (I 1 4-6) when considered in the light of Mu Upa I ■ would appear to suggest that the Mundaka Upaniṣad tries to bring the Vedānta doctrine (Mu Upa. I 1 6) in the list of *Vidyās* and makes it the chief *विद्या* by calling Vedic Ritual the lower *विद्या* (अपरा विद्या)

It should also be noticed that both the Mu Upa and the Gītā do not throw away the Vedas or the Vedic Ritualism they only reject the old Vedic view that the Vedic sacrifices should be performed for the sake of the rewards they promise The Gītā rather recommends them for several other purposes, e g for the purpose of the purification of mind it only insists that one should give up the desire for the rewards the Vedas promise

This is the attitude of the Gītā towards the older Vedic Religion and we shall see that the same attitude is

found consistently in all the Adhyāyas of the Gita.

50 (1) सुकृतदुष्कृते जहाति—Sankara adds सत्त्वगुणविज्ञानप्राप्तिद्वारेण. This may mean that the man on the Path of the Yoga is able at a later stage to give up merit and demerit, *i.e.*, after his mind is in due course purified and after he attains the knowledge of Brahman.

But this indirect way (द्वारेण) is not meant by the Gita. It is by the समत्वबुद्धि itself that the follower of the Yoga gives up सुकृतदुष्कृते and the giving up of सुकृतदुष्कृते means that he does not get the good and bad results of his actions because he does not do his duties with a desire for those results. Sankara explains बौद्धि in this very sense.

(2) In his commentary on v 51 Sankara proposes another interpretation of सुकृतदुष्कृते जहाति "He abandons good and bad deeds themselves." Sankara optionally takes the verse as dealing with the follower of the Samkhya or Sannyasa which is the result of the Karmayoga. So, योग in v 50 would mean the Samkhyayoga the Path of Samkhya Jñāna or Sannyasa.

But 'जहाति सुकृतदुष्कृते', according to the Gita means that 'He gives up only the results, good and bad, of his deeds like the religious sacrifices or the war which he performs only as a duty.' V 51 clearly mentions the word वरुण. So जहाति does not mean साक्षात् जहाति 'renounces the good and bad deeds themselves.' Otherwise 'कर्मसु कौशलम्' will be out of place in the verse, and तस्माद्योगाय युज्यस्व would mean that A. is asked to renounce the दुष्कृत in the form of the war.

(3) दुष्कृत "particularly applies to A. because he thought that if he would fight, he would incur 'great sin' (महदपाप—v 44-45).

51 (1) कर्मजं फलम्—Sankara—ज्ञानिहरेणप्राप्ति is the result of actions.

But the Gītā does not mean only the देहप्राप्ति but it means also the enjoyment of स्वर्ग, भोग and ऐश्वर्य in the various bodies suitable for such an enjoyment. These results are promised by the Vedic Injunctions to those who perform the sacrifices with a desire to get them (कामात्मानः in v. 43 and see also v. 44). So कर्मजं फलं त्यक्त्वा means "doing the duties but without expecting their rewards". According to Śāṅkara's explanation the meaning of कर्मजं फलं त्यक्त्वा is the same as जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः. So there is a tautology in the verse. Śāṅkara adds जीवनः एव

(2) जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः-Śāṅkara- 'While in this life they become free from a (future) birth', though Śāṅkara does not mention the word for 'future'.

(3) साक्षात्सुहृन्मुखाग्रहाण-As already stated above (in v. 50) this second interpretation is inconsistent with the context.

52. (1) Verses 52 and 53 directly refer to Arjuna. So 'श्रोतव्य' means what Arjuna wanted to know from Kṛṣṇa (Bha. Gī II 7), and 'श्रुत' means what he had already heard or known. In verses 40-44 Arjuna has told Kṛṣṇa what he had learnt from the Scripture (Cf. अनुशुश्रुम in v. 44 of Adh. I). In this connection श्रुति in श्रुतिप्रतिपत्ता in the next verse will only mean 'what A. has heard.' It has the same sense as अध्यय (study).

Śāṅkara seems to take श्रोतव्य and श्रुत in the sense of the Scripture (Śruti). And he does take श्रुति as the Veda because he explains it as अनेकमाध्य (results) साधनसंस्थ-प्रवादानश्रुतिभिः श्रवणैः.

(2) तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्फलं प्रतिपद्यते-Śāṅkara seems to mean that Arjuna will not long to get the rewards of श्रोतव्य and श्रुत because he would have secured सत्त्वशुद्धि. This means that A. will continue doing his duties without a desire for the results of श्रोतव्य and श्रुत. The word एव the

result is not mentioned in the verse itself and as Sankara finds it necessary to add the word we think he takes श्रोतव्य and श्रुत as the Veda or श्रुति As he explains श्रुति in the next verse as श्रुति which reveal the relation between many rewards (aims) and their means, he may be very probably taking श्रोतव्य and श्रुत also as referring to Sruti

But, we do not think it necessary to add कल at all About Arjuna there is no question of many aims and their means The Lord (in Padas 3 and 4 of v 52) simply means that when Arjuna's mind is free from bewilderment (see below), he will no longer require anybody to advise or teach him nor will he be perplexed by what he was already taught

(2) ' मोहकलिलम् ' refers to the bewilderment of Arjuna's own words in Bha G1 I 28-46 and II 4-8 and प्रहावाद in Bha G1 II 11 As मोहकलिल is a personal reference, श्रोतव्य, श्रुत and श्रुति also should be taken as a reference to Arjuna's own words

(3) योगानुष्ठानजनितसर्वशुद्धिर्वा शुद्धि र्वा प्राप्नोते इति उच्यते- Sankara's introduction to v 52 suggests that he takes this verse as dealing with the advanced stage of the Karma-yoga when one gets the purification of mind and prepares, according to Sankara, for the Renunciation of all actions (सन्न्यास) Consistently with this he takes the Lord in verse 53 as telling A the time when A will get the Real Yoga the result of the Karmayoga, i e., of course, the Samkhya or Sannyasa Yoga Thus, by making the two practical politicians talk about a period when one of them, viz., Arjuna will no longer be fighting, Sankara prepares the ground to interpret the Sthitaprajña (Bha G1 I 55-72) as a Sannyasin (Vide Śa bhasya on v 55)

To us the whole attitude of Sankara manifest in his com on these verses (52-72) as also in his com on the preceding verses appears to be a mistaken one मोहकलिल

(v 52) means Arjuna's confusion at the beginning of the word and at the end of that confusion he undertakes to fight (Bha G₁ XVIII. 73) 'श्रुतिविप्रतिपत्ता बुद्धि' means Arjuna's mind or intelligence which could not come to a decision (विप्रतिपत्ति) because A. had been taught that as a K¹-atriya he should fight and also that he should not fight with his elders and relatives. So when his mind becomes firm, he only fights and does not think of samkhya or sannyasa (परमार्थयोग) as Sankara says. Moreover, after telling Arjuna to do his duties by taking a stand on the Yoga (v 48a योगस्य कुरु कर्माणि) and that the Yoga is the skill in doing one's duties (disinterestedly-योग वमश्च बौद्धिम्-v 50), it will be absurd if instead of telling him when he will get this same Yoga the Lord were to tell him when he will be fit for the Renunciation and were to describe before Arjuna the picture of a monk who has renounced the world.

The above arguments, as well as our interpretation of the various verses disprove the propriety of Sankara's introduction to verses 52 and 53 and his interpretation of the Sthitaprajña as a Sannyasin.

(4) It may be asked how it is that after mentioning the nature of the Vedic Rites, the Lord in v 52-53 refers to Arjuna's own mental confusion or, in other words, how it is that instead of dealing directly with Arjuna's own mental bewilderment the Lord in v 42-46 mentions the Vedic Rites (e.g. क्रियाविधिपरबुद्ध्याम् in v 43)?

We suggest the following answer—

(a) Arjuna was to fight and had determined to fight and win the war because he had desired to get enjoyments (भागा) and pleasures (सुखानि) for his elders and relatives, as he says in Bha G₁ I. 22 (कर्मणा सह बोद्धव्यम्—he was ready to fight and Bha G₁ I. 33 (वियमर्षे वाञ्छितं वा राज्यं भोगा सुखानि च—he was fighting with a desire to get the kingdom etc for his relatives). The Vedic Religion of Ritualism promi-

sed the same enjoyments (भोग and ऐश्वर्य in Bha Gī II 43 and भोग and राज्य in Bha Gī I 33)

(b) Not only the Vedic Ritualism but also the Vedic Law of the caste Duties promised the same rewards (Bha Gī II 37) and this was a part of the Samkhyayoga of the Bha Gī as said in Bh Gī II 39

(c) The Lord made an improvement in both the Samkhya and the Vedic Ritualism by asking Arjuna to do his duties without aiming at the Rewards (Bha Gī 38 makes a reform in Samkhya and II 48 in the Kaimakanda)

(d) Thus the Lord intended to discuss all the Paths by which भोग and ऐश्वर्य are to be attained and he struck out a new Path called Yoga or more completely, Karmayoga. The ancient paths were followed by people who definitely had desires for the rewards while the new path was to be adopted by giving up all desires for the rewards which were the same in all the three (two ancient and one new) Paths

In the Samkhya Path the Lord emphasised the immortality of the soul and the necessity of doing the caste duties disinterestedly (Bha Gī I 38 to be explained with reference to I 37) In the Vedic Ritualism the Lord also made a reform by asking the followers to give up the desire for the rewards. Though the Vedic Ritualism is undoubtedly mentioned in Bha Gī II 42-43-46 Arjuna is not asked to get the राज्य भोग and ऐश्वर्य by performing the sacrifices for those rewards and कर्माणि in Bha Gī II 47 does not mean the Rites. He is to get them by means of fighting or war without aiming at its rewards (मा वर्मफलहेतुर्ग— in Bha Gī II 47)

One more point also should be considered here. Just as the Patanjali's Yoga is not distinguished from the

Karmayoga in at least Bha Gī II-VI, similarly, it seems to us, that the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gītā from the word *karman* in the sense of a caste duty. The yoga in the sense of the Karmayoga (the path of disireless actions) has so much to do with the training of the mind that one is quite sure that the ध्यानयोग of later days and the कर्मयोग have much in common, yet a study of not only the word योग, but other words like समाधि, स्थितप्रज्ञ, etc proves that the कर्मयोग of the Gītā was written when the ध्यानयोग of पदजालि did not yet form a school so also the Yoga-like practices prescribed for the कर्मयोगिन् in Bha Gī VI proves the same. Similarly the passing over to the caste-duties of Arjuna in verses II 47 from the Vedic Rites mentioned in verses II 41-46 is achieved so easily and naturally that the critical reader has to conclude that the word कर्मन् and क्रिया in the Gītā are each of them expressive simultaneously of a rite as well as a duty. The Gītā does not want that the Vedic rites be abandoned, just as it does not want that the caste-duties be abandoned. It wants that both the rites and the duties being sanctioned by the Scripture should be performed without a desire for their rewards which, so far as Arjuna is concerned are the same (भोग, ऐश्वर्य and even स्वर्ग). The Gītā recommends the sacrifice not because the Gītā is a Priestly Production but firstly because it does not distinguish between कर्म of कर्मकाण्ड and कर्म of वर्ण and secondly because the Gītā purifies both the kinds of *karman* by asking them to be done without an aim for their rewards.

(c) The word योग e.g. in II 48 (योगस्य कुरु कर्माणि), II 53 (कदा योगमवाप्स्यसि), II 50 (योगं कर्मसु कौशलम्), adopted by the Gītā for its Path of Action must have been adopted at a time when the word had already got a significance like the one which it has in the later classical Yoga.

School If the word had been a property of that School and if that School had already existed, the Gita would not have adopted that word (योग) in the sense of the Path of disinterested actions. So, the word योग when used in the Gita in the sense of कर्मयोग, primarily refers to concentration or fixity of the mind and simultaneously to action.

53 (1) कदा कर्मयोगेन वरु परमार्थयोगमवाप्स्यसि—Sankara takes v 53 as dealing with the time when A. will be fit for Sannyāsa. But, in our opinion, it deals with the time when Arjuna's doubts in v 7-8 of Adhyaya II will be solved and he will be ready to fight. Vide Notes above.

(2) श्रुतिविप्रतिपत्ता—Vide notes on v 52 Of Bha GI XIII 25—नेऽपि चातितरन्त्येव श्रुत्य प्रतिपरायणा श्रुति=what they have heard.

(3) विप्रतिपत्ता—Sankara—'विश्लिष्टा' 'Has this the sense of भावरण and विक्षेप' विप्रतिपत्ति in the Brahmasutra means absence of a definite statement, 'विश्लिष्ट' would mean 'misled' or wrongly guided.

(4) निश्चला—Sankara—'विक्षेपचलनवर्जिता'—'free from the movement caused by wrong guidance'.

We suggest that 'निश्चला' means 'firm' i. e. 'firmly believing that A. should fight disinterestedly', "giving up the indecision."

(5) समाधि—S. explains this word in v 44 as अन्तःकरण and here as आत्मन्.

It should mean समत्व (v 48) or equipoise of the mind in success or failure of one's undertaking. This is the sense of the word also in Bha Su II 3 49.

It should also be noticed here that the word समाधि is used here in the Gita not exactly in the sense it has in the Yoga of Patañjali and yet it is used with reference to the Yoga

1 = the Karmayoga Moreover like the Patañjali Yoga thus Yoga of the Gita emphasises the steadiness of the mind (Sthitaprajna) So we may safely conclude that when this part of the Gita was composed the Karmayoga and the Yoga of Patanjali were not distinguished from each other This will also explain how it is that the yoga bhrasta of Bha. GI VI is simultaneously a कर्मयोगी and also a ध्यानदायी though, of course, more of the former than of the latter.

Sankara in his interpretation of समाधि as आत्मन् is perhaps guided by his view that v 53 deals with परमार्थयोग or सद्ब्रह्म

(6) याग—Sankara—कर्मयोगः परं परमाध्यात्म, 1 & मन्वासा विवेकप्रदा समाधि

We—the Path of disinterested Actions

54 (1) Sankara tries to show that the स्थितप्रज्ञ is a सन्वासिन् and that since in v 53 the Lord told A. the time when A. will reach the stage of sannyasa or Renunciation (प्रश्नवाज प्रतिस्त्व in Sankara's introduction to the verse), Arjuna is tempted to ask the characteristics of a Sthitaprajña.

As we have already said we hold the स्थितप्रज्ञ to be a Karmayogin

(2) The word 'sthitaprajña' has reference to the confusion or bewilderment (कर्मसन्देह in Bha. GI II 7 and मोहवहिर in Bha. GI II 52 and नष्टो मोहः and गतसन्देहः in Bha. GI XVIII 73) which Arjuna has expressed in Adh. I and in the beginning of Adh. II

As Arjuna himself had referred to the Vedic authority about his duty (Bha. GI. I. 40-44), the Lord also discussed the nature of the Vedic Religion including the Vedic Ritualism (Bha. GI II 41-44) भोग and ऐश्वर्य, and even स्वर्ग, mentioned in Bha. GI II 43 may refer to the भोग and सुखानि (Bha. GI I 33 A) which Arjuna acting according to the Scripture he had studied, de-

sired to win for his relatives and elders by doing his duty as a Ksatriya (Cf काक्षितम् in Bha G1 I 33) The desire for the rewards and the rewards themselves are the same in the Vedic Ritualism (Karmakanda) as in the Scriptural Law (Dharma or Smṛti) which Arjuna was to follow, viz, the Law of the Caste-duties As we have already stated in our notes on v 52 the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gita from the same word in the sense of a caste-duty Therefore it is that we find the advice to do the rites without a desire for their rewards—the rites with which Arjuna was not primarily concerned, along with the advice that Arjuna should do his caste-duties as a Ksatriya without a desire for their rewards It is not by way of giving an illustration for the Karmayoga which Arjuna is advised to follow, that the Karmakāṇḍa is mentioned in the second Adhyāya of the Gita, rather the Karmakāṇḍa is also to be transformed into the Karmayoga, into which the worldly duties also are to be transformed

(3) प्रज्ञा-Sankara—अहमस्मि परं ब्रह्मेति प्रज्ञा But the context shows that प्रज्ञा is here the mind or intellect and स्थित or स्थिर means firm or fixed i e desireless of the reward ' One whose mind will never be bewildered ' is called स्थितप्रज्ञ It is not at all intended in this Adhyāya (or in any other Adhyāya) of the Gita to teach the absolute identity of the Jīva with Brahman

(4) स्थितप्रज्ञश्च वा वाचा-S-कथमस्ती परैर्भाष्यते-Though Sankara tries to avoid the fault of tautology of वा वाचा with वि प्रभाषेत, the natural interpretation would be one which tolerates the repetition as bent natural Moreover, we do not find any answer to " कथमस्ती परैर्भाष्यते "

(5) We would advise the reader to read and interpret the first twelve Sūtras of Bra Su IV 1 in the light of this picture of the स्थितप्रज्ञ Of e g आसीनं समवायं with विभासीत

55 (1) शानयोगनिष्ठाया प्रवृत्त-S has by adding this tried to interpret स्थितप्रज्ञ as a सन्यासिन्

As a matter of fact स्थितप्रज्ञ is one who is only कर्मयोगेन प्रवृत्त and कर्मयोगे निष्ठः one who has started by the Path of the Karmayoga and has perfected himself in the same and continues to remain in the same

(2) प्रजहाति कामान्-Gives up the desires for भाग, ऐश्वर्य स्वर्ग, and not the actions (or rites) leading to these कामान् as distinguished from कर्माणि

(3) Sankara's पूर्वपक्ष for the latter half of the verse 1:2, If the man has no desires his actions will be like those of a mad man, is hardly tenable

(4) सर्वकामपरित्यागे शुद्धिवारणमावात्-S But this is hardly the possibility because though he has given up all desires he continues doing his duties and does obtain as a result of doing his duties the भाग (enjoyments) पश्य (riches) etc

The fact is that a पूर्वपक्ष may possibly ask 'If the भोग, ऐश्वर्य, etc which the स्थितप्रज्ञ gets are not to give him satisfaction since he does not desire them (does not do his duties with a desire for them) what gives him satisfaction? Has he any other source of satisfaction?

To this पूर्वपक्ष the reply is given that the source of his satisfaction is Atman (or Brahman) or the Self of the Sthitaprajna) Cf पर दृष्ट्वा in ४ 59

(5) आत्मन्येव-S प्रत्यगात्मस्वरूप एव-We hold that for the doctrine of the identity of the Jiva and Brahman we require some clearer statement in the Gita itself than this verse

(6) परमायदर्शन-S suggests that the स्थितप्रज्ञ is a Sannyāsin

(7) आत्मना-as contrasted with भाग, ऐश्वर्य, etc, which he does possess.

(8) आत्मन्येवात्मना तुष्टः—This expression means that the स्थितप्रज्ञ is an introvert type of man doing his worldly duty; i. e. he is a combination of what Jung calls introvert type and extravert type of man. We may freely translate आत्मन्येवात्मना तुष्टः as "satisfied by himself in himself."

For this interpretation of आत्मन्येवात्मना तुष्टः cf.

यस्त्याग्यमरतिरेव स्यादात्मनृपसश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

Bha. Gl. III. 17 (Vide our interpretation).

(9) प्रज्ञा is according to Śaṅkara आत्मानात्मविवेकज्ञा प्रज्ञा.

(10) स्वस्त्युद्विग्नलोकेषणः संन्यास्यारमाराम आत्मक्रीडः स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः—Śaṅkara has in his mind the famous Bhāṣyaśranyaka Upaniṣad passage:—एतमेव प्रजाविनो लोकमिच्छन्तः प्रजयन्ति पतदस्य वै तदूर्ध्वं विदसिः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मार्यं लोक इति ते ह स पुत्रेणयाश्च वित्तैषणयाश्च लोकैषणयाश्च मृगयायाश्च भिक्षाचर्यं चरन्ति वा एव पुत्रेणया सा वित्तैषणया वा वित्तैषणया सा लोकैषणयोमे दृश्ये एव अवतः । It is possible that one who gives up the desire for a son, wealth, or a world (e. g. स्वर्ग) gives up the duties or rites of obtaining them; and, in fact the Br. Upa. passage does refer to those who having no such desire gave up the world and took to Renunciation; because that passage mentions " भिक्षाचर्यं चरन्ति. " But it is, according to the context of the Gītā, also possible that one who has no desire continues doing his duties; and the passage in question does not contain any expression like भिक्षाचर्यं चरन्ति. In our opinion, Śaṅkara has here missed the very point which it was the intention of the author (of this part) of the Gītā to emphasise definitely for the first time in the history of our religion. So the remark of Śaṅkara, though doctrinally correct, are interpretationally wrong.

' आत्मक्रीड ' may be one who has renounced the world as well as one who does all his duties (Vide Mu. Upa.)

56. (1) प्राप्तेषु-प्राप्तेषु-ई. perhaps suggests that the स्थितप्रज्ञ

being a सन्यासिन् gets सुख and दुःख only in the case of those प्रारम्भकर्मन्स which he has yet to exhaust by experiencing them

But the purport of the Gita seems to be that the स्थितप्रज्ञ by his very name is one who though not free from सुख and दुःख because he continues doing all his duties, is not affected by them

(2) वीतरागभयक्रोध—This is an expression leading to the conclusion that, the Gita is earlier than Jainism in which 'वीतराग' became a technical term

(3) मुनि—S सन्यासी

But the word only means a sage and may not and here does not refer to a सन्यासिन्

57 (1) सर्वत्र—देहजीवितादिषु अपि—S

But 'अपि' is misleading because Sankara takes the स्थितप्रज्ञ to be a सन्यासिन् who is only exhausting his प्रारम्भकर्मन्स by the remainder of his life and body 'अपि' has the meaning of addition and it will have that sense here if Sankara meant "for the son, for the wealth, for the world, and, in addition to them, for the body, the life, etc' Really, Sankara means 'only for the body, the life etc' and excludes the possibility of सर्वत्र referring to the son, the wealth, etc

But this restriction of the sense of सर्वत्र is not intended by the Gita

(2) प्राप्य शुभाशुभम्—S does not discuss the possibility of स्थितप्रज्ञ meeting with good and bad things But this expression serves as a proof that the स्थितप्रज्ञ is a man in the world, i e a householder doing his duties

58 (1) अयम्—S ज्ञाननिष्ठायां प्रवृत्ते यति

But the verse itself or the context refers neither to ज्ञाननिष्ठा nor to यति

(2) कर्मोद्धानि इव सर्वश —Sankara takes the purpose of verses 58-63 to be इन्द्रियनिवृत्ति (1 e इन्द्रियवृत्तिनिवृत्ति), but to us it appears to be इन्द्रियनिग्रह "not allowing the senses to act as they please" Verse 64 makes this quite clear It is not ज्ञाननिष्ठा but कर्मनिष्ठा, which is meant here The senses do reach their objects, but they do so under the control of the स्थितप्रज्ञ

59 (1) अक्षुरस्वापि इन्द्रियाणि निवर्तन्ते—Sankara compares the man on the Path of the Karmayoga, who controls his senses as stated in v 58, with an afflicted or sick person who also does not enjoy the objects of his senses and who may be in that sense said to have controlled his senses

But this simile does not seem to us to be correct We propose to explain it as follows —

The follower of the Karmayoga is to do his duties without the desire for their rewards, so he is not to enjoy the rewards though he experiences them or, more correctly, he does not enjoy the rewards in the sense in which an ignorant man of the world doing his duties enjoys them He is not entitled to the enjoyment. He is like a stoic in his attitude to the enjoyment According to certain western philosophers a man must do his duties without deriving any pleasure at all from them, without even enjoying the pleasure of feeling that he does his duties The Gita idea of doing one's duties disinterestedly is not like this According to the Gita the follower of the Karmayoga who being a man in the world (grhastha) possesses the objects of enjoyment without enjoying them, is not totally an abstainer is not like a stone or a machine doing its work disinterestedly He has the higher pleasure of pleasing his God by dedicating to Him the rewards of the duties which he does Thus, he sees or realises the Lord in and through the performance of his duties The physical enjoyment which he

avoids even though he possesses the objects of enjoyment is substituted by his seeing the Lord the Supreme Being (the Para) Thus, though it is a fact that the Karmayogin does not enjoy the objects of senses, he enjoys the sight of the Lord instead

The above conception of the Karmayoga is expressed by a simile of the fasting man in v 59

When a man observes a fast (nirāhara), the objects of all the senses except the flavour which is the object of the sense of taste withdraw themselves from him, do no longer appeal to him, he concentrates only on one object, viz, the flavour. A fasting man will not think of रस, रसो, रूप and गन्ध. He will think only of रस, without enjoying it though of course he can break his fast at his will, since he has ample food in his house. He temporarily avoids taking food, though he possesses it. If in this state he see the Lord whom he wants to please by his fast, the thought of even the रस of the fasting man will immediately disappear. This is the sense of "Even his (idea of) रस will stop after seeing the Supreme One". The verse is only a वृत्तान्त and the दाहन्तिक is to be taken as implied.

The fasting man in the simile is not fasting because he is sick or suffering (आतुर) but he is fasting because he wants to see the Supreme One. Such a man can be the उपमान for a Karmayogin who abstains from enjoying the objects of sense which he possesses without enjoying them. Both the fasting man and the Karmayogin seek to see the Supreme One and their enjoyment lies in seeing or realizing Him.

(2)-(3) कथे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि and यते —Sankara created a very bad situation for himself by suggesting in his introduction to this verse that the fasting man in the verse is one who fasts because he is sick. This situation he tries to improve by adding here कथे तपसि स्थितस्य 'an

abstainer who is performing a difficult penance", but unfortunately he adds too much and says मूर्खस्यापि instead of saying विदुषः. He seems to think that the उपमान is an ignorant man of the world and though the force of अपि can be that he is willing to refer by 'the fasting man' to a sage who observes a fast, he avoids mentioning him expressly. His real difficulty lies in the word रसवर्जम्, he cannot think that a sage can have रस which he interprets as liking (राग) for the objects of sense, attachment to the objects, enjoyment of the objects. So, according to Sankara's interpretation of the verse, the रस of which the verse speaks remains in the ignorant man, while the परदर्शनानिनिर्हरणनिवृत्ति (the cessation of attachment caused by the realization of the Highest One) mentioned in the verse is stated with reference to a Sage who as usual with Sankara is an ascetic (यति). According to Sankara the verse says that —

"While the रस or attachment to objects of sense remains even in an ignorant man who for the purpose of a difficult penance gives up the enjoyment of the objects, even that रस disappears in an ascetic after he realizes Brahman the supreme principle."

We hold that even (अपि) in मूर्खस्यापि is misleading. Sankara uses अपि when he ought to have used एव. It is only in a मूर्ख that the attachment remains, after he gives up the objects. In the wise one there is no attachment even though he possesses the objects.

Moreover, we do not think that "रसवर्जम् विषयनिवृत्ति" 'cessation of all objects except रस' in its real sense is possible in an ignorant man at all.

Lastly, to explain अस्य in the verse as referring to यति a sage who has renounced the world and not to the निराहार mentioned in the first half of the verse shows entire disregard of the context. Sankara started with a wrong idea that the स्थितप्रज्ञ is a सन्न्यासिन् and it is therefore that he explains अस्य

as यति instead of a निराहार देहिन् There will be hardly any special meaning in saying that the रस remains in an ignorant fasting man while that same रस disappears in a स्थितपशु who is a यति It is to be taken as granted that the यति is devoid of the रस or attachment if he has realized Brahman.

On the contrary, the force of the verse as explained by us lies in saying that the Karmayogin does his duties, possesses the objects of sense without enjoying them like a worldly man and derives real pleasure of enjoyment from his realization of the Supreme One The Karmayogin is in the world without being worldly, and he is not a stoic doing his duties like a machine, but finds satisfaction and pleasure in the dedication of his works to the Lord.

(4) न अस्तनि सम्बन्धर्हने रसस्य उच्छेद —According to Sankara the purport of the verse lies in इन्द्रियनिवृत्ति or रसनिवृत्ति (रसोच्छेद) According to the interpretation suggested by us the verse teaches वर्मयोग in the form of परमात्मदर्शनपूर्वक and अनासक्तिपूर्वक रसानुभव See also v 64

60 (1) आदौ इन्द्रियाणि स्वदेशे स्थापयितव्यानि—Sankara's addition of आदौ is significant of his standpoint According to him the इन्द्रियनिग्रह described in v 60-72 is the first step to सम्बन्धर्हने We ask 'Where is the second step mentioned?' As is clear from the verses themselves (60-72) the only topic of these verses is इन्द्रियनिग्रह It is not stated here (in v 60-72) that this इन्द्रियनिग्रह is followed by सन्यास As we shall see below the meaning of मत्पर in v 61 is to distinguish the वर्मयोगिन् from an इन्द्रियपरः And in the absence of any statement about Renunciation, the विषयाचरण described in v 64 should be taken as the teaching of the passage So the order of the stages on the path of the Karmayoga will be इन्द्रियनिग्रह in the worldly duties भगवत्परता and then इन्द्रियनिग्रहपूर्वविषयाचरण (v 64) Thus इन्द्रिय

निग्रह is also part of the end of the Karmayoga.

(2) With this description of the इन्द्रियनिग्रह we should compare the Allegory of the Chariot in the Katha Upanisad describing the senses as horses and the mind as the reins (प्रग्रह). The Gītā borrows a great deal from the Katha Upanisad.

61. (1) मेषाविजोऽसीति न्यवहितेन सवन्धः—Śāṅkara seems to take अपि twice by repeating अपि in the verse. In any case his effort to include the ignorant (Cf. मूर्खत्वं in his com. on v. 59) by adding अपि or connecting अपि in यत्ततो अपि with विपश्चितोऽपि is not in accordance with the natural place of अपि in the verse itself.

(2) विषयामिमुखं पुरुषं विज्ञोमयन्ति—This is Śāṅkara's explanation of प्रमाथीनि. But it is not in harmony with the word विपश्चित् in the verse. प्रमाथीनि will mean that the senses are able to perturb not only the विषयामिमुख but even the wise sage also.

(3) 'मनः' is explained by Śāṅkara as विवेकविज्ञानयुक्तम्. Or, are we to read अविवेकविज्ञानयुक्तम्, as suggested by विषयामिमुखं पुरुषम्? विवेकविज्ञानयुक्तम् is not in harmony with विषयामिमुखम् पुरुषम् and also with the passage in the Katha Upanisad.

(4) सर्वप्रत्यगात्मा-adj. to गणुदेवः—is in harmony with Śāṅkara's doctrine. So also "नान्योऽहं तस्मादिति." According to the context (see परं इच्छा in v. 59) 'मत्परः' means that the Karmayogin devotes himself or, in other words, dedicates his duties, to the Lord. See मत्परम् in अनादि मत्परं ब्रह्म—Bha. Gl. XIII. 12.

(5) यतोः—We find that everywhere यतोः is an addition made by Śāṅkara. In fact these verses (particularly 55, 56, 58, 59) say nothing about the Renunciation or the ascetic.

62. (1) Śāṅkara says that verses 61-63 describe the cause of all evil in the case of one who is to be defeated (पराजयविन्दतः सर्वानर्थमूलम्).

But, to be more exact in the light of v 64 these verses give the picture of a man subject to रागद्वेष (Vide our Notes on वृ in v 64)

64 (1) वृ in the verse shows a contrast between the topic of v 62-63 and that of v 64 Sankara also notices that वृ means a contrast But according to Sankara v 64 describes the मोक्षकारण the cause or means of Mokṣa And according to him the means of Mokṣa is सन्यास accompanied by ज्ञान so the word मोक्षकारण suggest that वृ takes this verse as dealing with सन्यास

(2) विषयान् अवर्जनीयान्—Sankara adds अवर्जनीयान् 'those which a Sannyāsin cannot avoid', because he takes this verse as dealing with सन्यास As there is no indication of a Sannyāsin in the preceding verses and of 'unavoidable (objects)' in this verse we conclude that the verse deals with the Karmayogin who is a householder

(3) A similar contrast is presented in Katha Upa III 3-9 -

आमान रथिन विदि शरीर रथमेव तु ।
 बुद्धिं तु सारथिं विदि मन प्रग्रहमेव च ॥ ३ ॥
 इन्द्रियाणि हयानाहुनिपयास्तेषु गोचरान् ।
 आत्मेन्द्रियमनोयुक्त भोक्तेत्याहुर्मनीषिण ॥ ४ ॥
 यस्त्विज्ञानवान्भवत्युक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाण्यवदयानि तुष्टाश्वा इव सारथे ॥ ५ ॥
 यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाणि वश्यानि सदृशा इव सारथे ॥ ६ ॥
 यस्त्विज्ञानवान्भवत्यमनस्क सदाशुचि ।
 न स तत्पदमाप्नोति सँसार चाधिगच्छति ॥ ७ ॥
 यस्तु विज्ञानवान्भवति समनस्क सदा शुचि ।
 स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते ॥ ८ ॥
 विज्ञानसारथिर्यस्तु मन प्रग्रहवाचर ।
 सोऽप्यन पारमाप्नोति तदिष्णो परम पदम् ॥ ९ ॥

The words अयुक्त and युक्त which occur in the above Allegory are also used in v 66 in the Gita in relation with हृदिपनिग्रह. The Gita borrows from the Katha Upanishad but makes use of it as it suits its Path of the Karmayoga or Yoga in short. The words युक्त and अयुक्त already in the Katha Upanishad show the origin of a Path which developed later on in the form of the Yoga of the Gita. As in the Gita, the Yoga in the Katha Upanishad is a combination of ध्यानयोग and योगयोग before the ध्यानयोग becomes a School.

(4) प्रसाद—calmness of mind or detachment of mind, the same as अनासक्ति in the very presence of the objects of sense. The word 'प्रसाद' or 'मनःप्रसाद' is indicative of the absence of all the stages from विषयभ्रान्ति upto स्मृतिविमर्श mentioned in v 62-63.

65 (1) अक्षय-S explains it as यते. It should rather mean of the man who experiences the objects with senses free from love and hatred.

(2) The बुद्धिनाश in v 63 (रामदेवविशुक्लै हृदिषु विषयान् चरते विधेयमानः) finds a corresponding opposite in बुद्धिर्दयवस्थान 'fixed or determined mind' in v 65. प्रसाद in v 63 is replaced by दुःखहानि in v 65.

(3) अवर्जनीयेषु युक्त समानेद-S

Vide Note on अवर्जनावान् in Sa. Bha. on v 64 above.

66 (1) सन् प्रमदता स्तुते—Sankara does not take the emphasis on and the praises of प्रसाद of v 64-65 in v 66 as literal since he takes this प्रसाद as the calmness of the mind of an ascetic when he performs the unavoidable duties. 'स्तुति' is a भीमसा term and means 'commendatory praise'.

But the प्रमदता or प्रसाद—peace of mind, unattachment of mind in possession of the objects of sense is seriously emphasised here because it is that kind of mental attitude of the Karmayogin with which he is able to do all his

duties and to yet remain aloof from their rewards good or bad.

(2) युक्त in the Kāṭha Upa. Śruti is an adjective to मनश्च, So, युक्त should here also mean 'one whose mind is fixed i. e. fixed on avoiding the results of his actions. We may translate it as 'disciplined' in this sense. Śāṅkara rightly explains the word as समाहितान्तःकरण. One whose mind is not thus disciplined has no 'fixed mental attitude', nor has he an ideal (भावना) viz., that of dedicating his deeds to the Lord. The man with mind trained in yoga has two things (a) the firm or fixed attitude in all his deeds with which he avoids their results and (b) a source of joy viz., the idea that he is propitiating his Lord with his deeds. The former is called बुद्धि, the latter भावना.

We may add that भावना should be explained in the light of मत्पर in v. 61. In that verse the Karmayogin (yukta) is asked to first control the senses and then to devote himself to the Lord. So, devotion to the Lord seems to be भावना.

It is very important to note that it is from the emphasis on this बुद्धि laid in these verses that the question of Arjuna in Bha. Gl. III. 1 arises. Arjuna is impressed that the Lord considers this बुद्धि to be more important (ज्ञायसी) than the deeds done with that बुद्धि.

(3) भंभावयतः—' of one who has no भावना or devotion to the Lord in the form of dedication of his actions to Him.

(4) शान्तिः—वित्तप्रसादा.

67. (1) यमनोऽनुविर्धते—According to the Kāṭha Upa. मनश्च is the reins (प्रग्रह). A trained mind will control the horses in the form of the senses; a mind which is itself not trained (अयुक्त, as in the Kāṭha Upa.) cannot control the senses. According to the Kāṭha Upa. प्रज्ञा or विज्ञान is the charioteer (सारथि) and the self of the man is the occupant of the chariot in the form of the body, so, accord-

ing to this verse the horse in the form of the particular sense which is placed under an untrained (अनुक्त) mind carries away (the charioteer in the form of) the intellect (ब्रह्म) of (the occupant (रथि) in the form of) the Karmayogin

This will be the sense if the Gita were exactly following the Katha Upanisad. But the Gita only uses the Katha Upanisad as it suits it. From वायुर्नावमिहाममि we learn that ब्रह्म or intellect is in the Gita identified with the vehicle occupied by the Karmayogin. And this is just the proper change that the Gita would have made in the Allegory of the Katha Upanisad. The Karmayogin is here sitting in the boat of the intellect because his Karmayoga depends upon the discipline of the बुद्धि or ब्रह्म. The importance of the बुद्धि is so much emphasised in all these verses (39-72) and from this emphasis on बुद्धि Arjuna is tempted to ask a question in the beginning of Adhyaya III. So the Gita makes the बुद्धि the vehicle. And here the vehicle is a boat because the Karmayogin is here in the midst of an ocean in the form of the world. He is to remain in the world and in the possession of all objects of senses and is yet not to be allured by their enjoyment. He cannot select a (lonely) road and travel over it in a chariot to reach his goal as does the रथि in the Katha Upanisad. Ultimately the particular sense in question is imagined to be like the wind which carries away a boat in a different direction than the one useful to reach the goal. In this simile the mind is not to be compared with any particular item in the corresponding उपमान but the sense together with the mind is to be compared with the (violent) wind. The author of the Gita makes the mind precede the sense and the sense is the more prominent out of the two because in his psychology the विषयज्ञान (१ 62 A) precedes the इन्द्रियवृत्ति, while of course it is the इन्द्रिय

which requires to be controlled (v 61 B) If this interpretation of the simile in v 67 is to be applied to v 60 मनस् in that verse should be interpreted as प्रज्ञा and this interpretation will be also in harmony with the statement in v 67 that the sense follows (lit. is laid after) the mind.

(2) Sankara takes तद् as referring to मन and "मनं हरेति" as his interpretation. We have already stated above that in our opinion तद् refers to the particular organ of sense (इन्द्रियम्) in question. Sankara's interpretation is in complete disagreement with the context (a) यद् (मनोऽनुविधीये) is taken even by Sankara as referring to one of the इन्द्रियम् so तद् the correlative of यद् must be taken as referring to the same (b) the next verse which gives the conclusion (उपमहार) says that it is the senses which must be controlled so it must be one of the same which takes away the intellect (3) 'तदस्य हरति प्रज्ञाम्' must be interpreted in comparison with इन्द्रियाणि हरन्ति मन in v 60 B

(3) यतनो ह्ययमुपन्यस्तस्य अनेकधा उपपत्तिमुक्त्वा च चाधुनाप्य उपमहारि—This portion of Sā bhāṣya is printed along with the bhāṣya on v 67 in all the available editions. But we hold that it introduces v 68 and therefore we have printed it as part of the introduction to v 68

68 (1) इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ दोष उपपत्तौ यस्मात्—Sankara has to add these words in his introduction to v 68 because he feels that since he has explained तद् in v 67 as referring to the mind (मनस्), the control of the senses recommended in the verse (68) which summarizes the chief point at issue is not directly the conclusion to be derived from v 67 as interpreted by him यस्मात् in v 68 would be naturally interpreted as 'Because it is the sense which follows the lead of the mind and like the wind, carries away the intellect (the senses require to be controlled)

(2) यस्य—Sankara does not forget that he must add ये after यस्य

(3) सर्वश —S सर्वप्रकारे मानसादिभि—Here आदि will have to be explained as वाचिक and वायिक, but Sankara has said that वाचिक and कायिक aspects of activity depend upon मानस and therefore by the control of the मानस activity, the other two activities will be already controlled. (Vide Sa bha on Bha G1 II 21 ननु मनमेति वचनात् न वाचिकाना वायिकाना च सम्याग एति चेत्, न) So, after the effort of controlling the senses mentally is made there will be no scope of controlling them from any other standpoint. So, the explanation of सर्वश given by Sankara does not seem to us to be satisfactory. Since ३ has added एते, he seems to have found it necessary to explain सर्वश as मानसादिभि प्रकारे, but in the case of a यति the other two aspects are generally not possible 'सर्वश' should be therefore taken to mean "entirely (controlled)" Of दूम्रोऽद्वानीव सर्वश where सर्वश means entirely

69 (1) This verse should be interpreted in the light of इन्द्रियनिग्रह (v 68) and कर्मयोग (v 70) We propose the following translation —

That type of इन्द्रियनिग्रह 'control of senses' which is night to all beings is a state in which the self-controlled Karmayogin wakes up (i e is able to avoid the rewards of good and bad deeds he does) That type of इन्द्रियनिग्रह which is a state in which the ordinary beings believe themselves to be waking up is a state which is the night in the opinion of the seeing sage (or to the seeing sage)

We may explain the verse as follows —

The verse deals with two aspects of इन्द्रियनिग्रह. The wise sage who is ■ Karmayogin does not renounce his actions but allows all senses to function with regard to their respective objects without any attachment (आसक्ति) to them. The ordinary people have attachment and yearning for these objects but still they renounce all deeds and understand this renunciation to be इन्द्रियनिग्रह control

of senses The इन्द्रियनिग्रह of the wise sage is a night to the ordinary beings, because they cannot understand it at all The इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to them — thinks the seeing sage, or the इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to the seeing sage himself who knows that if he renounces the deeds but yet yearns for their results, his renunciation is worse than the actual performance of his duties since he will be bound in the world in spite of his outward renunciation.

(2) Sankara's interpretation —

The knowledge of the reality of the wise sage who follows the Path of Renunciation cannot be understood by the ignorant people and is therefore a night to them The stage of अविद्या (Nescience) in which the ordinary people are actually sleeping (because they are in bondage ?) but it is said that ' they are awake (idea of the waking state, one of the three states), is the night (because it is of the nature of Ignorance) to (= in the opinion of) the wise sage (who is a Sannyāsin)

Thus, Sankara takes the verse as dealing with the knowledge of the highest reality and with the Ignorance the Nescience of the nature of objects to be perceived and the perceiver According to Sankara the self-controlled man (तपमिन्) is one for whom all worldly and Vedic dealings have ceased because these dealings are the effect of the Nescience which has itself ceased, being opposed by the Knowledge of the sage

We think that neither Knowledge nor Ignorance and nor even the Sannyāsin are mentioned either in this verse or in the verses connected with this verse

(3) Sankara concludes from the verse that all actions (worldly or Vedic) are laid down by the Scripture only for one who is in the Nescience He also states that the sage who knows the Atman is fit only for the Renunci-

ation of all actions, and not for any activity. He supports this view by Bha. GI VIII 17, which we shall consider in its proper place.

70 (1) According to Sankara this verse deals with the sage who has renounced this world and all objects of sense. He explains *प्रविशन्ति* with reference to the sage as *आत्मन्येव प्रसीदते*. The sage has got the knowledge of Atman and is himself Atman, the desires (*कामा*) do not arise in him even if he were in the vicinity of objects of sense but they (desires) are dissolved in Atman or in the self of the sage.

But the context shows that '*प्रविशन्ति*' means 'enter' and the waters which enter into the ocean are not dissolved but are contained in the ocean without the ocean leaving its boundaries, so, the sage who is a Karmayogin enjoys the desires without being attached to them and without longing for them. It will be rather absurd if a sage who is a *सत्यासिन्* were really to think about desires and to feel that his desires are absorbed into himself. Nor should those who are near the sage think that the desires are there and they are being absorbed in the self of the sage.

(2) Sankara explains *कामा* (a) in *उद्दत्ताया व प्रविशन्ति सर्वे* as *रुच्छादिशेषा* and (b) in *कामकामी* as *काम्यते इति कामा विषया*. We do not see any objection in explaining *कामा* in (a) in the sense of *विषया*, in fact that is the correct sense, but even if we take *कामा* as 'desires' the sense suits a Karmayogin who enjoys all objects but has no desire for them.

(3) *विषयसंगिषावपि*—Sankara adds *अपि*. But it is only a Karmayogin who is really associated with the objects, the sage who has renounced the world will not be in the vicinity of objects unless we imagine him to be tempted by gods just as *विश्वामित्र* was by *Menaka*.

(4) शान्ति is interpreted by Sankara as मग्न but he explains the same word in v 66 as उपशम or प्रसन्नता The latter seems to be the sense according to the context (vide प्रसाद in v 64) So we propose to interpret it in the sense of peace of mind, tranquility

71 (1) विहाय कामान्—According to our interpretation of प्रजहाति यदा कामान् (v 55) we interpret विहाय कामान् as abandon-
ing desires but neither the objects of desires nor the actions

(2) न सन्धासी—S adds the word सन्धाया as usual

(3) चरति—We propose to interpret this word in the light of विषयानिर्द्वैष्वरन् in v 64 (enjoying or experiencing all objects with senses devoid of love and hatred) Sankara has explained that line as विषयान् उपलभमान

Sankara explains चरति as पर्यटति and add आचरन्मात्रवद्वाशेष-
But कामान् विहाय चरति would mean does his duties or allows the senses to function having given up desires and not actions'

(4) निःस्पृह—S शरीरजीवनमात्रेऽपि निःस्पृह—But the context shows that there is no justification for restricting the sphere of निःस्पृहत्व He is निःस्पृह desireless for the rewards of all deeds and he does all deeds Similarly his addition of शरीरजीवनमात्राद्विपरिमदेऽपि is out of place

(5) निरहङ्कार—'Having no idea of I am doing these deeds'

(6) शान्ति—Vide our notes on शान्ति in v 66 and 70 above. Sankara explains the word as निर्वाणारब्धा शान्ति But, as we shall show in the next verse the peace called absolute in Brahman is the achievement of continuing the possession of the peace of mind (taught in v 66 70-71) not only for a few days or years but till the end of the body

72 (1) हाननिष्ठा—Sankara takes the word शान्ति in v 71 as हाननिष्ठा which according to him means sannyāsa. But the शान्ति in v 70-71 is the peace of a Karmayogin who does all his deeds disinterestedly

(2) ब्राह्मी स्थिति —S explains this expression in a way to include सर्ववर्मेत्यास as a characteristic of this stage. But the idea of सर्ववर्मेत्यास of the वर्मेत्यास is foreign to the picture of स्थितवत्ता and also to this verse.

(3) एषा ब्राह्मी स्थिति —Sankara has explained the word स्थिति in the preceding two verses as मोक्ष, and so he does not explain this sentence as “ एषा स्थिति ब्राह्मी स्थिति ”. But this latter should be the proper explanation because the स्थिति described in Bha G1 II 52-71 is referred to by एषा and for the first time we are told in v 72 that the peace of mind is the State of Brahman.

(4) अन्तर्कालेऽपि —S —अन्ते इत्यपि Sankara holds that it is possible to get Moksha even if one is in this state only in the last age of his life : i.e. only in the old age. Thus he interprets अन्तर्काल in the sense of the last age or old age of a man, but the word has only the simple sense of the last moment : i.e. the time of the soul's departure from the body, i.e. the time of death. Sankara's interpretation of अन्तर्काले as ‘ the last age ’ is, of course, due to the fact that he does not take अपि in the sense of also, but interprets it in the sense of ‘ even if ’ Bha G1 VIII. 10, 13, support our explanation of अन्तर्काले as प्रयाणकाले.

(5) As a matter of fact “ अपि ” shows that it is not enough that a man continues to have the स्थिति or ब्राह्मी स्थिति during his life, but it is necessary that he must be in that state also at the time of leaving his body, then only he would get Moksha.

The above-mentioned point is one of the chief points of difference between the Path of Sacrifice and the Path of the Karmayoga. The former is the Path of the Pūrvamīmāṃsā, in which, to give an example, the performer has to perform the ज्योतिष्टोम sacrifice in order to get the Svarga, and whatever vows he has to observe or whatever penance he has to practice, is to last only during the

performance of the Sacrifice But in the Path of the Karma-yoga the mental attitude of अनामक्ति non-attachment to the rewards of the actions must continue from its origin onwards and must be present in the Karmayogin also during his last moments in this world. In other words it is a life-long mental stage

In support of the above interpretation of अवि we quote the following passages from the Gita itself —

(a) They whose mind is trained in the Path of Yoga know me also at the time of departure from the body (Bha Gl. VII. 30 B)

(b) And he who at the time of death remembers me and leaves the body and then starts (from here) reaches my state There is no doubt about this (Destiny)

Or, a Yogin who being always devoted to whatsoever form of mine, leaves the body remembering the same form at the time of death, reaches that respective form only

Therefore remember me ■ all times (सर्वेदु कालेषु) and do fight with your mind and intellect devoted to me and there is no doubt that you would reach me only

Bha Gl. VIII. 5-7

(c) Vide also Bha Gl. IX. 14

The word अवि which occurs in Bha. Gl. II. 72 also occurs in the same reference in Bha Gl. VII. 30 According to the Gita the attitude of the mind at the time of the departure from the body is an important factor in deciding the hereafter of the Karmayogin (or the Yogin in brief), but the remembrance of God at that time is not possible if one has not made an effort throughout his life

Sankara in his explanation of अवि is influenced by his partiality for the Path of Renunciation of all actions He draws the following conclusion from v 72 —If a

man who is in the Brāhmi state even in his old age gets Mokṣa; then, it is a foregone fact that one who has taken to Sannyāsa from the very period of studentship and lives in the state of Brahman gets Mokṣa

(6) Śāṅkara does not take v. 72 as literally true; he takes it as सृति 'only meant for alluring people to ज्ञाननिष्ठा by praising the ज्ञाननिष्ठा or sannyāsa. He introduces the verse by "सैष ज्ञाननिष्ठा स्रूयते" This would mean that though the verse promises Mokṣa to those who take to सन्न्यास which means मादृशी स्थिति even in old age only, the fact is that only those who renounce the world from the stage of studentship get Mokṣa

(7) Śāṅkara does not seem to give an independent title to his commentary on Adh. II, just as he does in the case of other Adhyāyas.

(8) In the next Adhyāya we shall see how the emphasis laid by the Lord on the buddhi 'the determined standpoint' of disinterested action (योग) leads to a doubt of Arjuna as to whether that standpoint is more important than the actual action or not.

Adhyāya III

(I) Śankara in his introduction says that in the second Adhyāya :—

(1) Sāmkhya which means Renunciation of all actions was taught and that it was declared to be the direct Path to Moksa. And also,

(2) The Karmayoga was taught; it is an indirect Path to Moksa, because the Karmayoga is the first step and the Sāmkhya is the second, higher step.

(3) And Arjuna was asked to follow the Karmayoga, not the Sāmkhyayoga.

(4) It is not stated in the second Adhyāya that through the Karmayoga itself Moksa can be achieved.

(5) Considering all those points Arjuna is perplexed as to why he was not asked by the Lord to follow the Path of Sāmkhya which is a direct Path to Moksa.

In our opinion:—

(1) Sāmkhya is one of the two Paths of Action. Bha. Gl. II. 11-30 teach the immortality, the rebirth and the unknowability of the nature of the soul. They do not teach the changelessness leading to non-āgency (अकर्तृत्व) of the soul, as Śankara thinks Bha Gl II. 11-30 together with Bha. Gl. II. 31-38 the purpose of which is to emphasise the performance of the duties of a Ksatriya, describe the Path of Sāmkhya. It is not a Path to Moksa; but it is a Path of doing one's duties without incurring sin; and

unlike the Karmayoga in which even the good results of the actions done are to be avoided by the practice of non-attachment to the objects of sense, the Samkhya avoids only sin, but is a Path which involves attachment to the good results (e.g. *svarga* or the kingdom of the earth in the case of Arjuna)

(2) The Karmayoga is a Path of Actions which are to be done disinterestedly, which will lead to enjoyments but these enjoyments will be enjoyed without an attachment to them. The actions are dedicated to the Lord to whom the good and bad results of the actions are also dedicated. This Path develops a mental Peace (*Santi*, *Prasada*) which is the state of Brahman and ensures Moksha if the same attitude of mind is practised continuously upto the departure from the body. In this Path the particular mental attitude (*बुद्धि*) is more emphasised by the Lord than the actions done with that attitude.

(3) Arjuna's question in Adh III 1 arises from this emphasis on the particular *बुद्धि*, the attitude of indifference to the rewards of the duties done. Arjuna is right in his conclusion that the Lord's speech in Bha GI II 39-72 emphasises the *बुद्धि* or mental attitude more than the fight he is asked to fight.

(4) The *सिद्धप्रद* is not a *sannyasin* and the Lord has nowhere stated in the second Adhyaya that the Samkhya means *Sannyasa* and that the *Samnyasa* (as Sankara interprets *बुद्धि* in Bha GI III 1) is a higher step (*ज्यायसी* in Bha GI III 1) than the Karmayoga. The word *बुद्धि* has never the sense of *संन्यास*, even the word *ज्ञान* does not mean *sannyasa* or Renunciation of all Actions.

(5) In the second *Ādhyāya* there is no discussion of *sannyasa*, between Arjuna and Kṛṣṇa. Samkhya does not mean *sannyasa*. "*Sannyāsa*" is first mentioned in Bha GI III 4 because Arjuna draws the conclusion favourable

to him in Bha. Gī III. 1 that he may renounce the horrible action of fight, if as the Lord said in Bha. Gī II 39-72 the बुद्धि or the mental attitude of the Karmayoga was more important than the actions of the Karmayoga.

(6) It is nowhere stated in Adh. II that the Karma-yoga is an indirect Path to Moksa and that it must be followed as a second stage by सायव which means sannyasa

(7) Arjuna is given a choice between Samkhya and Yoga (=Karmayoga) in the sense that either of them is a Path of Action and by adopting any or even both of them at the same time Arjuna will have to fight. Arjuna is asked to follow both the Paths.

(8) Moksa can be attained through the Karmayoga if continued upto death. It cannot be attained through the Samkhya, by which only the sin of fighting can be avoided, not the merit.

(9) Arjuna in Bha. Gī III. 1 is not perplexed. The Lord had in Bha. Gī II 39-72 actually emphasised the mental attitude more than the action of the Karmayoga, so Arjuna is right in inferring that the attitude of disinterestedness for the rewards is more important than the actions themselves.

(II) Sankara makes some further introductory remarks on this verse (Bha. Gī III. 1) which we shall state and examine here—

(1) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुच्चयेन त्वयानुष्ठेयमि-
त्युक्तम् स्यात्—This is one of the most important पूर्वपक्ष on the central teaching of the Gita preserved by Sankara. It is what is called ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद. We do not know the exact meaning of this theory except from the remarks made by Sankara. It is a fact even Sankara himself testifies to it, that a predecessor of Sankara held that Arjuna was

taught to do his duties and to perform all actions by an argument which combined both jñāna and karmān, the predecessor may have explained ज्ञान as the sāmkhya and कर्म as the Karmayoga and his view may be that both these were Paths of Action and that Arjuna was advised by the Lord to do action by an argument combining both सांख्य and the Karmayoga as we have also interpreted the two Paths. At least it is a fact preserved by शंकर that according to one of his predecessors the सांख्य or the ज्ञान was not meant to be Renunciation of Actions but a Path of Actions. His predecessor unlike Sankara did not believe that the knowledge of the Samkhya could not be combined with the action of the Yoga to make Arjuna fight.

The remarks preserved by Sankara have often been interpreted to refer only to the Karmayoga and it is often said that according to Sankara's predecessor the Karma yoga was a Combination of Jñāna and Karmān, while according to Sankara the Karmayoga is a Path of Action only.

We do not think that whatever Sankara has told us about his predecessors' view can be thus interpreted. In fact Sankara never says that his predecessor held that the Sāmkhya was सत्यास on the contrary Sankara seems to mean that his predecessor believed that the sāmkhya was jñāna which led to Action and that the Yoga was karmān which led to Action, so both these combined in asking A. to do his duties. It is Sankara who for the first time asserted that the jñāna of the Samkhya meant Renunciation because that jñāna was of the nature of the non-agency (अकर्तृत्व) of the soul. We do not know, whether Sankara's predecessor explained the Jñāna of the Samkhya as the non-agency or changelessness of the soul, or as simply the immortality of the soul as we have suggested.

(2) ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्नितीति ।
According to our suggestion about the sense of Sankara's re-

marks on the view of Sankara's predecessor or according to our own interpretation of the Samkhya and the Yoga of Bha GI II it is quite proper that for persuading A. to fight both these Paths of Samkhya and Karmayoga may be combined and A. may be asked to do his duties in the light of both these Paths

(3) अर्जुनाय चेद् बुद्धिकर्मणी (समुच्चिते) स्वयानुष्ठये इत्युक्ते वा कर्मणा ज्ञायसी बुद्धिं साप्युक्तेव इति । This पूर्वपक्ष also shows that the Opponent or the predecessor of S interpreted Samkhya as ज्ञान and Karmayoga as *karman* because otherwise the argument that the Combination of Jnana and *karman* does include the Jñāna which Sankara believes to be higher than *Karman* will be meaningless if jnana and *karman* were both of them the characteristics of the Karmayoga only

If the पूर्वपक्ष be understood as above then there will be no impropriety in Arjuna's question Why do you ask me to do the horrible deed ? because since both jñāna (Samkhya) and *karman* (Yoga or Karmayoga) are Paths of Action Arjuna does not want to follow either of them

(4) यदि पुनरेवैव पुरुषैव ज्ञानकर्मणोर्विरोधाप्युपपन्नमुक्तं न सम्भवतीति निरूपयन्तानुष्ठेयत्वं भगवता पूर्वमुक्तं स्यात् तदाऽयं प्रश्न उपपन्नः । This argument coming from Sankara shows that his predecessor held that both according to jñāna or Samkhya and *karman* or Yoga (Karmayoga) one and the same man was to perform his duties because there was no mutual inconsistency between these two Paths as regards the conclusion (1) doing one's duty It was Sankara who interpreted jñāna as hostile to action and so he argued that there was a contrast between Samkhya or jnana and *karman*

The main difference between Sankara and his predecessor seems to be that about the nature of the jñāna or Samkhya itself His predecessor believed it to be favourable to Action while Sankara explained it as hostile to Action

1. (1) ज्ञायसी—Śāṅkara takes this word in the sense of better or superior and he says that बुद्धि is superior to कर्मेन् because बुद्धि brings Mokṣa while कर्मेन् does not (कर्मणः भेदस्फुटी भगवतोक्ता बुद्धिरभेदस्वरं च कर्म कुरु...).

We think that 'ज्ञायन्' here means 'more important.' In Bha. Gī. II. 39-70 the Lord emphasised the बुद्धि rather than the action done with the बुद्धि, the mental attitude of non-attachment to objects; and, we may also say that while describing the Sāṁkhya Path of Action also the Lord emphasised the बुद्धि, the mental attitude of the immortality of the soul and the duties of Arjuna as Kṣatriya (Bha. Gī. II 11-38) Arjuna was asked to do his duties following the Sāṁkhya in which there will be no sin incurred and also the Karmayoga in which he would avoid both sin and merit by his non-attachment to the rewards of his actions. But, in spite of this emphasis on the बुद्धि in the Sāṁkhya Path and on the same also in the Path of the Karmayoga the Lord had said nothing as to which should be preferred between Action and Renunciation; as regards Arjuna, he wanted to avoid the former if the Lord would so advise him (Bha. Gī. II. 5 भैद्यन् etc.). This question of Arjuna yet remained to be answered.

(2) बुद्धि is interpreted by Śāṅkara as jñāna and this latter according to him means संन्यास or Renunciation because the ज्ञान is in his opinion of the nature of the soul being by nature no agent (अकर्तृ) And this word बुद्धि here means साख्य which means ज्ञान and सन्न्यास.

But this sense of बुद्धि is quite strange to what is said in Adh II. We have shown that the Lord has emphasised बुद्धि rather than the action to be done with the disinterested mental attitude (निष्कामबुद्धि) in Bha. Gī. II. 39-70. Not only this, but even when He described Sāṁkhya He emphasised बुद्धि or the stand-point in the Sāṁkhya. In Bha. Gī. II. 39 the बुद्धि of both Sāṁkhya and Yoga is referred

to So, to say that बुद्धि means jñāna in the sense of the Sāmkhya which is the sannyāsa is quite misleading

(3) Even if बुद्धि meant jñāna, the simple statement that "बुद्धि is superior to Karman" does not mean that Karman does not give Moksa and बुद्धि does, because the superiority may be due to only preference. In the verse itself there is no statement about the cause of the superiority. When the Gita says that Karman is better than a-karman or Renunciation of actions, it only means that the former is preferable because it is easier (Bha. Gl. III 8, V 2, 6). And as regards सत्त्वज्ञान and कर्मयोग, the Gita clearly and expressly says that both of them are equally निश्चेष्टकर, able to bring Moksa (Bha. Gl. V 2).

(4) अनिरिक्तकरणम्—In fact A. does not distinguish the Sāmkhya from the Karmayoga, but he distinguishes only the standpoint of both from the conclusion (कर्मन्) of both.

(5) Translation according to Sankara —

O Janārdana, if the jñāna (Sāmkhya, which means the knowledge of the non-agency (akartṛtva) of Atman and the Renunciation of all actions) be in your opinion better (the higher step because it directly leads to Moksa) than the karman (the Karmayoga which leads to the purification of mind and then to the Sāmkhya), then, why O Kesava, do you ask me to do action which (in my case) is a terrible one?

Translation proposed by us —

O Janārdana, if you consider the mental attitude (in both the Paths of Action viz., the Sāmkhya and the Yoga) to be more important than the Action itself (because so long you have in your advice emphasised the mental attitude in both the Paths and not the action which is the conclusion of both the Paths), then, O Kesava, why do you urge me to do a duty which is itself horrible (viz., to fight)?

2. (1) *व्यामिश्रेण इव वाक्येन*—In our opinion the Lord said nothing about the comparative value of *संन्यास* and *karman* in Adh. II, while Arjuna wanted to know only that value for his immediate purpose. What the Lord told Arjuna in the second Adhyāya was the nature of the mental attitudes in the *Sāmkhya* and the *Yoga* neither of which is a Path of *Sannyāsa*. So, Arjuna's question remains yet to be answered. He feels that the Lord by telling him how to be free from sin (in the *Sāmkhya* Path of Action) and from both sin and merit (in the *Yoga* Path of Action) had not solved his doubt as to which of the two ways, viz., giving up the war as he was inclined to do or fighting as he had so long prepared himself to do, was better for him. Instead of his doubt being solved by the Lord's advice, he got more confounded than before because the Lord kept quiet about Renunciation which he was anxious to hear about and without referring to *संन्यास* or without emphasising *karman* (as against *sannyāsa*) either. He emphasised the stand-points (बुद्धि) from which both the Paths of Action were to be followed.

This explains " बुद्धि मोहयसीव मे. "

(2) *इव-इव*—We believe the *इव*s are used because the Lord did not compare *संन्यास* and *Karman* but keeping quiet about the former and saying nothing in favour of the latter as against *संन्यास* or as against the standpoints of the two Paths of Action, emphasised only the standpoints (बुद्धि). So the words of the Lord are neither clear (about the doubt of Arjuna as to *Karman* and *Sannyāsa*) nor not clear (about the points raised by the Lord Himself, viz., whether the standpoints are more important or the actions) Thus, both the words *व्यामिश्र* and *इव* have each of them their importance

Sankara says that Arjuna uses *इव* twice because he (Arjuna) feels that the Lord would never say (and *Sankara* holds that He has not at all said) anything ambiguous.

and Arjuna believing himself to be dull-headed (मन्दबुद्धि) felt doubtful about the meaning of the Lord's advice

(3) एवम्—Śankara who explains बुद्धि in v 1 as jñāna or sannyāsa holds that एवम् means one of Sannyāsa and Karman

We also hold that एवम् means one out of Sannyāsa and Karman, but we do not take बुद्धि in v 1 as sannyāsa. We suggest that already in Adh I and in verses 4-8 of Adh II Arjuna had expressed a desire to know which was better for him out of Sannyāsa and Karman. And in Adh. II 11-72 the Lord had emphasised the बुद्धि or standpoints of the two Paths of Action, but Arjuna in v 1 of Adh. III. asked a question why he was urged by Kṛṣṇa to fight and thereby suggested that he himself would like to follow Sannyāsa and to renounce fighting. Thus, he, now in v. 2, asks Kṛṣṇa again to tell him which particular one out of Sannyāsa and Karman will lead him to भव्य or Mokṣa. Thus, एवम् does not at all refer to the बुद्धि in v. 1 as one of the two; nor does it refer to the Sāṃkhya as a Path of Action. Nor does एवम् go against the view (of Śankara's predecessor) that A. was advised to perform his duties according to both Sāṃkhya or jñāna and Yoga or Karman combined together, since it is likely that his predecessor also took Sāṃkhya as a Path of Action as we propose to do. It is Śankara who takes jñāna, the chief characteristic of Sāṃkhya as hostile to Karman and therefore finds out that Sāṃkhya is hostile to Yoga and that therefore one and the same man could not have been asked by the Lord to follow both Sāṃkhya and Yoga.

■ (1) निष्ठा is a Path or a Scheme as to what a man should do and how and with what aim; it can mean a course of career, a method of living one's life and doing one's duties. Ś. seems to be right in explaining it as अनुष्ठेयतात्पर्यम्. It can also be explained as a Principle, adopted as

■ guidance for doing all one's duties निष्ठा cannot necessarily be ■ Path to Moksa, as interpreted by Tilak.

(2) पुरा-S "In the beginning of the creation." We hold that it refers to Bha GI II 11-72

(3) ज्ञानयोगेन साध्यानाम्—This refers to Bha GI II 11-38 ज्ञान is the knowledge of the immortality of Atman, the soul ज्ञानयोग = concentration on this knowledge साध्य is a name of one of the two Paths of Action Sankara takes साध्य as a Sannyasin, but no word in the verse guarantees this explanation, nor does any word or verse in Bha GI II 11-38

(4) कर्मयोगेन योगिनाम्—'योगिनाम्' shows that 'योग' is a short name of कर्मयोग 'concentration on action'. Sankara explains योगिनाम् as कर्मिणाम् but the word कर्मिन् can also be used for the follower of the Vedic Ritualism and therefore it is not an exact word

(5) यदि चैकेन पुरुषेणैकस्मै परम्परायां नृपात्—But the predecessor of Sankara seems to have held that both the Samkhya and the Yoga were Paths of Action so that Arjuna was asked to follow both by doing the duty of fighting and in this sense Arjuna would be combining ज्ञान of the Samkhya and कर्मन् of the Yoga. In spite of the fact that the followers of the ज्ञानयोग are called the Samkhyas and those of the कर्मयोग are called Yogins a man like Arjuna would easily combine ज्ञान and कर्मन् of the two Paths respectively. If we understand the view of the predecessor of Sankara in this light, we require no answer to be given to Sankara's remarks —यदि पुनर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वयं श्रुत्वा स्वयं मेवानुशासत्यन्येषां तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयतां वक्ष्यामीति मनः भगवतः बलव्येत तदा तच्चायुक्तम् ।

(6) यदजुनेनोक्तं वर्मणा ज्ञायस्त्व बुद्धस्तच्च स्थितमनिराकरणात्—This view of Sankara that बुद्धि in the sense of सन्यास is superior to कर्मन् is not refuted by the Lord is wrong because as we shall show 'कर्म ज्ञायो ह्यकर्मण' (v 8) means that कर्मन्

is superior to the *sannyāsa* of the *jñānin* or the wise sage even.

We may also note that our view of Arjuna's question that the Lord had in the opinion of Arjuna emphasised the standpoint (बुद्धि) more than the Action of the two Paths is not refuted or denied by the Lord, because in v 7 the Lord again emphasises the importance of the बुद्धि and because in v 16-18 the Lord says that the बुद्धि is more important than *karman* and *a-karman*, but for that very reason (तस्मात् in v 19) *karman* is preferable to *a-karman* (*sannyāsa* of the wise sage)

(7) तस्याश्च ज्ञाननिष्ठाया सन्यासिनमेवानुदेदत्वम्—This is quite opposed to the text of the *Gītā*, because there is no verse to support it, but, on the contrary, the *jñānanistha* of the *Gītā* is also proposed by the Lord as a Path of Action for Arjuna (*Bha Gī II. 11-38*)

4 (1) अर्जुन कर्म नारम इत्येव मन्वानमाहृष्याह भगवान् । Sankara

We hold that from v 3 onwards the Lord replies to the question of Arjuna which of the two, *sannyāsa* and performance of all actions, is better than the other (v 2) By "अथवा etc" Sankara himself proposes to take v 4 etc as dealing with the question of the comparative value of the two viz., Renunciation and Action. This favours our interpretation of the motive of v 3 onwards

(2) According to Sankara v 3 makes a statement that ज्ञान which according to S means *sannyāsa* is the Path of one type of men and कर्म is the Path of another type of men, so that the two cannot be combined or "cannot be performed at the same time by the same man," as Sankara interprets the combination.

But in our opinion v 3 contains the first of a series of arguments proving that कर्म done according to सत्य and—or according to कर्मयोग or according to both as Arjuna was asked to do (in the opinion of Sankara's predecessor), is better than (i.e. preferable to) Renunciation.

This first argument is that there are two *nisthās* in the world which were already told to Arjuna. The Lord means that both these *nisthās* or Rules of Conduct supported action and none of them supported Renunciation and that Arjuna was asked to do his duties considering both these Rules. In other words, Action had the support of two well-known Rules of Conduct prevalent at the time of the composition of (the earliest part of) the *Gītā*. As the purpose is here to support Action, the *Sāmkhya* Rule of Conduct would not have been referred to if it meant Renunciation. Moreover, as only the names of the two *nisthās* are reproduced here and as nothing except *jñāna* (not *sannyāsa*) and *karman* is stated as to the characteristics of each of the two *nisthās*, we have to depend solely upon *Bha. Gl. II. 11-72* for their exact detailed interpretation and that interpretation shows that both are the Rules of Action. So the first argument is that the course of Action is supported by two well-known Rules of Conduct.

(3) V 4 gives, in our opinion, two more arguments in favour of Action (as against Renunciation), (1) viz., that a man cannot reach the stage of Renunciation (*naiskarmya*) without making a beginning in the form of doing his duties (whether with self-interest or disinterestedly); and (2) that this *naiskarmya* or *sannyāsa* (of the wise sage) is not the only Path of reaching Perfection or *Moksa*. (1) If one must begin with Action, why should it be necessarily renounced? The idea is that by the very fact that the performance of actions is the first stage, it is never hostile to renunciation. Otherwise, it will never be even the first step. (2) The latter half of the verse gives the argument that physical abandonment of actions is not the only Path to Perfection; so performance of actions may be continued as a Path to Perfection also.

(4) इह जन्मनि जन्मान्तरे वा—In order to make room for ascetics who renounce actions even from their stage of

brathmacarya Sankara says that the performance of actions may have taken place in a past birth. And in order to bring in his theory of यज्ञ, ज्ञान, तपस as actions which purify the mind, Sankara interprets कर्मणाम् as referring to the sacrifice etc. But it is quite clear that though Sankara may be doctrinally right and though he may be also right as regards the interpretation of some Upanisadic texts (Br Upa. IV 4 23) and even some verse of the Gita (e.g. Bha. GI XVIII 5 V 11), he gets little support from this verse or from the context of this verse (v 4) for his modification of the sense of कर्मन् (as the sacrifice, etc.) and of आरम्भ (as referring to a past birth). In fact the कर्मन् advised to be performed here is not the sacrifice, etc., but it is the कर्मन् or rather the actions which are performed as a sacrifice (यद्यपि कर्म—v 9 Vide our interpretation). All कर्मन्s done are not done only for the purification of the mind.

(5) नैष्कर्म्यं—Sankara rightly explains this word as कर्मशून्यता or Renunciation. Cf नैष्कर्म्यमिति परमा सन्यासेनाधिगच्छति । (Bha. GI XVIII 49)

(6) सन्धमनादेव—It is a pity that having taken नैष्कर्म्यं as the Renunciation of the wise sage Sankara changes the sense when a synonym of नैष्कर्म्यं is used in the very same context. Sankara interprets एव as केवलात् and this केवलात् should have the sense of 'alone' meaning thereby that there are more than one Path to the Perfection (sannyasa is not the only Path to Perfection). But having explained एव as केवलात् Sankara finds it necessary to explain केवलात् as शानरहितात् even though this explanation of एव will mean that Sankara overlooks the fact that सन्यास here is simply a synonym of नैष्कर्म्यं in this very verse. Here again Sankara is not doctrinally wrong, but he is interpretationally not right because the purpose of the whole passage (v 4-8) is to prove that action is better than non-action or Renunciation (both with and without Knowledge). This

is the teaching of the *Bhagavadgītā* and Śāṅkara seems to us to have missed it.

(7) सिद्धि-Śāṅkara-नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञानयोगेन निष्ठायाः । = सत्प्रवास

But this is not the sense of सिद्धि which Śāṅkara himself generally assigns to the word. We suggest that in the light of the context the word सिद्धि here means Perfection i. = Mokṣa. Vide the word सिद्धि in Bha. G. IV, 12, XII, 10, XVI, 23, XVIII, 45, 46, 50.

5 (1) According to Śāṅkara this verse gives the reason (meaning of हि) for the statement in the preceding verse. We also agree with him, though we differ from him as to the nature of the statement in that verse (Vide our interpretation of v. 4)

(2) कश्चिद् and सर्व-These words are in the opinion of Śāṅkara to be applied to अज्ञ which he takes as implied in the verse. He is forced to take अज्ञ as implied because he has taken "सन्वत्सनादेव" in v. 4 as ज्ञानराहित्याद् सन्वायनाभावाद्.

But just as v. 4 applies to सन्वास or नैष्कर्म्य of the sage, कश्चिद् and सर्व would mean anybody i. = both the ignorant and the wise.

(3) Translation according to Śāṅkara —

(No real सन्वास is possible through सन्वास unaccompanied by jñāna-v. 4) because no ignorant man can abstain from doing an act (lit. can remain non-agent) even for a moment, since every ignorant man is per force made to do his duties by the constituents (born) of the Prakṛti.

Translation proposed by us —

[The Renunciation (of the sage) is not the only means to Perfection or Mokṣa] because nobody whether ignorant or wise can remain absolutely actionless (can avoid actions altogether) even for a moment since every-

one, including even the sage ■ made per force to do an act by the constituents (born) of the Prakṛti

(4) Thus, the argument in this verse is that as absolute actionlessness is a physical impossibility, one may continue doing all actions and can thereby reach Perfection. Absolute renunciation of actions is impossible because in that case the body of the renouncer will not be maintained (v 8 of Adh. III) Bha Gl. III. 33 clearly says that even the wise does his actions, though he does them according to his own nature. A determination for total renunciation of actions can do nothing to save beings from their subjection to the Prakṛti which forces them to do actions. The word ज्ञानवानपि in Bha Gl. III. 33 shows that Sankara is not right in adding अह in v 5. As to Bha Gl. XIV. 23 which Sankara quotes as authority for his addition of अह, the verse simply says that the त्रिगुणानां is not perturbed by the constituents

■ (1) In our opinion verses 6-7 emphasise the बुद्धि or standpoint in सन्यास and in कर्मन् respectively. The Lord says that the बुद्धि or the mental attitude is important not only in Karman as He had emphasised in Bha. Gl. II. 72, but it is important also in Sannyāsa (v 6)

Sankara wants to support his addition of अह to v 5 and therefore interprets v ■ to mean that an अह cannot help doing the duties laid down for him.

But this is not exactly the purpose of v 6. The verse rather says that an अह will physically stop doing all duties but in spite of this physical abandonment of actions, the अह will be bound to the world, because mentally he is active or longing for the objects of sense. Verses 6-7 aim at presenting the contrast between ज्ञानरहितसंन्यास and ज्ञानसहितकर्म

7 (1) य = यन्मणि अविरत — Sankara.

We hold that य refers to ज्ञानिन् who is not a मिथ्याचार

'तु' is meant to give this contrast between the अज्ञ of v 6 and ज्ञानिन् of v 7. Moreover it is impossible that an अज्ञ can remain non-attached (असक्त) to the rewards of the actions he does.

Cf Bha GI V 13 for the mental renunciation of the rewards of actions accompanied by the physical performance of all actions.

The verse वा निशा त्वंभूतानाम् etc (Bha GI II 69) should be interpreted in the light of these verses.

Verse 6 is an example of अकर्मणि कर्मदर्शन and v 7 of कर्मणि अकर्मदर्शन, Vide Bha GI IV 18 कर्मण्यकर्म पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान् मनुष्येषु स कृत्स्नकर्मकृद् ॥ बुद्धि = the correct standpoint of सन्धास and कर्मन्.

8 (1) नियतम्—This word is an adverb to be taken with कुरु. It cannot mean the technically so-called नित्यकर्मणि of the Karmakanda (Sankara). In 'कर्मज्यायो ह्यकर्मणः', कर्म or action in general is said to be superior to Renunciation so कर्म in कर्मकुरु should also be action in general. कर्म here includes and directly refers to the action of fighting and this action is not one of those for which no reward is mentioned in the Scripture (फलाय च अश्रुतम्). Sankara's purpose in explaining नियत as नित्यम् and thereby adding 'कर्मणि अधिकृत फलाय च अश्रुतम्' is to restrict the sense of कर्म and अकर्मण in कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।

(2) कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः—Sankara—For an ignorant man the performance of the (daily ?) duties is better than their non-performance.

We hold that the context requires this to be translated as—

The wise man's disinterested performance of actions (असक्त in v 7) is far better than the Renunciation of the

wise (because) the maintenance of the body even of Arjuna or any other wise man will not be fulfilled if he were absolutely inactive

(3) ते-Sankara often argues that अजुन is not a शनिन् and that therefore he is अनधिकारिन् for सन्यास and so he is asked to follow the Path of योग or कर्मयोग. So according to Sankara ते' will mean for Arjuna who is not an अधिकारिन् of सन्यास. If so we would ask Is the maintenance of the body possible if a jñānin remains absolutely inactive and stops even breathing?

(4) अवमान=अवरणान्नाभात् Sankara does not like to take अकर्मन् as सन्यास even of the अजुन though the context shows that अकर्मन् means the सन्यास of the jñānin.

(5) With वमव्यादौ शक्यम् we must compare Bha. GI V 2 (तयोस्तु कर्मसन्यासात् वमवागो विशिष्यते) where कर्मसन्यास and कर्मयोग are both such as lead to निःशेष final beatitude and therefore both सन्यास and कर्मयोग must be taken as those practised by the sage.

(6) Verse 8 is a reply to Arjuna's question in १ 2 B as to which of सन्यास and वमन् (both of the wise) was better in the opinion of the Lord.

■ (1) Having removed Arjuna's doubts and having briefly answered his question in verses 3 ■ the Lord now explains further the बुद्धि or standpoint of the कर्मयोग in १ ■ onwards.

(2) यदर्थं कर्मन्-The main teaching of the Gītā is the Karmayoga which consists of doing all one's duties without being bound by their results good as well as bad. The Gītā mentions a number of ways in which one can do all his duties without being bound by them e.g., (i) doing them disinterestedly (without attachment to the fruits-मनासन्नि for the परस) (ii) realizing that they are done by the Prakṛti (१ III 5) (iii) dedicating them to

the Lord (Cf. मत्परः in Bha GI II 61) Altogether more than a dozen such ways are mentioned in the Gita, as we shall see later on One of these ways is the Gita idea of an action as a यज्ञ, a sacrifice, which is for the first time in our Scripture found in the Gita (beginning with Bha GI III. 9)

Every action, duty of one's caste duty of the household is allegorically imagined to be a Yajña and the parts of the action are to be identified with the parts of a Yajña in the Old Vedic Ritualism This allegory is elaborately brought out in Bha GI IV, 24 and IX. 16 Several religious and yogic practices are under this teaching fancied to be a यज्ञ There is a vast difference between this यज्ञ and the actual यज्ञ of the Karmakāṇḍa and it will be a complete misunderstanding, if on account of this Gita teaching of Yajña anybody concludes that the Gita favours the Old Vedic Religion of sacrifices and is a priestly production

In the present passage (Bha GI III. 9-15) the Gita makes use of old beliefs about the old यज्ञ with the purpose of giving them a new interpretation to suit its own conception of every action as a यज्ञ In doing this the Gita makes many changes in the old idea of यज्ञ—(1) One must do his duties for the sake of यज्ञ but have no attachment to the reward (मुक्तसङ्ग), which (कलासक्ति) was a part of the old sacrifices which were done with the desire of achieving definite aims, (2) The old यज्ञ is traced to its ultimate origin viz., the omnipresent Brahman. It is with this Yajña traced to Brahman that every human action (of the Karmayoga of the Gita) is to be identified.

(3) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन—As the old sacrifices like the Jyotistoma, etc made promises of heaven, etc they were for bondage (Bandhana) The Gita lays down a यज्ञ which is the aim of all actions and the actions if

performed with this aim will not lead to bondage. "In (doing) an action other than the action the aim of which is the यज्ञ the people are bound by their actions." So this यज्ञ is quite different from the यज्ञ of the Old Vedic Ritualism.

Śaṅkara explains यज्ञ in यज्ञार्थात् as विष्णु. He quotes a Śruti explaining यज्ञ as विष्णु and if the word यज्ञ could be interpreted as विष्णु, the interpretation will correspond to those sentences of the Gītā where a follower of the Karma-yoga is asked to dedicate his actions (कर्मन्) to the Lord. But the word यज्ञ here must be interpreted as the word यज्ञ in सद्दयशाः (v. 10), यज्ञः कर्मसमुद्भवः (v. 14) and तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् (v. 15). In all these cases यज्ञ means a sacrifice; so यज्ञ in v. 9 also should mean a sacrifice.

(4) तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर । When the various actions referring to a Vedic Sacrifice are performed, each of the actions will have an aim in view and all of them jointly lead to the performance of the particular Vedic Sacrifice which also promises a reward (e. g. स्वर्ग in the case of the ज्योतिष्टोम). Thus, in the Old Ritualism each minor action and the main action were performed with attachment to an aim. But the action of the Karma-yoga of the Gītā, performed for the Yajña of the Gītā is to be performed with no attachment to any fruit. This is another point of difference between the Vedic Ritualism and the Allegorical Ritualism of the Gītā.

(5) Cf. गन्तव्यस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रावेक्षीयते ॥ Bha. Gl. IV. 23.

10-12 (1) Here three very old traditional beliefs about the Institute of the Sacrifice of Old Vedic Ritualism are mentioned by the Gītā with the definite purpose of tracing that यज्ञ to the Principle of Action and tracing this latter to the Immutable Brahman, and subsequently

proving that by an action done for the sake of the allegorical Yajña the Omnipresent Immutable Brahman is pleased or that the allegorical Yajña is presided over by Brahman (v 15 B)

(2) The first of these beliefs is mentioned in v 10-12 All these three beliefs are mentioned as they were held in the Old Vedic Ritualism, with certain modifications of the faith This means that the Gītā does not accept them in their old form and that the Gītā does not recommend them to its followers or to the followers of the Karmayoga in the old form The Gītā mentions them as they were but traces the old यज्ञ to the Principle of Activity (Karman) which is itself to be traced through the Prakṛti to the Omnipresent Immutable Brahman

The first belief confirms the idea about the religion of the R̥gvedic Hymns that has recently prevailed since the study of the Hymns by modern scholars It was a religion of "give and take," though of course it was not a bargain It was a sacrifice done for a definite desired object (इष्टकाम)

(3) सहयज्ञ -In saying that the people were created along with the यज्ञ or sacrifice, the Gītā seems to give a new interpretation to this Vedic Ritualism Yajña is as old as human existence and therefore action for यज्ञ (यज्ञार्थं कर्म) is coextensive with human existence

11 (1) भावय्-This root has the sense of 'pleasing, propitiating' Cf नायुकस्य भावना । नामावयत शान्ति (Bha GI IL 66) परस्पर भावयन्त - propitiating each other

(2) श्रेय परम्-Śāṅkara first interprets this word literally, in the sense of the highest good (श्रेय परमपि ज्ञानप्राप्तिकमेण अवाप्स्यथ), but he hesitates in offering this interpretation as the only possible one because it is not consistent with all that he knows of the traditional Vedic Ritualism which only promised the heaven, so he offers a

second explanation that पर श्रेय means स्वर्ग (i.e. "you shall obtain the heaven as the highest good")

We hold that 'पर श्रेय' is a modification of the Gita in the old faith which is mentioned as it exactly was in the fourth quarter of v 10 and in v 12. The Gita holds that an act identified with a sacrifice performed to please God because God is the ultimate origin of the Sacrifice (through the Prakṛti and the Principle of Action), leads to the Highest Good. The Gita gives up the old Yajña leading to heaven but does not and could not give up the idea of Yajña so it made 'यज्ञ' a principle to be traced to the principle of Activity originating from the Prakṛti.

13 This verse states a traditional belief about the Old Vedic Sacrifice without making any change in it.

14-15 (1) यज्ञ—Sankara has taken यज्ञ in v 9 in the sense of विष्णु and in v 10-13 where it occurs three times in the sense of a sacrifice (of the Old Vedic Ritualism) and to the same word in the present verse he assigns a third sense viz, अपूर्वम्. Of course, there are words used in the Gita in more than one sense, like the word योग. But to say that one and the same word in the same context is used in three different meanings requires more convincing proof than what Sankara has given.

As the very words (1) यज्ञ and (2) कर्म are used in v 9, 14 and 15 we suggest that both the words must have the same sense in all these verses viz, (1) the sacrifice i.e. the allegorical sacrifice with which every human action is identified and for which the Lord asks Arjuna to do all his duties disinterestedly, and (2) the act so identified. Let us see if we can assign the same sense to them in all these places without violating the context.

(2) Verse 14 is only partly a reflection of the famous verse from Manusmṛiti quoted by Sankara in his comment on

the verse Here again the Gita states an old belief but makes a change suitable to its Path of the Karmayoga

The rain falls because of the यद् (lit the rain is born of the यद्) and the यद् is born of Karman the Principle of Activity

Here the word यद् in यद्वाप्सवति पञ्च has undoubtedly the same sense as that of the Old Vedic Sacrifice, and the same word in यद् कर्ममुद्भव has also the same sense, i.e., the Vedic Sacrifice It is with this sacrifice and with the parts or rather the instruments of this sacrifice that Arjuna is asked to identify his action (of fighting) and the instruments of his action in v 9 Every action should be performed in such a way, with such a feeling that it becomes a sacrifice, a holy ceremony, a work (in the Biblical sense)

When the sacrifice is said to be born of Karman or the Principle of Activity, the Gita is undoubtedly making a modification in the Old Vedic tradition to suit its own Path of the Karmayoga 'कर्म' the origin of यद् is the Action i.e. the principle of activity in the Nature (प्रकृति) The word यद् in यद्वाप्सवन् is, as we shall show below, used in the sense of प्रकृति and in the Gita there are many passages in which action is said to be born of प्रकृति or the गुण of प्रकृति, so, कर्मन् in v 14 is also action but as the यद् is said to be born of कर्मन् we should say that कर्म in v 14 is the Principle of Action or Activity All activity (कर्तृत्व) is to be traced to the Nature (प्रकृति) So, we do not think that there is any fundamental difference in the sense of कर्मन् in यद्वाप्सवन् कर्मन् in v 9 and कर्मन् in v 14 The difference will arise when we think over the sense of "action for the यद्" and यद् originating from Action. But there is nothing strange in the sense also, since in v 9 we are told that our action should be done with the idea that it is the Sacrifice and in v 14 that the Sacrifice should be thought of as originating from the Principle of Action. In fact

the Gita has not distinguished between the action of a human being and the action which originates from the Nature, it is we who would like to make a distinction to be more exact in our terminology. The human action is to be allegorically raised to the status of a Sacrifice while the Sacrifice is to be traced to the Principle of Action in Nature because the sacrifice is only one of the actions which are represented by the Principle of Action or to explain which we may postulate a principle in the form of action.

The Gita mentions several ways of doing our everyday duties without being bound by them. Two out of these are closely connected with each other, viz., (1) our actions should be raised to the status of a holy ceremony, a Yajña and this should be mentally traced to the Principle of Activity which is born of the Prakṛti and (2) secondly our actions should be directly (not through identification with वृत्त, realized as originating from the Prakṛti or its guṇas. The ultimate result of both the processes is the same viz., we become free from the कैमलधन (Cf. १. १३ with १. २१)

(3) For these reasons we do not accept Sankara's interpretation of yajña as अपूर्व and कर्म as कृत्विग्यजमानयो व्यापारः. By interpreting कर्म as कृत्विग्यजमानयो व्यापारः Sankara has in fact explained कर्म as yajña, because the yajña is performed by the activity of the priests and the sacrificer.

15 (1) मूलं हि यत् सत्त्वोद्भवं विद्धि. We have already stated above that as in several passages of the Gita कर्म as an action is traced to प्रकृति or the गुण of प्रकृति, we propose to interpret the word मूल here in the sense of प्रकृति because कर्म is said to be born of मूलम् Cf. III. 27, 33 and 5 in all of which प्रकृति or its गुण are declared to be the origin of action or actions. In both these verses (14-15) the word उद्भव or सद्भव is used in the sense of the place of origin

or birth and we are able to explain the same word in कर्म
अक्षोद्भव विद्धि if we interpret ब्रह्म in the sense of प्रकृति More-
over the word ब्रह्म does occur in the Mundaka Upanisad
(I 1, 9) in this sense —य सर्वज्ञ सर्वविद्यस्य ज्ञानमय तप ।

तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमत्र च जायते ॥

In the earliest stage of Sankhya Philosophy the प्रकृति
was called ब्रह्म Bha GL III 15 b says that ब्रह्म or प्रकृति is
born of अक्षर the Immutable Brahman

Sankara takes ब्रह्मन् in the sense of वेद and explains
उद्भव (in अक्षोद्भवम्) in the sense of कारण (cause) Thus, he
gives a secondary sense to the word उद्भव and does not
explain why यज्ञ itself is not said to be born of the Veda,
as is the usual belief Having taken ब्रह्म in अक्षोद्भव in
the sense of वेद Sankara could not give a literal sense to
the word उद्भव in ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् also ('The Veda has come
out from Aksara ब्रह्मन् just as the breath comes out from
a man.')

(2) सर्वगत ब्रह्म-Sankara gives a secondary sense to
सर्वगत by interpreting it in the sense of सर्वोपेक्षाशक्तत्वासर्वगतम्
'omnipresent because it reveals all objects' He explains
ब्रह्मन् as वेद and says that the Veda reveals all objects 'The
all-revealing Veda is the well-known authority (प्रतिष्ठितम्)
for the यज्ञ (because it chiefly deals with the Injunctions
for the Sacrifices)—this is Sankara's interpretation of the
latter half of the verse

This interpretation is objectionable in more than one
way It makes useless the reference to Aksara Brahman
in the second quarter, which is traced as the ultimate
origin of all beings by a series of successive principles,
it gives a secondary sense to सर्वगत 'omnipresent', and it
does not give the proper sense to प्रतिष्ठितम् which should
mean "Brahman is well-established in the Yajña" १ ■
'the Yajña is the support of the all-pervading Brahman'
The purpose of the latter half is to point out the impor-

tance of the Yajna as a status to which every human action should be raised in order that the action may not cause bondage (v 9) Moreover, the Veda cannot be said to be षड्विधप्रधान by Sankara who is not a Mīmāṃsaka, but a Vedantin. The Gītā does not favour the Yajña cult as known to the Veda and does not hold the Mīmāṃsaka view that the entire Veda teaches only the Sacrifices.

In our opinion Sankara has altogether missed the importance of v 15. The Gītā makes use of the well-known *cakra* (v 16) mentioned in very ancient tradition (Of the verse quoted by Śankara in his *com* on v 14) to teach its own Doctrine of Yajna which is a part of its peculiar teaching about the Karmayoga. It does not hold that the Allegorical Yajña with which every human action is to be identified in the Path of the Karmayoga is the ultimate Principle but it adds three more steps to the Yajna, *vi-*, *Karman* (Principle of Activity), *Prakṛti* (brahman) and *Aksara* the Immutable Principle. It is this last which is based upon (*pratisthitam*) the allegorical Yajna and therefore it is that our every action should be raised to the status of that Yajña. In other words, we have to propitiate *Aksara* by our actions. *Aksara* thrives by our doing our duties. This is the teaching of v 14-15 and of v 9.

16 (1) This verse says that for one who is attached to the senses action is compulsory, the next verse says that for him who is attached to the *Atman* or *Aksara* mentioned in v 15, there is no duty which he must do. Sankara is right in saying that this verse refers to one who is ignorant of *Atman* and who is enjoined to do his duties by the Scripture. Verse 16 is in a way a repetition of v 15. Śankara's remarks on the topic of v 4-8 and 9-16 in his *com* on this verse (16) are answered by us in our Notes on the same.

(2) Though Śankara takes this verse as dealing

with the Ignorant he seems to explain the verse in such a way that it would appear to be in favour of the Vedic Ritualism. According to him the verse should be translated as follows —

He who does not help the so-started wheel to revolve is of a sinful life and is devoted to the pleasures of senses. O son of Prthā he lives in vain.

But we believe the following translation will be better even from Sankara's own standpoint —

A man of a sinful life and devoted to the objects of senses who does not help the so-started wheel to revolve lives O Pārtha in vain.

The purpose of the verse is to tell what an अपाय and इद्वारण should do. It does not tell that the wheel must be put into revolution by everybody and that one who does not make it revolve is a sinner. The word इद्वारण is to be contrasted with the word अनरति in the next verse and this will make the topic of both the verses (16-17) quite clear.

(3) The wheel चक्र in v 16 should be taken as consisting of all the steps enumerated in both the preceding verses (14-15). This will also prove that v 18 does not aim at making the Vedic sacrifices compulsory even for the Ignorant. It is the Path of the Karmayoga which is made compulsory for the sense-devoted by v 16 and this Path is a mental process by which a man doing this duties tries to propitiate the Aksara or God, as we have already seen so the verse (16) aims at telling us for whom the Karmayoga is compulsory.

17 (1) We have already stated above that this verse deals with him who is devoted to Atman and that this Atman is the last step in the Cakra or Aksara or the omnipresent Brahman (in v 15).

(2) तस्य कार्यं न विद्यते—He has nothing to do i e., according to Sankara, he has nothing to do except a firm stand in the Knowledge of Atman (आत्मज्ञाननिष्ठा) which in Sankara's opinion consists of Renunciation of all actions (संन्यास)

But in our Notes on v 16 we have already stated that v 16 mentions इन्द्रियारम्भ for whom the revolving of the wheel is compulsory and v 17 mentions the man of an opposite nature for whom the revolving of the wheel is voluntary, so v 17 has nothing to do with a compulsory Renunciation of all actions

Sankara tries to reconcile Br Upa IV 4 22 with this verse of the Gītā with a view to prove that the central teaching of the Gītā is compulsory Renunciation preceded by the Knowledge of the Atman and therefore it is that he sees compulsory Renunciation in ' तस्य कार्यं न विद्यते '

The next verse (18) will make our standpoint further strengthened.

(3) Sankara explains आत्मरति etc by the word सांख्य which he understands to mean ' a follower of the Path of Renunciation. ' But आत्मरति, आत्मरस are only adjectives and do not express the sense of संन्यास at all. In the light of v 18-19 आत्मरति will be a सांख्य (Vide our interpretation of Bha. Gī II 38-39), a योग and a सम्यक्सिद्धि also, according to the Path he chooses to select because to him all these options are given

18 (1) In our opinion three statements are made here with reference to the आत्मरति and they are intended to correspond to the three Paths discussed in Bha. Gī II 11-III 15

(a) The आत्मरति has nothing to do with (does not stand in need of) कृत्वा " doing a duty " an action. This means that आत्मरति is not to prosper or improve or gain

spiritually by following the Path of Action.

(b) न अहनेनेह कश्चन—The आत्मरति has no need of Renunciation in this world.

The words हन and अह्न seem to us to mean Action and Renunciation as interpreted by Śāṅkara, because these meanings suit the context.

In the light of this sense of हन and अह्न, the famous Upanisadic sentence "नास्त्यह्नः हृतेन" would mean "A Brāhmaṇa having well considered the worlds won by action (i.e. Yajña, etc.) should be disgusted and come to the conclusion that the Renunciation can not be had through Action."

The proper construction of the quarter would be "न तस्य अहनेन कश्चन अर्थः". 'अर्थः' should be repeated from the first quarter. But Śāṅkara takes अनर्थः as understood because he takes अह्न as Renunciation of the obligatory duties resulting in प्रत्यवाय "sin of omission." He thus explains the अनर्थ as the प्रत्यवाय. But we can only take अर्थ as implied and not अनर्थ. There is no justification for taking अनर्थ as that of the daily duties. The verse does not even remotely refer to the controversy of the daily duties being compulsory even for the Sannyāsin or not.

(c) न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थम्यवाधयः—

Nor has he an aim for an object to be achieved from among all beings. In our opinion the Sāṅkhya has an aim to achieve from somebody. According to Bha. Gl. II. 11-38, as interpreted by us, the knowledge of the immortality of Atman was imparted to Arjuna and he was asked to fight in order that he may get either heaven (if he dies in the war) or the earth (if he wins), but he was advised to fight without any particular longing for either of the two; he was told that he should look upon the success or failure as equal. Thus, a Sāṅkhya has the knowledge

of the immortality of Atman and has yet an aim to achieve from the world.

But the man who is अत्मारति has no such aim to achieve from all beings. So, it is not necessary for him to follow the Sāṃkhya Path of Action.

Thus, the purpose of Bha. Gl. III. 18 seems to us to be that of showing that for the अत्मारति it is not necessary to follow the Yoga Path of Action, the Path of Renunciation or the Sāṃkhya Path of Action. He is not to profit by following any of these Paths. He may adopt any one of them he likes. And we shall see that in the next verse the Gītā asks Arjuna that considering the position of both the indriyārāma and the Atmarati he must do his duties without attachment to the results.

(d) Verse 18 should be taken as an explanation of v. 17. Sankara says that v. 17 lays down Renunciation for the Atmarati "one who is attached to Atman", but he cannot find any support for his interpretation of तस्य कार्यं न विषते from v. 18. On the contrary, if he had interpreted "नाकृतेनेह कश्चन" (the second quarter of the verse) as we have done, it would mean that the Atmarati does not stand in need of Renunciation. To avoid this situation he adds the word अनर्थं to the second quarter instead of the word अर्थं which should be taken as implied from the first quarter.

The Atmarati is a man like Janaka mentioned in v. 20 and it is not compulsory for him to follow any particular Path.

19 (1) तस्मात्—This word refers directly to the statement about the Atmarati in v. 17-18. But as Sankara has said in his bhāṣya on v. 17 that the Gītā prescribes the Renunciation for the Atmarati, he has to connect तस्मात् with some of his own remarks which he has to make in his com. on v. 18 in order that he can explain तस्मात् in harmony with his interpretation of the Atmarati.

He remarks there that Arjuna has not reached the stage of spiritual development reached by the Atmarati (न त्वमे-
तरिन् सर्वं सपुत्रोदवस्थानेयं सम्यग्दर्शने वर्तसे)

We suggest that the Atmarati is here contrasted with the इन्द्रियाराम and though the word need not necessarily mean 'one who has already realized Atman,' he serves as an ideal for Arjuna, who is not an इन्द्रियाराम. From all the examples of Janaka (in 20), srestha (in 21), the Lord Himself in (v 22-24), the wise (in v 25-26) the philosopher (tattvavid—in v 27-8), the all-knowing or the thoroughly-enlightened (krtsnavid—v 29), it is clear that Arjuna is asked to follow the Path of the Karmayoga not because he is इन्द्रियाराम but since he shares the qualifications of the Atmarati and is to follow the example of the Atmarati

(2) कार्यं कर्म—All duties that you have to do including that of the fight

Sankara explains कार्यं as कर्तव्य and कार्यं कर्म as नित्यं कर्म the daily duties but perhaps he does not mean नित्यं in the sense of the so-called daily duties

(3) परम्—महद् or Moksa as Sankara says The Highest Principle, the Supreme One

(4) परमाप्नोति—Sankara adds सत्त्वशुद्धिद्वारेण

The Gītā promises Moksa or attainment of the Supreme One directly by the Path of disinterested Action and सत्त्वशुद्धि, purification of the mind, probably precedes the correct practice of the Karmayoga, because the attitude of the non-attachment to the rewards implies the purification of the mind.

(5) V 19 explains the action to be raised to the status of a Yajña

(6) We suggest that the Practise of the

Action is not stated in v 19 as a means of attaining the Highest One but only as a *nistha* a Mode of Life in this world for a seeker of Moksa. The means of Moksa is the knowledge of Brahman in the sense of its realization. This is clear from the examples of Janaka and others. Even in the Path of the Karmayoga it is the Realization through which the Supreme One is reached while the Karmayoga is a *nistha* a mode of living.

20 (1) सतिदि—Sankara explains this word as मोक्ष and as जनक was a sage (a knower of Brahman) we also propose to take सतिदि as Moksa.

(2) कर्मणैव हि सतिदिमास्थिता -resorted to Moksa through Renunciation. 'एव' excludes सत्यान and means that Janaka at no stage took to Renunciation but adopted the Path of Action before he got knowledge and also after the attainment of knowledge (सतिदि).

Moreover कर्मणैव सतिदिमास्थिता ' means " सतिद्वय कर्म (-कर्म योग, निष्काम कर्ममार्गम्) आस्थिता " Compare the use of आ+स्था in एकमप्यास्थित सम्यगुपयोगिन्-ते वलम्.

(2) जनवादय—Sankara has discussed the question whether जनक was a ब्रह्मज्ञानिन् or not. We hold that जनक here in the Gītā is not different from the same person mentioned in the Br Upa. He was held by Yājñavalkya "अमय वै जनक प्राप्तोऽसि. So it is impossible to hold that the Gītā refers to Janaka who was ignorant of Brahman. Similarly it is impossible to hold that the Gītā refers to Janaka resorting to the Karma before he knew Brahman and not after he knew Brahman, since the Janaka of Br Upa never turned out a monk by renouncing all actions.

Sankara adds गन्तव्य (in सतिदि मासु गन्तुमास्थिता प्रवृत्ता) and explains आस्थिता as प्रवृत्ता which would mean प्रस्थिता. But we should point out that strictly translated the passage would be Janaka and others resorted to Moksa i.e. clung to Moksa only through Action.

(3) Sankara assumes that if Janaka was a sage and had got the Right Knowledge he did his actions for the purpose of guiding the people (लोकसमूह) because his prarabdha actions were such as would not allow him to resort to Renunciation

But the passage of the Gita (v 20) takes the example of Janaka as a different argument from the argument of work for guiding the people (लोकसमूह) That the two arguments are different is clear from the word अपि in the latter half of the verse Moreover एव with लोकसमूहमेव shows that the argument of लोकसमूहाय कर्म is an independent one

21-24 (1) Arjuna is asked to do his duties because as a man of a high rank it is his duty to show by his actions the right conduct to the lower classes of people The latter follow the former in their good and bad deeds

(2) प्रमाणम्—Standard of Conduct Rule of Conduct

24 (1) सकरस च कता स्वात्—Arjuna had told the Lord that if he would fight the result will be the co-mingling of the castes (Bha G1 I 41) The Lord now tells A. that if He were not to do his duties it will lead to a co-mixing of the castes and an ultimate destruction of all peoples

25-26 (1) विद्वान्—This makes it clear that the Karma-yoga is not meant for the Ignorant Sankara also explains विद्वान् as आभविद्. Of the latter half of v 20 above

(2) Verse 26 shows how the actions done for the guidance of the ignorant people should be performed. The wise one should not perturb or mislead the ignorant by telling them what they cannot possibly understand he should not preach to them any doctrine about giving up attachment to the rewards of the actions because instead of giving up rewards they would perhaps give up the actions

(3) सर्वं in सर्वकर्माणि—all actions including the duties of the caste

27-29 (1) गुणैः Sankara—the body and the senses which are the effects (विचारस्य) of the Prakṛti.

(2) कर्माणि—Sankara—लौकिकानि शास्त्रीयाणि च

(3) सर्वज्ञ—Sankara—सर्वप्रकारे

(4) गुणकर्मविभागयोः—Of चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः । कर्म may mean the function of the three गुण of the Prakṛti and the तत्त्वविद् will attribute the actions of the man to the functions of the three constituents of Nature (Vide Bha. Gī XVIII. 23-25) All actions of a man are derived from the Principle of Activity which is born of Prakṛti (brahma in कर्म ब्रह्मोद्भव विद्मि—Bha. Gī. III. 15) which consists of the three constituents of सत्त्व, रजस्, and तमस्.

(5) तत्त्वविद्, in v 28 and कृत्स्नविद् in v 29 show that the follower of the Karmayoga of the Gītā is a sage one who knows what the Nature is

30-32 (1) Sankara seems to be right in explaining the verse as अहं कर्ता ईश्वराय भूयवत्करोमीति But his introduction to the verse says that this सर्वज्ञ is made by the ignorant one who seeks मोक्ष (अज्ञेन मुमुक्षुणा) and he says that such a man is enjoined by the Scripture to do the duties (अभिकृत) This addition of अहं is in direct disregard of कृत्स्नविद् in v 29 तत्त्वविद् in v 28 विद्वान् in v 25-26 the example of the Lord Himself as the right Actor in v 22-24 the अहं in v 21, the illustration of जनक in v 20 आनरति in v 17

In our opinion v 30 shows the dynamic power in the Karmayoga. In other words v 30 shows भक्ति as a साधन to the Karmayoga.

(2) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा—This expression as interpreted by Sankara here does not mean that the actions are physically renounced. But in interpreting सर्व कर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते पुनर्नशी । (Bha. Gī V 13) Sankara says that that verse (V 13) teaches the renunciation of all actions because the actions of the speech and the body depend

upon the actions of the mind and the verse (V 13) advocates the mental renunciation' (Vide his bhāṣya on Bha G1 II 21) In our opinion Bha G1 V 13, should be interpreted in the light of Bha G1 III 30 as we shall show later on

(3) श्रद्धावन्त अनश्रद्धन्त—Cf Bha G1 XIII 25 This verse also mentions भक्ति as a means to the Karmayoga

(4) अग्नि—Cf अग्नि in Bha G1 XIII 25 This shows that there are several ways of being free from (the bondage of) actions and that the devotional Karmayoga is one of those ways We have already said that in the Gītā about twelve such ways have been mentioned.

(5) Verse 32 cannot be taken as referring to the Bauddhas and the Jainas It can refer only to the followers of the Path of Renunciation in the Upaniṣads Cf Chā Upa V 10, Br Upa VI 2 15, Mu Upa I 2 11

33 (1) This verse also contains one more argument in favour of the Karmayoga In fact the whole Adhyaya is a collection of the arguments in favour of the Karma yoga as against the Sannyasa

The argument in this verse (33) is only a repetition of the argument in verses 27-29 and v 5 In v 5 we are told, 'Everyone wise or ignorant is per force made to do some actions by the constituents (born) of the Prakṛti' Here (in v 33) we read 'Even a wise sage does his actions in harmony with his own nature (Prakṛti) All beings submit themselves to the Nature (Prakṛti) Of what avail will a restraint over the senses in the form of a compulsory abandonment of all the functions of all the senses, be?

As we have explained above, v 32 seems to us to find fault with the followers of the Path of the Sannyasa of the Chā, Br, and other Upaniṣads Similarly this verse

(v 33) also finds fault with the same class of persons. This is clear from the word *ज्ञानवान्*. There were in the days of the Oldest Upaniads sages who insisted (*निग्रह*) that one must give up the world and stop doing any duties at all go to the forest and live as ascetics there. These *ज्ञानिन्स* are criticised here.

The Gītā here criticises the Renunciation of the sage on the ground that he will also have to do some actions in harmony with his own nature so why should he not do other actions also without being subject to the feelings of attachment and dislike (v 34)

(2) According to Sankara the purpose of v 33 is to answer a question viz. "Why is it that people do not follow the view of the Lord and on the contrary abandoning the Dharma of ones own, perform that of others?"

So according to Sankara the verse should be translated as follows —

Even a sage (who knows that My view is the proper one)—what to say of a fool who cannot grasp My view—does his actions according to his own nature (which he cannot check) and in doing so follows other views (and not Mine) All beings follow their nature. An effort to control that nature is of no avail.

So according to Sankara this verse shows the helplessness of the fool and even of the wise in successfully opposing the force of nature (*Prakṛti* the Nature)

(3) But in our opinion the *निग्रह* in this verse is not the *इन्द्रियनिग्रह* of the fool who is called *मिथ्याचार* in Bha. G. III 6 and *इन्द्रियाराम* in v 16. But it is the *अशेषकर्म* (= *इन्द्रियकर्म*) *निग्रह* of the sage (*ज्ञानवान्*) who insists that he must abandon all functions of all the senses. The Gītā declares that this kind of control of senses is an impossibility.

(4) स्वस्याः प्रकृतेः—Prakṛti has a two-fold function and has therefore two aspects. (It is the lower Prakṛti which has two aspects.—Vide Bha. Gl. VII 4-5). One aspect is the cosmic one and the other is the individual or personal aspect. The latter is a part of the former.

34. (1) According to Śāṅkara this verse (34) refutes a view based upon the statement made in v. 33; "If as stated in v. 33 (as interpreted by Śāṅkara), even the sage has to submit to the order of his nature, then there is no scope for the human effort to control the senses and the nature." So, this verse says that such an effort may be successful if one makes it without the feelings of attachment and hatred.

In our opinion अस्य means शान्तः (शान्तः) and the verse recommends the Karmayoga which is to be practised by the sage avoiding the feelings of attachment as well as dislike, remaining indifferent to the rewards of his duties and yet doing his duties.

Śāṅkara simply explains अस्य as (अस्य) पुरुषस्य. But अस्य means "of the wise sage who tries to get Mokṣa through the performance of his duties disinterestedly."

35. (1) This verse is the last of the series of arguments in favour of the Karmayoga stated one by one in this Adhyāya.

26137

One must practise the Karmayoga because "Doing one's own duties (according to one's caste fixed by birth and one's stage of life—varṇa and āśrama) though (appearing) defective (viguna) is better than (doing) the duties of others (i. e. of other castes and other orders of life) though done very well. Dying while doing one's own duties is better; doing the duties of others is a cause of fear.

(2) According to Śāṅkara the purpose of the verse (35) is to show that one who is possessed of the feelings

of attachment and hatred believes that he can also follow the *dharma* of others simply because it is a *dharma* and the latter half of the verse says that this belief is wrong

In our opinion this verse is an additional argument in favour of the Karmayoga. It is meant to persuade Arjuna to follow his own duties as a Kṣatriya belonging to the order of the householder and to die if necessary while doing his own duties but not to think of giving up the war and taking to the life of begging alms. Cf Bha. Gl. II. 31 which is given as an argument for the Sāṃkhya standpoint. According to v. 35 one is asked to follow one's own duties disinterestedly while Bha. Gl. II. 31 implies that if a Kṣatriya dies while fighting he will get heaven and if he wins he will get the earth (Vide Bha. Gl. II. 32-33)

(3) धर्म and स्वधर्म The word धर्म and स्वधर्म are used here only in the sense of one's caste duties as is clear from the same expressions in Bha. Gl. II. 7 (धर्मसमूह) धर्म्यं संप्राम (in Bha. Gl. II. 33) and स्वधर्म (*śiṣṭ*) and from the fact that the Lord tells Arjuna that he should fight following the Path of Yoga

In modern days this verse of the Gita (Bha. Gl. II. 35) is often quoted as dealing with Hinduism as one of the Religions and as criticising other religions but there is little possibility of the word परधर्म meaning even Buddhism and Jainism in the Gita.

‘ स्वधर्म ’ means धर्म or duties for which one is temperamentally fit and in the Gita this temperament is not opposed to the caste in which one is born. In the Gita the caste-system is so arranged and is in such a stage of development that the caste and temperament act in harmony and to continue this harmony the rule of v. 35 is necessary. If Arjuna breaks this rule he will have to repent

We may add that it is doubtful whether there is any

passage in the Gita which will be a sure proof of the institution of the four orders of life being definitely known to the Gita. Yet, we have taken स्वर्ग as duties of one's caste and one's order of life.

36 (1) In v 36-43 we have a discussion about काम and क्रोध and about the necessity of controlling the senses mind and intellect.

According to Sankara's introduction to v 36 this discussion is meant to show us the root of all evil that befalls a man who yearns to get all objects of sense विषयान् पयायत पुन - Bha GI II 62-63 and to point out once again briefly and definitely the enemies of the ignorant man, i.e., attachment and dislike (Bha GI III 34).

But the verse seems to us to refer to a jñānin, a sage who is asked to follow the Path of Karmayoga and points out that desire for the rewards of his duties is his enemy and that this desire should be killed in order to perfect the practice of this yoga. That the person concerned with this discussion is not one who yearns to get objects of sense is quite clear from (i) the fact that जय पुरुष should refer to the ज्ञानवान् the sage mentioned in v 33, just as the word अस्य in v 34 (ii) from the fact that 'this man' is not willing to seek the objects of sense but rather makes a very strong effort to avoid the attachment to the object, an effort which it is impossible for the ignorant to make, (iii) from the further fact that in v 38-39 we are told of the presence of jñāna which is however covered by काम and this Kāma is here declared to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् who is the topic of this discussion and (iv) probably हृद् in v 37 refers to the Path of the Karmayoga in which all actions are to be done disinterestedly, i.e. without attachment to the results of the actions.

Verses 37-42 are a warning to the jñānin who is asked to follow the Path of Action.

(2) पाप चरति—As this is a discussion pertaining to a sage who follows the Path of disinterested Actions, पाप चरति means " does certain actions with a desire for their rewards though he is always keen on giving up the desire "

(3) अयं पुरुषः, अनिच्छन्नपि, and बलादिव नियोजित—These expressions show that the topic of this discussion is a sage, as already stated in Note (1) above

37 (1) ' काम ' is discussed here because the topic is the निष्काम ब्रह्मयोग to which ' इह ' refers

(2) सर्वलोकशत्रु—Sankara But the Gītā wants to emphasise the fact that काम the desire for the rewards of one's duties is an enemy of the ज्ञानिन्, as said in v 39

(3) इह—Sankara—ससारे ' in this world. ' We have suggested that इह refers to निष्कामकर्मयोग

38 (1) The purpose of the three similes is to say that काम or desire for the rewards of one's actions is co-existing with the effort of the sage to follow the Path of the Karmayoga. Sankara is right in adding "सहज" meaning ' smoke and fire co-exist

(2) इदम्—Sankara does not explain the context of इदम्, but इदम् refers to the ज्ञान of the ज्ञानिन्

39 (1) ज्ञानिनो नित्यवैरिणः—We have already emphasised the importance of ज्ञानिन् in this context. ' नित्य ' should be explained in the light of the similes in v 38 In the case of the ज्ञानिन् who is a follower of the Karmayoga he has always to watch against this eternal enemy, who will at any moment deceive him

Sankara who holds that these verses (36-43) deal with the evils and difficulties of the ignorant who yearns to get the objects of desire finds the mention of ज्ञानिनो नित्यवैरिणः somewhat difficult to explain He thinks that the ज्ञानिन् is mentioned here incidentally and that there is really no enemy of one who is a ज्ञानिन् He says ' The ज्ञानिन्

knows that ' I have been in the past (पूर्वमेव) already thrown into evil ' and remembering this past experience the jñānin always feels pain (ज्ञानी हि जानात्सोनाहमनर्थं प्रयुक्त पूर्वमेवेति । दुःखा च भवति नित्यमेव) According to Sankara the काम is an enemy of the jñānin before he got his jñān but afflicts him always Sankara gives a contrast of this jñānin with a fool to whom काम appears to be friend.

But in our opinion the काम is said to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् because even after the ज्ञानिन् has once or for some time succeeded in his practice of the Karmayoga he has to be careful that this काम does not mar his future practice of the Karmayoga (See the picture of the यामभ्र in Bha Gī VI He is a fallen Karmayogin')

40 (1) Sankara in his introduction to this verse says ' वैरी सवस्य ' सर्वस्य should mean ' of all wise sages '

(2) इन्द्रियाणि मनो बुद्धि—One has to watch the functions of these three and to see that they are not occupied by काम, or influenced by attachment (आसक्ति)

41 (1) ज्ञान and विज्ञान—See Sankara's interpretation. These words are explained elsewhere in the Gita itself

42 (1) The expressions of this verse are similar to those of a well-known verse of the Katha Upanisad —

इन्द्रियेष्व परा ह्यथो अर्थेष्वथ पर मन ।

मनसस्तु पराबुद्धि बुद्धेरात्मा महान् पर ॥

Katha Upa III. 10

But as usual the author of the Gita only makes use of the expressions of the Katha Upa. without reference to the doctrines of the Katha Upa contained in the corresponding verses

(2) The purpose of v 42 seems to us to explain how the three places (adhishthanas) of काम and the काम itself

be watched and controlled. The senses, the mind and the intellect are the place occupied by काम, as stated in v. 40; it is from these places that काम bewilders a sage on the Yoga Path. V. 42 says that the control of the senses is easier than that of the mind, that of the mind is easier than that of the intellect and that of the intellect is easier than that of the काम itself, because the काम is beyond the intellect (बुद्धेः परतस्तु सः) It is but a natural interpretation of v. 42 to take इन्द्रियाणि, मनः and बुद्धि as the three places of residence of the काम, exactly as they are found in v. 40. And 'सः' in v. 42 can refer to the topic of v. 40 and 41 only, so 'सः' must mean "एष कामः." Moreover so many principles of Katha Upa. III. 10-11 are dropped in Bha. Gl. III. 42 that it is not possible to take this verse (III. 42) as dealing with the same topic as in Katha Upa. III. 10-11.

Śankara tries to explain Bha. Gl. III. 42 in the light of the Katha Upa (III, 10-11). But the Gītā does not borrow the doctrine of Katha Upa. III. 10-11. It borrows only the expressions, as we have amply shown above. So the purpose of Bha. Gl. III. 42 as interpreted by Śankara, viz; to show that by resorting to Atman or Brahman who is beyond the intellect one can first control the senses, etc. and then abandon (Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41) the काम, does not seem to be the correct one.

(3) Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41. But v. 43 uses जहि; so the correct reading will be प्रजहि+हि+एनम्. Moreover the enemy is to be killed (जहि), not to be abandoned.

43 (1) एवं बुद्धेः परबुद्ध्या- ' कामम् ' should be taken as the object of बुद्ध्या. Śankara takes परमात्मन् as understood.

(2) संस्तम्यात्मानमात्मना-Having controlled Atman by one's own self.

(3) दुरासदम्-difficult to be approached, because the

residences of काम are so subtle as the senses, the mind and the intellect.

(4) The Adhyāya is fittingly called कर्मयोग, but Śaṅkara calls it कर्मप्रशंसायोगः; we think, even from Śaṅkara's own point of view a better title would be कर्मयोगप्रशंसानामद्वयबोद्धव्यः. It is not प्रशंसा at all; it is an enumeration of the arguments in favour of the Karmayoga itself.

Adhyāya IV

1. (1) The purpose of these verses (IV. 1-3) is according to Śankara, to show that the योग taught in Adhyāyas II-III is praiseworthy and this is done by giving a narration of the race of the teachers and the disciples of this योग (वंशवृक्ष) Moreover the Lord gives this narration " because he thinks that he has by his statement of योग in Adhyāyas II and III completed the statement of the teaching of the entire Veda (about the Paths of Activity and Renunciation) "

In our opinion these verses aim at showing that the teaching being imparted to Arjuna (in Adhyāyas II-III, etc) is not a new one invented by the author of the Gita, but that it is identical with an ancient teaching (meaning of एव and पुरातन) and thus it has the sanction of राजर्षिः The योग is अन्वयः unchanging and indestructible, though it was lost or forgotten (नष्टः). We believe that a वंशवृक्ष cannot include a statement that there were no teachers and disciples of this योग for a long period, as is the case here ; so, these verses do not give a वंशवृक्ष at all. To us the Lord's words do not seem to suggest that he has finished the statement about the वेदायः the teaching of the entire Veda. In fact he wanted to state only a Rule of Conduct for the guidance of Arjuna as regards his fight with the Pāṇḍavas and he has only partly done this in Adhyāyas II and III and he wishes to, and he does, continue his topic in a few more verses and it is as a part of this arrangement of his topic that he points out the hoary antiquity of his view about a rule of moral conduct.

(2) इम योगम्-Sankara explains this as योग ज्ञाननिष्ठावस्था
सत्यासक्त कमयोगापाय We have amply shown by our inter-
pretation of the verses of Adhyayas II and III that the
योग in these Adhyayas is a Path of disinterested Actions
preceded by the knowledge of Brahman It is कमयोग it
self to which in its पर aspect the knowledge of Brah-
man is subsidiary

(3) स्तौति in Sa Bha on v 1-It would be against
Sankara's own doctrine to say that the Gita praises the
सत्यासक्त accompanied by ज्ञान rather the सत्यासक्त योग is accord-
ing to Sankara the very central teaching of the Gita
The reason why Sankara says that the statement made
here is a स्तुति a mere praise not to be taken literally but
meant to excite the curiosity of the hearer is that these
verses seem to prescribe the योग for अर्जुन whom Sankara does
not regard as the proper recipient of the सत्यासक्त योग Sankara
means that though अर्जुन is told this highest योग by the
Lord he is not to follow it for him this statement is
only a स्तुति

(4) सत्यासक्त in S s bhasya on IV 1-There is no men-
tion of सत्यासक्त in these verses moreover the illustrations of
विवस्वत् the Sun मनु ईश्वर and राजर्षि which will surely
refer to ज्ञानक (Cf Bha Gt III. 20) shows that only the
Path of continued Activity is meant here by योग

About विवस्वत् as an illustration of कमयोग of the follow-
ing verse from the Sakuntala -

ॐ भानु सुरुच्युक्तुर्वा एव रात्रिर्दिव गन्धर्व प्रयाति ।
शेष सौवादित्यूमिमार् पद्माशुचेरापि धम एव ॥

(Sakuntala V 4)

Manu and Ikshvaku are also referred to here as kings
who followed the Rule of Conduct ॥ कमयोग in very
ancient days

(5) नक्षत्र-in शा भा on v 1 नक्षत्र the Brahmana caste

(6) अव्यय S—अव्ययफलत्वात् and he says that this indestructible reward (अव्ययफल) is the Moksa. We do not think there is here any justification for the reference to the reward (फल) Rather the word ' अव्यय ' shows that the योग is indestructible and therefore eternal, so that the Gita has the authority of antiquity so far as its teaching about the कर्मयोग is concerned.

2 (1) राजर्षय —Though विश्वामित्र, मनु, श्वश्रुत are a series of fathers and sons, the expression ' राजर्षय ' might mean a series of teachers and disciples. Moreover, the word राजर्षय shows that this कर्मयोग is here being traced to the life of the Ksatriya Princes, rather than the life of Brahmana sages

(2) महता—S दर्शय महता ' may also suggest that Time is the all-powerful destroyer, and so in the course of time the योग had disappeared from vogue

3 (1) स एव—As stated above it is here the purpose of the author of the Gita to identify (स एव) the teaching of the Gita (the first chapters of the work at least) with some similar निष्ठा of more ancient period (पुरातन) than the Gita itself The Gita makes more than one effort to identify its several new ideas (e.g. the idea of any act as a sacrifice ' यज्ञ) with some thoughts, customs and rites of particularly the religious life of the people and thus to trace its various views to more ancient authorities In doing this, the Gita gives a new interpretation to the old views, putting, as it were, new wine into old bottles This is undoubtedly the case with the Gita's idea of *cakra* the wheel of (human evolution) through the Sacrifice (यज्ञ), where the Gita clearly goes beyond the then prevalent idea of the *cakra* as stated in the Manusmṛiti The more ancient conception of the *cakra* stopped at ' उत्तम यज्ञा ' because, again, the people will 'throw the offering into the fire' and the *cakra* would thus go on revolving repeatedly and unendingly But the Gita traces the *cakra* through कर्म

to the omnipresent Immutable viz Brahman and thus gives a fresh interpretation to the Yajna of the very old days (Bha GI III 10) suitable to its own teaching about वसन् human actions raised to the status of a sacrifice offered to (not the Rgvedic deities but to) Brahman.

In the particular identification of the योग or वसयोग of the Gita with the निष्ठा or career of the ancient royal sages, the author of the Gita seems to us to be more favoured by and more in harmony with the more ancient history of our culture since the expression 'royal sages' includes the name of the King Janaka (Bha GI III 20) whose career is well known to be that of a वसयोगिन् or a स्थितप्रज्ञ even from the days of the Brhadaranyaka upanishad. Here the Gita gets the support of history without twisting the meaning of historical facts and ideas.

Sankara misses the importance of 'सर्वत्र अयं योग' and 'पुरातन' since he simply believes that the Lord gives वसवयन for the purpose of वाग (10 वाग) खुति.

(2) पुरातन — We have stated above the use made by the Gita of the more ancient ideas theories and facts to support its own new views.

(3) मक्तोऽसि मे सखा चेति Sankara does not at all comment upon the words मक्त and सखा. He simply passes them over, because he is interested only in telling us that the Yoga is jnanam.

But for the history of the Bhakti doctrine the two words मक्त and सखा as occurring in the Gita particularly are very important, and we shall have to say much about them later on.

Here however it must be noticed that the verse is important for the relation of मक्ति and वस or वसयोग. The verse describes मक्ति in its capacity of a means to the Karmayoga of the Gita though मक्ति is also the Goal of

कर्म actions done disinterestedly In fact in the teaching of the Gita भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान are both means and goals Each of these is a means to the other three when these are conceived of as goals and each is a goal by itself when the remaining three are conceived of as means

A human being is a psychological complex and so the Gita can be best understood if we keep particularly four types of temperaments before our eye each of which is a harmonious combination of four temperaments with the predominance of one of them Thus according to the Gita there is nothing like the unmixed कर्मयोग भक्तियोग ज्ञानयोग or ध्यानयोग भक्ति is subsidiary to कर्मयोग and कर्म, is subsidiary to भक्तियोग

From the standpoint of the Sankara Vedanta School Madhusudana Sarasvati has given a more correct interpretation to the Bhakti doctrine of the Gita than Sankara himself

(4) रहस्य श्रेयस्सुखम्—This is the reason why the कर्मयोग is imparted by the Lord to only a devotee and a friend like Arjuna (meaning of हि) A secret (रहस्य) can be imparted only to a friend and a devotee

Here the Karmayoga is declared to be उत्तमरहस्य the highest secret while in Bha. Gl IX, 2 भक्तियोगः is said to be राजगुह्य the great secret In describing कर्मयोग and भक्तियोग as secrets or secret doctrines the author of the Gita is adopting the more ancient method and belief that the knowledge of Brahman (as Atman) was a secret to be taught only to the adhikari the one who was a religiously fit recipient of it (Vide अश्वत्थामा in Bha. Gl IX 3) There are many instances in the Upanisads of great teachers keeping their philosophical views to themselves and refusing to teach them to an undeserving person. The very word उपनिषद् means a secret doctrine (Vide Deussen's Philosophy and Pp 12-13 of the Upanisads.) The students had to prove their fitness to receive these doctrines before they could learn them.

The reason of keeping these doctrines secret seems to be the fear of their being misunderstood or misinterpreted. We give here an example of how the कर्मयोग is misunderstood by such a great scholar as Prof. Dr. Winternitz. About the कर्मयोग of the Gītā he writes as follows:—

“There is no murder or act of violence which could not be justified by this miserable sophistry. It is surprising that the pious readers of the Gītā do not see this.”

(A History of Indian Literature, Vol. I P. 429)

In the name of the कर्मयोग horrible murders can be committed, as can be easily seen from the remarks made by Winternitz who was of course, sincere in what he said. But according to the Gītā the adhikāri of the कर्मयोग is a सखा and a भक्त like अर्जुन, so there is no fear of the doctrine being misunderstood and misused. We shall later on see what other requirements like इन्द्रियजय, चित्तशुद्धि, etc. etc. are wanted of the man who follows the कर्मयोग of the Gītā.

(5) योगो ज्ञानमिदं:—Śā. Bhāṣya. Śāṅkara knows that the more ancient views (ज्ञान) of the Upanisads are called रहस्य and गुह्य. So, he finds it convenient to tell us that this योग of the गीता is the ज्ञान of the Upanisads. The fact, however, is that the योग of the Gītā (i.e. the Karmayoga, here) is as much a secret as the Jñāna of the Upanisads and the author of the Gītā does not at all intend to imply the identity of योग and ज्ञान by using the Upanisadic expression about the latter.

4. (1) चोद्यमिव कुर्वन्—By इव Śāṅkara means that अर्जुन himself had really no doubt about the ancient existence and births of Kṛṣṇa; his question (चोद्य) is therefore meant for removing the doubt of others. This is the orthodox view about Arjuna's question regarding the अवतार of Kṛṣṇa or Viṣṇu.

In our opinion this passage does not identify Kṛṣṇa

with Visnu, and does not therefore talk about the अवतार of Visnu, but only of Kṛṣṇa. Not a single verse here (Bha. Gl. IV. 4-15) speaks about Visnu or his अवतार. We hold that Kṛṣṇa was at first identified with पुरुष who was *higher* than the Aksara or the Avyakta i. e. निराकार Brahman. This identification took place, in our opinion, much earlier than Kṛṣṇa's identification with Vāsudeva or Visnu. It is noteworthy that here (v. 13) Kṛṣṇa is described also as the Creator, not only as the Protector. The Gītā, moreover, does not seem to be aware of the theory of त्रिमूर्ति the theory of the Trinity of Brahman, Visnu and Śiva.

Now, Sankara's interpretation of v. 4 means that the author of the Gītā already knew and believed in the अवतार of God, but that there were (or there was the possibility of there being) a few non-believers.

We think that from the passage (v. 4-15) it seems that the Gītā does not know the अवतार theory. The number 'ten' is not given here, then, as stated above the functions of पालन (protection) and (creation) सृष्टि are here mixed up; again, it is stated that the अवतार takes place in every age (युगे युगे—v. 8), so that there are innumerable births of Kṛṣṇa (बहूनि—in v. 5 'बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन') reminds us more or less of the doctrine of the immortality of the soul as expressed in

न त्वेवाह वातु नास न त्व नैवे अनाधिपः ।

न चैव न भविष्याम सर्वे वयमतः परम् ॥

(Bha. Gl. II. 12).

Moreover, unlike other passages about the ten अवतार here an effort is made to tell us how the अवतार of कृष्ण is possible (vide v. 6).

In our opinion, therefore, the author of the Gītā who wants to support his वर्मयोग by tracing it to very ancient authority successfully does so, but in doing so wants to make Kṛṣṇa himself the most ancient author, the originator, as it were, of the वर्मयोग. It is in making out

this latter part of his कर्मयोग that the author of the Gītā hits upon the अवतार of Kṛṣṇa and upon a definite purpose of the अवतार viz protection of the good (v. 7-8). The wonder here is not as to how or why the अवतार take place; the point of marvel is how it is that Kṛṣṇa remembers his अवतार while Arjuna, having also अवतार (really births) is not able to remember them (v 5) That the authorship or originatorship of कर्मयोग is the point at issue can be seen from the word आदौ in कथमेतद्विज्ञानीया त्वमादौ प्रोक्तवानिति. Arjuna is aware that Kṛṣṇa has many births (Vide Bha Gī II. 12) since the soul is immortal, but how is he to know that Kṛṣṇa himself has taught कर्मयोग to विस्वतः at the beginning of the creation The answer is that Kṛṣṇa remembers his past births, and therefore he says that he is the author of कर्मयोग and so, Arjuna must believe in Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग The mention of विस्वतः as the pupil shows the पुरातनत्व of कर्मयोग and that of Kṛṣṇa as the teacher shows Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग

Thus, from v 4-8 we need not conclude that the Gītā had even the intention of starting the अवतार theory ; much less can we conclude that in the days of the Gītā the अवतार theory was a new one and that there were opponents to whom a reply is given in v. 4-5, as is held by Garbe and others This however, does not bar the possibility of this passage having been in a subsequent period the basis of the अवतारवाद known to the पुराण The अवतारवाद of the latter differs widely from the views about Kṛṣṇa's births stated in Bha Gī IV 4-14 and that difference also is sufficient to show that our passage is the older of the two

(2) त्वम्—Śaṅkara explains this as त्वमेव He is right The author of the Gītā wants to emphasise the fact that Kṛṣṇa himself is the originator of the कर्मयोग

(3) आदौ—We have already in Note (1) above said much about the significance of आदौ in this verse.

(4) अवरम् and परम्—These are very ancient words expre

essing sequence in time परम् means earlier in time अपरम् means later in time

5 (1) या वासुदेवजीश्वरासवश्चक्षु मूलाणाम्—Sa Bhasya—As we are not told in the subsequent verses about the prehistory of the birth of कृष्ण as the son of वसुदेव we do not think that v 5 is a reply to a doubt regarding the son of वसुदेव being an incarnation of विष्णु The doubt in fact pertains to how Kṛṣṇa was the originator of कर्मयोग

In chapters II and III of the Gītā Kṛṣṇa was the expounder of कर्मयोग in this chapter he is the originator of कर्मयोग

(2) ददूनि—Vide Note (1) on v 4

(3) वेद and न वक्ष्य Vide Note (1) on v 4

6 (1) In our opinion this verse explains how it is that the Lord retains the memory (verse 5) of his past births We propose to render the force of अपि which occurs twice in the first half of the verse as follows — ‘Being also unborn (and) of immutable nature and being also the Lord of all beings.’ अपि occurs after अज and इश्वर and not after सन् so the more natural construction of अपि will be to take it with अज and इश्वर in the sense of also The sense is that when the Lord is born in the world he retains his original nature of अजत्व and इश्वरत्व unlike the individual soul who also is अज and इश्वर by nature but who is unable to retain his अजत्व and इश्वरत्व The reason why the Lord is able to retain his original nature is that the Prakṛti and the Māyā through the means of which he is born (समवामि) are his own and are controlled by him while the individual soul is not the master of the matter (or the material body) through which he incarnates.

According to Śaṅkara the verse explains how the Lord is born in the world though he is free from good and bad deeds (dharma and a dharma) कथं तव नित्यश्वरस्य धर्माधर्माभावेऽपि जन्म”

Here Sankara seems to us to be incorrect in explaining the force of अजि. He explains 'अजोऽपि सन्' as if it were 'अज सन्नपि' 'though I am unborn', so that instead of the more natural way of अजोऽपि सन् समवामि 'I am born being also unborn' he takes the sentence to be अज सन्नपि समवामि 'I am born though I am unborn'. The result of his method of construing the words is that he comes to the conclusion that the Lord is not really born (force of इव in समवामि—देवानि व समवामि जात इव, he takes help of the word माया, for which see below). Thus he has to add इव to समवामि and consequently the very assertion made by the verse is nullified by Sankara. Moreover the doubt raised by Sankara (यद्यपि तद्वि तव नित्येश्वरस्य धर्मधर्माविशिष्टं जन्म) is really raised by him alone and not by Arjuna and it is in disagreement with the context. According to the context Arjuna had asked Kṛṣṇa to explain how he should know that Kṛṣṇa had taught the कर्मयोग to विपश्चत् in the beginning of the creation and the Lord says that he remembers his past births and in v 6 as we have suggested, he explains why he remembers his births. An ordinary human being is also अज, अव्यय and ईश्वर, but he is not able to retain these characteristics when he is born. The Lord on the contrary retains them when he is born. This is because he is the master of the two Natures through which he is born (प्रकृति and माया).

(2) अजोऽपि सन् and ईश्वरोऽपि सन्—Here the Gita's idea of births of the Lord seems to be different from the same of the पुराण. According to the Gita the Lord in his human form does not cease to be the Lord and is not limited by the limitations of a human body. The same is proved also by the fact that throughout his births the Lord is here said to retain the memory of his past births (v 5). This is unlike the view of the पुराण according to which the incarnation of God does not remember the past births.

(3) प्रकृति and माया—Sankara explains प्रकृति as त्रिगुणात्मिका

माया and माया as the power of illusion (मायया न परमार्थेन) in our opinion the word माया should mean त्रिगुणामिका माया because it has that sense in Bha Gl VII 14-15 This would mean that माया corresponds to the Lower Nature अपरा प्रकृति which is also said to be त्रिगुणामिका If this suggestion of ours be correct 'प्रकृति' in this verse should mean the परा प्रकृति of Bha Gl VII 5-6 Both these प्रकृतis belong to the Lord (Bha Gl VII 4-7) and are controlled by him, so we can explain स्वाम् and आत्मन् in this verse 'अधिष्ठाय' means that Lord retains His mastery over the प्रकृति We shall further discuss the meanings of these terms in the course of our interpretation of the Gita.

As Sankara explains प्रकृति as माया Rāmanuja says that प्रकृति is the स्वभाव Ramanuja explains मायया as स्वेच्छया (?) "ज्ञानपयायोऽत्र मायासद्वत् । आर्मीयेन ज्ञानेन=आत्ममवलम्बेन '

(4) इव in देहवानिव भवामि नात इव—Sankara does not seem to us to be right in adding इव to सभवामि, as we have already said above

7-8 (1) This makes it clear that the births of Kṛṣṇa according to the Gita are a reality and not an illusion A definite time (v 7) and a definite aim (v 8) are assigned to the births of the Lord. The purpose of the assignment of these seems to us to be that the author wants to tell us about some points of distinction between the births of Kṛṣṇa and the births of ordinary men and thereby to further support the fact of his remembering his past births while Arjuna forgets the same

(2) The births of the Lord are not like those of a man to enjoy the good and bad fruits of his own actions.

The idea of the births of the Lord seems here to have been traced to the Upanisadic idea of Brahman as the Protector as expressed in यन् जगदानि जीवन्ति The created world has its *st/its* 'continuation' due to Brahman so, Kṛṣṇa who is identical with the पुरुष creates himself for the pro-

tection of the world through the protection of the Dharma. In other words 'the अवतार doctrine' was explained by the author of the Gītā as an ethical necessity (cf. साधूनाम् and दुष्कृताम् in v. 8.)

With the word 'dharma' we should compare the conception of ऋत in the R̥gveda.

(3) द्युने द्युने—This is an expression found in the R̥gveda. The Gītā does not know the theory of the 4 द्युः.

9. (1) This verse shows that the answer to Arjuna's question in v. 4 is continued up to this verse. Arjuna did not know about the previous births of Kṛṣṇa. So, the latter describes the same and also his actions during the births. Both of them are unlike those of a human being they are superhuman (दिव्यम्). It is therefore that Kṛṣṇa remembers his past births while Arjuna does not (v. 5).

(2) According to Garbo verse 9 shows that the अवतारवाद was a fresh doctrine in the days of the Gītā. But we have already explained how these verses of the Gītā do not originally mean to teach the अवतारवाद. The verse of अवतारवाद or rather the births of Kṛṣṇa is not a digression in the Gītā. It is purposely given by the author to support his view about the कर्मयोग.

(3) मामेति—The सक्ति doctrine is partly set out in this verse.

(4) जन्म मायारूपम्—Śā Bhāṣya According to the Gītā the birth of Kṛṣṇa is not of the nature of माया (illusion), but the births of Kṛṣṇa are possible through the material Power of Kṛṣṇa called माया.

10. (1) मद्भावं—There have always been two conceptions of the state of Mokṣa in the Upanisads: (1) merging of the soul into Brahman, just as the waters of the rivers merge into the ocean; and (2) the state of the Lord, i. e. attainment of the Lordship, in which case the soul retains his individuality. Both these conceptions are found

side by in the verses of the Mundaka Upanisad.

The author of the Gita here (in v 10) says that the liberated souls reach the status of the Lord himself Cf मम साधनम् in Bha GI XIV 2 We shall have to discuss the state of the Muktas later on.

11 (1) यथा In verse 10 ज्ञान was said to be the means of reaching the goal i.e. the Lordship the state of the Purusa higher than the Akāra. The word यथा of this verse (11) definitely says that (1) ज्ञान is not the only way to the Lord (2) that the way to the Lord depends upon the temperament of the seeker rather than upon the Sastra or even upon the Lord the Sastra only explains this temperament and (3) that the Lord of the Gita is extremely sympathetic to His devotees and (4) lastly that the choice of the Path is given to the seeker

(2) मम वर्मानुव्रतन्ते मनुष्या पाथ सवश-This line is identical with the latter half of Bha GI III. 25 But in both the places the line has not the same sense In Bha GI III. 23 it means that the people at large adopt the fashion of Kṛṣṇa because the people of the lower strata of the society follow the life manner and the standard of the people of the higher strata (Bha GI III. 21) But Bha GI IV 11 B means that human beings by whatever path or method they adopt pursue the Path to the Lord. There are several Paths to the Lord not only one (that of ज्ञान stated in v 10) Some of these paths are mentined in Bha. GI IV 12 ff This means that the goal of humanity as a whole is Perfection in the form of the attainment of the nature of the Lord (मत्स्वभाव) The author of the Gita here does not believe that there are some souls who are for ever condemned to the hell All Paths carry man to the Lord.

(3) यथा-यत्कलायित्वा-Sa Bhāṣya Sankara holds that people who seek the various rewards promised by the Scripture do not really surrender themselves to the Lord and

are in no way on the path of Perfection Thus he explains तथा as तत्फलदानेन and adds “यत्फलार्थितया यस्मिन्ब्रह्मविद्वता ये प्रयतन्ते ते मनुष्या अब्रवीन्ते ” i e “ This verse (अब) speaks of the persons religiously fit (अधिकृता) for various kinds of rewards and trying to get the same ” Verse 12 which mentions those who resort to the duties and want to get the fruit (lit सिद्धि-achievement) of rites may appear to be in favour of Sankara

But we must admit that Sankara has here missed the very spirit of भक्तिमार्ग which teaches to readily look upon the greatest sinner as capable of attaining Moksa even while he commits his sins This spirit of liberality and compassion on the part of God is a special characteristic of the Bhakti cult The latter half of the verse clearly says that all ways lead men to the Lord or that men pursue the Lord by all they do whether good or bad As regards verse 12 we do not think it favours Sankara very much (Vide our interpretation below)

(4) Verse 11 may be contrasted with Upanisadic statements like the following —

(1) कृते ज्ञानात् मोक्ष Note that ज्ञान is mentioned in the immediately preceding verse viz, Bha GI IV 10 (ब्रह्मो ज्ञानतपसा पूता मदभावमागता)

(ii) तमेव विदित्वा तिमिरमुमेति नान्य पन्था विद्यतेऽब्रवाय (Sve Upa III 8) in the sense in which Sankara interprets this Sruti

(iii) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुता श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् ॥ ३ ॥
नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ॥
एतैरुपायैर्वर्तते यस्तु विद्वास्तस्यैव आत्मा विश्वे नक्षयाम् ॥ ४ ॥
(Mu Upa III. 2 3-4)

(iv) न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ।
ज्ञानप्रसादेन विशुद्धस्तत्त्वस्तत्स्तु त पश्यते निष्कल ध्यायमान ।

(Mu. Upa III. 1 8)

The Upanisads promised Mokṣa only to the followers of one particular path, or as is done in Mu Upa III 2 3 the Lord himself is said to make selection or choice of the man to whom he would reveal himself, not heeding the efforts of the devotee. The Chandogya Upa promised Mokṣa only to the ascetic (Chā Upa V 10 1). Unlike this narrowness the Gita promises liberation through a variety of ways (Vide Bha Gl XIII 24-25)

Considered from this standpoint the ज्ञातृभक्त and अर्थार्थभक्त (Bha Gl VII 17)—the former seeking to be relieved of his adversity and the latter trying to secure an object of his desire, are really on the way to Perfection though their immediate goal is not the same. In practice this kind of mental attitude works wonder by encouraging sympathy for all beings and respect for all religions.

12 (1) Sankara holds that this verse explain why all persons do not submit themselves to the Lord who is anxious to favour all devotees equally. He means that there are persons who do not seek the Lord and therefore all persons cannot be said to be on the path of the Lord.

We suggest that v 12 is not in conflict with the literal sense of v 11 explained by us. Verse 12 undertakes to explain the popular religion of those days, the religion of the Veda proper was not forgotten nor given up even when the Gita was composed, and the Gita did not condemn it but recognised it (Bha Gl IV. 12) and gave a new interpretation to it which suited the new spirit of Bhakti expressed in Bha Gl IV 11. This new interpretation of the old Vedic religion seems to be implied in Bha Gl IV 11-12 where verse 12 should in our opinion be interpreted in harmony with the express sense of v 11, because in Bha Gl IX 23-24 we are told that the worshippers of other deities are really worshipping the Lord himself and Bha Gl VII 20-23 tells us that the Lord himself helps the devotees of other deities to fix firmly

their faith on those deities and himself acting as those deities gives them the respective rewards of their worship and though these devotees of other deities do not reach Perfection (अतवत्तु फल तेषाम्) they are on the Path to Perfection. The worshippers of other deities should know that the Lord is the Lord and Enjoyer of all sacrifices and then they can attain Perfection even through the sacrifice addressed to the deities (who are different forms of the Lord himself) This is the teaching of Bha G1 IX 24

According to Sankara's commentary on Bha G1 IV 12 the Lord not only recognises the old Vedic religion but he would be also encouraging the people to follow it in its old form (as interested or *kāmya karma*). Sankara does not admit the possibility of reaching Sri Kṛṣṇa through the sacrifice because Sri Kṛṣṇa is the Lord of all sacrifices" as stated in Bha G1 IX 24

(2) शाननैव मुमुक्षुव सत—Sa Bhasya But शान is not the only Path to the Lord

(3) मानुषे लोके—Sankara शिष्य हि मानुषे लोके इति विशेषणा दन्येष्वपि वगल्लसिद्धिं दृश्यति भगवान् । 'The वगल् or rites referred to here are like those for getting a son getting a victory in a war, or getting rains etc etc which immediately give their results (सिद्धि) The latter half of the verse gives the reason why the people desiring the results of rites worship the deities

13 (1) Sankara gives two explanations about the propriety of this verse (a) He has remarked in his commentary on the preceding verse that only human beings have a religious fitness (अधिकार) to the duties of castes and the orders of life. In this verse (13) he says the Lord explains why it is that in the human world only the fitness (अधिकार) to do the duties of castes and the orders of life (वर्णाश्रमादिकर्माधिकार) exists and not in other worlds (b) Or, he says in v 11 it was stated that men who are classified according to castes and orders follow the path of the Lord

only, while in v 13 a reason for this statement is given. According to Sankara the latter half of the verse is a reply to a subsequent doubt, viz., that if the Lord created the four castes of men he will be subject to the result of his action of creation and so he will no longer be the नित्येश्वर

In our opinion the only important point in v 13 is that though the Lord is the creator (kartr) of the division of the four castes he is not subject to the result of his action. Verses 14-15 clearly say that one who knows how the Lord is not subject to the result of his action of creating the castes will himself be free from the result of his own actions and that Arjuna should do his actions following the Path of Action pursued by the Lord himself.

The fact that the four castes are created by Lord is not at all to be emphasised here the Lord might have created any other thing and he would have remained free from the fruit of his actions (Vide Bha GI IX. 8-9)

Thus, verse 13 explains only what is कर्तृत्व and अवर्तुत्व

In our opinion there is no reference to the four castes in verses 11 and 12 so the mention of the four castes in v 13A cannot be connected with verses 11 and 12

(2) Orthodox people often quote this verse as showing the origin of the four castes by being created by God himself. But to those who seek the history of the Hindu Caste System it is clear that this verse is at most a later effort to explain the basis of the Caste System long after the Caste System already existed.

The earliest reference to our Caste System is the one found in the Purusa-sukta of the Rgveda (RV X. 90). But in that hymn the Caste System is mentioned as an accomplished fact. So for the history of the origin and growth of the caste as a System we have to look to the still earlier hymns and perhaps the other Vedas and some

of the Brahmanas

(3) कर्म-Sankara is right in referring to Bha G1 XVIII 40-44 We shall see later on that the Gita's idea of the duties (कर्मन्) of the castes is far older than the same of the Manusmṛiti, and consequently points to a period when the caste was not at all rigid

(4) गुणकर्मविभागः-कर्मन्s are based upon गुणs and गुणs are to be traced to स्वभाव (स्वभावज कर्म in Bha G1 XVIII 40-44) So, the कर्मन्s are also स्वभावज and not created by God nor by the Sastra The Sastra only tries to explain them as a rational theory

14 We have already explained above that this verse is to be connected with the latter half of v 14 and then we get the important point emphasised in these verses

15 (1) Sankara has written a very brief commentary on this verse and seems to us to have missed the very point intended to be emphasised here

(2) मुमुक्षुनि कृत कर्म-This means that the Path of Action leads to Moksa

(3) ज्ञात्वा-This shows that a kind of Jñāna-particularly here the knowledge of the Lord's remaining free from bondage though doing various duties—precedes the actions

Thus the verse teaches the Path of Disinterested Action as a means to Moksa

(4) यद्यनात्मशब्दत्वं तदात्मशुद्धयर्थं तत्त्वविचेलोक्तप्रहायम्-Sankara clearly wants to make the verse fit in with his system he does not want to make out a system or a doctrine from the words themselves of the verse So he does not decide whether Arjuna is अनात्मज्ञ or तत्त्वविद्. He leaves it for his reader to make it out from the Gita

It is clear that Sankara's difficulty arises from the words मुमुक्षु and ज्ञात्वा कृत कर्म

आत्मशुद्धयर्थम्—This is the doctrine of Sankara. The Gita,

at least in this verse, does not say that the performance of actions will lead to चित्तशुद्धि and then to ज्ञान and lastly to Mokṣa. Rather the word युगयुग्मिः shows that the Path of Action is a direct way to Mokṣa.

As regards Arjuna being अवतत्त्वविद्, we hold that his knowledge of the Lord himself being free from bondage even though doing actions like the creation etc. will make him तत्त्वविद्. So, there is no doubt about Arjuna's being आत्मज्ञ. If पूर्वैः refers to जनक and others as Śaṅkara himself says, and as is also stated in the Gītā itself (Bha. Gl. III 20), there is very little doubt about Arjuna being a jñānin a sage knowing Brahman, though Śaṅkara would not tell us that जनक was definitely a ब्रह्मज्ञानिन् (Vide his com. on Bha. Gl. III 20).

Thus, आत्मज्ञान precedes the Path of Action (ज्ञात्वा कृतं कर्म).

(2) पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्—The purpose of the author of the Gītā is to support his view by tracing it to old examples, as is done in the beginning of this Adhyāya.

16. (1) The subject of this and the following verses makes it clear that in v. 13 the discussion of कर्तृत्व and अकर्तृत्व is the point under consideration and that the question of चातुर्थार्थसृष्टि is only secondary.

(2) मोक्षयस्तेऽशुभाद्—Śaṅkara explains अशुभ as संसार. So the knowledge of कर्म (i. e. कर्मयोग as will be explained in v. 18) leads to Mokṣa, and not to चित्तशुद्धि.

(3) In this v. विकर्मन् is introduced in addition to कर्म and अकर्म already mentioned in v. 16. It is strange that no explanation of विकर्मन् is given either in this chapter or in any other chapter of the Gītā. We suggest that विकर्मन् means an action in doing which the agent starts with the idea of Disinterested Action but which ultimately results in an Interested Action. The कर्मयोगभ्रष्ट described in Adhyāya VI 37-45 is perhaps one whose अकर्म (a disinte-

rested action) turns out to be कर्म (an interested action) and who is thus the agent of a विकर्मन्.

The above meaning of विकर्मन् is offered by us because it is consistent with the meaning of कर्म and अकर्म given in v. 18 (Vide our Interpretation below).

(4) Śankara takes कर्मन् as शास्त्रविहितकर्म and विकर्मन् as प्रतिषिद्धकर्म and अकर्मन् as तूष्णीभाव and he says that कर्मणः in गहना कर्मणो गतिः stands for कर्माकर्मविमर्शान्.

We hold that कर्मन् means activity or inactivity which is full of mental worries and mental longing and yearning for the reward of the action which is either done or which is apparently not done (abandoned) according as one remains active or inactive. अकर्मन् in our opinion is an action which is actually done but without a longing for its result, i. e. which is done disinterestedly (निष्कामकर्म); this अकर्मन् is possible when actually a man is to all appearance fully active.

The Gītā seems to refer to the Śāstra (e. g. Bha. Gī. XVI. 24) which deals with विहित and प्रतिषिद्ध actions. But in the present context there is no reference to such actions.

(5) गतिः—Śankara-यायात्म्य or तत्त्वम्. We would rather interpret it as बोध or ज्ञान the right knowledge.

18. (1) Śankara sees a highly philosophical meaning in this verse. In fact he discovers his doctrine of अविद्या in this verse (Vide our summary of Śā. bhāṣya on this verse).

Śankara's interpretation is as follows:—कर्मन् means all actions; and अकर्मन् means absolute absence of actions. From the standpoint of the Parā Vidyā there is no action or activity in the world; all actions and all dealings like क्रिया, कारक, etc are only in the stage of अविद्या. So, one who realizes that really there is no action in what the unwise people think to be action and that really there is action in a state of affairs in which the wise sage finds no

action (because of his Para Vidya) is the intelligent man among all men is really disciplined (in योग) and the same sage may be described as one who has done all actions in order to praise him (in the मीमांसा sense) though he never does an action (avoids all actions takes to सन्यास) Thus according to Sankara the आत्मन् ॥ अवदु and to think that 'I have done this action' is अविद्या This is the sense of the verse

Sankara also gives the interpretation of this verse given by a predecessor of his who was ॥ पूर्वमीमांसक and who held that नित्यकर्म must be done and should never be abandoned. He tried to support his view by interpreting this verse in his favour — Here it must be noticed that the नित्यकर्म or obligatory duties like the sandhya-adoration, etc are according to the Scripture such duties as do not give a reward like the काम्य कर्म or voluntary duties but if one fails in doing the नित्यकर्म he will be punished and so he will incur a sin called प्रवच्य Now the predecessor of Sankara interpreted the verse as follows —

The नित्यकर्म if done do not give a reward like the काम्यकर्म therefore the नित्यकर्म are by गौणवृत्ति (१ ॥ in a secondary sense) as good as अवर्म (absence of कर्म) If नित्यकर्म are not done (अवमणि) one is punished and goes to नरक (प्रत्यवायकल) so अवर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल and therefore अवर्म is as good as कर्म

Sankara is right in refuting this interpretation by saying that this kind of knowledge does not lead to Moksha from the evil as promised in v 16

We suggest the following interpretation which alone we hold suits the context (See also Bha G1 IV 20-21)

One should see अकर्म in कर्म because the agent has no attachment to the कर्म or the कर्मफल and should see कर्म in अवर्म because the renouncer of actions (अकर्म) has a yearning for the rewards of the actions which he has re-

nounced. Such a man is an intelligent sage among men: he is well-disciplined and has really done all actions.

In our opinion the latter half is no *सुति* of the sage; but it is a literally correct statement. One who has no longing for the rewards and who does his duties disinterestedly is not bound by his actions; so his actions are as good as no actions. On the contrary one who gives up his duties and takes to renunciation but has earnest desires for the rewards of those actions is bound to the world because of his desires. One who knows this has done all duties (*कृतकर्मकृद्*); so he has no obligatory duties or for him it is not necessary to do his duties, as is the case with a beginner on the Path of Action. Without doing all one's duties, one cannot be free from the obligation of doing one's duties (*नैष्कर्म्यं* or *तस्य कर्षं न विच्छेदे* in Bha. Gl. III. 17; and Bha. Gl. VI. 3A). In Bha. Gl. VI. 3A we are told that for one who wants to ascend the Path of *कर्मयोग*, the means is the performance of his duties. But the sage who has the knowledge stated in Bha. Gl. IV. 18A has reached the *कर्मयोग*-stage and in this sense he has done all duties. He is entitled to either *संन्यास* or *कर्मयोग*, he has a freedom of choice, unlike a man with attachment to the results of his actions for whom renunciation will be hypocrisy (*निष्ठाचारः*—Bha. Gl. III. 6). Thus, *कृतकर्मकृद्* does not mean that the sage had no duties and yet he is said to have done all his duties; he had actually duties and he is now (as good as) one who has done all his duties. According to Śaṅkara the sage had never any duties, on the contrary he had to realize that all duties are illusory (*अविद्याभूमौ*); and yet he is praised (*सूयते*) by being declared to be *कृतकर्मकृद्*.

This praises also are strange praises! How can it be praise at all? It would be like telling a man with a lac of rupees that he has ten rupees already; because *महाशानिन्* is

here told that he is कृत्स्नवर्मश्च १ e in the Sankara Vedanta one who has done his duties and passed through the stage of वित्तशुद्धि by doing those duties. If a ब्रह्मशनिन् is told that he has attained वित्तशुद्धि, how can it be his praise? Or, how can another man be thereby persuaded to do his duties?

(2) For other points raised by Sankara's commentary see our summary of the same

19 (1) प्रवृत्तेन चेहोक्तसमग्रार्थं निवृत्तेन चेज्जीवनमाश्रयम्—Sa Bhasya—Sankara is not sure that सर्वे समारम्भा would mean all duties including the caste duties so that the man spoken of here is none else but a गृहस्थ. Moreover, how would the actions of a निवृत्त 'retired one' be anything else but कामसत्त्ववर्जिता? The teaching that the actions of a retired man should be कामसत्त्ववर्जिता would be superfluous unless he be a मिथ्याचार, but here he is not a मिथ्याचार because Sankara takes this verse to be dealing with a sage who has the knowledge of कर्मणि ब्रह्मादि. So the retired man (निवृत्त) is out of context here.

Also the next verse (force of अपि) shows that the प्रवृत्त alone is referred to in v 19.

(2) दग्धकर्मणम्—As Sankara takes this verse as optionally dealing with a प्रवृत्त he must be meaning that दग्धकर्मणम् means दग्धकर्मफल. Not that the man is to give up actions, but that he has given up all desires for the fruits of the actions so his actions will not produce results binding him to transmigration.

The idea of 'दग्ध' seems to have been borrowed from दग्धबीज the seeds which have been fried over fire and which can therefore no longer produce any fruits even if sown.

(3) कर्मण्यवर्मादिदृशेन स्तुयते—Sa Bhasya One fails to know how this will be merely a स्तुति. In the case of a प्रवृत्त an active man this is a fact because his actions of all possible kinds which according to the Gītā may

include the Vedic काम्यवर्त्मन् also do not bind him in the case of ■ निश्च he does no actions which may bind him, so the verse does not apply to him

(4) It may be added that this verse has nothing to do with the (later) theory of प्रारब्ध, क्लिप्त and संचित of a शनिन् being destroyed or continued on the attainment of ब्रह्मज्ञान

(5) प्रवृत्तेन चेहोवसप्रदार्थम्-It should be noticed that Sankara is doctrinally not against a jñānin ■ ■ ■ Brahmajñānin doing his duties as before, for the sake of guiding and guarding the people. So, though there is a difference of opinion between Sankara and others (including ourselves) as regards the interpretation of the Gita, we are unanimous as regards the doctrine itself that a शनिन् may do his duties as before his attainment of ब्रह्मज्ञान

Sankara's introduction to the next verse (Bha GI IV 20) makes Sankara's view on this question quite clear

20 (1) Note the introduction of Sankara to this verse in which he clearly admits the possibility of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing to do all his duties as before the attainment of ब्रह्मज्ञान. This sense Sankara gives on the strength of his interpretation of this verse (IV 20). So, partly at least he supports this view from the Gita itself

Sankara's remarks (स कुतश्चिन्निमित्तात् कर्मपरित्यागासम्भवे सति) are in our opinion out of place because the Gita rather asks the शनिन् to continue doing his duties purposely. It is not against his wish that he continues his duties, rather, he aims at living an active life and this is the new teaching of the Gita under the word कर्मयोग

The एव (in स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन् ससाधन कर्म परित्यजत्येव) is contrary to the spirit to अपि in the verse itself "अपि" shows that the Gita admits both the possibilities (that of a jñānin giving up his duties and also that of the same man continuing to do his duties). We may also

add that the Gītā prefers the continuation of the performance of his duties by a jnanin.

On the whole Sankara's introduction to his commentary on this verse is a clear proof that he is wrong in his interpretation of the वियोग of the Gītā, which is meant for a ब्रह्मज्ञानिन् and which leads him to Mokṣa.

(2) अपि in कमप्यभिप्रवृत्तोऽपि in v 20 See *supra* our remarks on एव in वम परित्यजत्येव in Sa bha on this verse The Gītā does not only allow or admit the option of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing the performance of his duties instead of renouncing them but it emphatically and clearly prefers their continuation to their renunciation. (Vide IV 15 force of एव in बुरु यमैव तस्मात् स्वम्, force of रहस्य क्षेत्रदुत्तमम् in IV 3, एव in वमणैव हि ससिद्धिमारिध्या जनकादय—III. 20, वर्म व्यायो ह्यवमण in III 8)

When the Gītā uses एव in III. 4 it emphasises the fact that सन्यास of a ब्रह्मज्ञानिन् is not the only path for ■ ब्रह्मज्ञानिन् to get मोक्ष

So अपि in verses like this (IV 20) is really indicative of the Gītā's preference to action over its renunciation.

(3) This verse explains कमप्यवम य परित्य the first quarter of v 18

(4) तनैवभूतेन प्रयोजनाभावात् ससाधन वमपरित्यक्तव्यमेव इति प्राप्ते—This ■ not the fact, According to the context the ब्रह्मज्ञानिन् may give up all duties but it is not that he must. It is Sankara's philosophical doctrine that one who realizes the self which ■ really without action by nature must abandon all actions, but according to the Gītā, the self is really without action by nature because all action belongs to the Prakṛti, and still, the Gītā says that for this very reason it does not matter if the ब्रह्मज्ञानिन् carries on all his activities as before, rather, for this very reason the Gītā prefers disinterested action to renunciation. And therefore the Gītā argues in favour of activity in these

verses e.g. by the force of अपि in v 20

The arguments of the impossibility somehow or other of ब्रह्मज्ञानिन् avoiding his duties (ततो निगमाभावात्) and that of the censure of the good (शिवनिन्दया) are Sankara's own and they are nowhere given in the Gita

As stated already the Gita here (in v 20) does not make a concession to ब्रह्मज्ञानिन् who is unable to avoid his duties as is held by Sankara the Gita rather asks the ब्रह्मज्ञानिन् to continue doing his duties because he actually does not do anything

According to Sankara those verses of the Gita (IV 20 IV 23 etc) which give the ज्ञानिन् an option of doing his actions or rather which ask the ज्ञानिन् to do his duties in preference to renunciation are a mere concession to the ज्ञानिन् who somehow or other is unable to renounce the actions and therefore requires to be sympathised by the Scripture This view corresponds to Sankara's view about the theism in the Gita according to which the worship of God is taught in the Gita by way of sympathy for the ignorant who cannot grasp the conception of the निर्गुण ब्रह्मन् but the fact in this case is also that the Gita takes ईश्वर or कृष्ण to be higher than the निर्गुण ब्रह्म as we shall see later on

21 (1) शरीर केवल कर्म—The actions done only physically not mentally The context clearly shows that this verse speaks of doing actions without attachment to the rewards (केवल) Attachment to the rewards is the सकाम कर्म The word शरीर means शरीरसाध्य to be done only physically Cf शरीर तप in Bha Gi XVII 14 For a further discussion of the meaning of शरीर see our interpretation of Bha Gi V 9-13

Sankara takes शरीर in the sense of शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनम् And he says that if शरीर means शरीरनिबन्धम् then शरीर निर्वर्त्यकम् would include प्रतिपिद्वयम् also (because प्रतिपिद्वयम् is

also शरीरनिवर्त्य) and such a कर्म would bring sin to its agent and lastly in that case the words of the text नाम्नाति विविषन् will be contradicted by such an interpretation. But here Sankara does not consider the word केवल in the text. It is not only the bodily aspect of an action which is meant by शरीरकर्म but the शरीरकर्म meant here must be केवल 'done with no desire of the reward' (or as Sankara says अभिमानवन्निष्कम्) So it would not include प्रतिषिद्ध कर्म at all or if even the प्रतिषिद्ध कर्म is done but is done without अभिमान or without the desire for the fruit, just like the ब्रह्मकर्म done disinterestedly that कर्म will not make the man sinful So Sankara's पक्ष of शरीर निवर्त्य is wrong because it is शरीरनिवर्त्य निष्काम (= केवल) कर्म

The word 'केवल' does not exclude मानस and वाचिक कर्म it excludes only सवामकर्म an action done with a desire of the fruit See Bha Gl V 10 where the word केवल is used with इन्द्रियै and is understood with वायेन, मनसा and बुद्ध्या

(2) त्यक्तमवपरिमह—One who has given up all possessions i.e. all desires for possessions.

(3) यतिशाननिष्ठ—Sankara applies the verse to an ascetic and thus interprets this verse as if it were given in contrast to the statement in v 20 (Vide his introduction which begins with य इति पूर्वोक्तविपरिणाम) Perhaps he is tempted to explain this verse as dealing with यति because the word त्यक्तसर्वपरिमह is used here but the expression 'शरीर केवल कर्म कुर्वन्' shows that only गृहस्था is meant here So it is not परिग्रहस्य अभावः (Vide Sa bhāṣya on the next verse), but it is the absence of the desire for possessions, which is meant by the compound (त्यक्तमवपरिमह)

22. (1) यदृच्छालाभमनुष्ठेयम्—This expression does mean 'अप्राप्तिनोपनन्दनलाभमनुष्ठेयम्' as Śankara explains But this is a first stage and the next stage is that of व्रतयोग (वृत्तापि) or सन्यास (implied by अपि) So after reaching the stage of यदृच्छालाभमनुष्ठेयम्, a man may continue to be in the gṛhastha

asrama and may perform all duties. Such a man on account of his having reached the stage of यदृच्छालामसतोष remains equal-minded either in success or in failure of his actions (सम सिद्धावसिद्धौ च) and is not bound to transmigration though he does all his actions (though he does not give up the performance of his duties). This shows that a grhastha is the topic of the verse.

Sankara is wrong in saying that यति is meant in the verse.

(2) कृत्वापि-Sankara. शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं निष्ठादनादिकं यम इवापि Sankara writes a bhasya as if it were ever possible that the यति can give up the शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं कर्म (and commit suicide), or that the शरीरस्थितिमात्र प्रयोजनं कर्म done by a ज्ञानिन् can bind him to transmigration. In our opinion neither of these two alternatives is possible and therefore Sankara's explanation does not seem to us to be acceptable. As अपि must be taken with कृत्वा Sankara should tell us what would happen if the Jnanin does not do the शरीरस्थितिमात्र प्रयोजनं कर्म but he is silent on this side of the explanation of the force of अपि.

23 (1) कमपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्सर्वत्र सति—See Note 1 on v 20

According to Sankara the renunciation of all actions is compulsory on the attainment of the knowledge according to the Gita the continuation of the performance of all duties is preferable to the renunciation which was the teaching of the older Upanisads = g. Cha Upa V 10. Both the older Upanisads and the Gita opposed the सकाम कर्मन्स of the Veda but they differed in their remedies against 'the interested action'. Thus it is not that some (unknown) cause prevents the man qualified to renounce the world from doing so rather the Gita asks him purposely not to renounce them.

(2) मुक्त shows that the कर्मयानिन् is a ज्ञानिन्. He is free

from सत्तार though he is in सत्तार.

(3) ज्ञान—See Note on मुक्त above

(4) यत् in यज्ञायाचरत कर्म—

Sankara explains this as यज्ञनिर्वृत्यर्थम् He does not make it clear at all But “यज्ञाय” in the verse goes against कुतश्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति Not that the reason why the ज्ञानिन् continues doing his actions is an unknown one (e i a प्रारब्ध कर्मन्), but he continues his duties intentionally, for the sake of the Sacrifice (यत्) What this यत् is, is explained in the next verse (24)

यत् in the Gita is a Principle of Right Conduct, a standpoint of ethical behaviour, a standard of moral conduct according to which the Gita raises every human act (वर्णकर्म, आश्रमकर्म even ब्रह्मकर्म) to the status of a Sacrifice (यत्) and the parts and means of that act to the status of the parts and means of that Sacrifice (Vide our interpretation of v 24 *infra*) In short it is the निष्काम कर्मयोग

Cf. यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धन । Bha Gl. III. 9

On the strength of “यज्ञायाचरत कर्म” = Mimāṃsaka (Vide the Mimāṃsaka interpretation of v 24) may say that the Gita here recommends the actions which are नित्ययत्न only, which give no यत् and which therefore are to be done disinterestedly But the expressions ‘मुक्त’ and ‘ज्ञानावस्थितचेतनम्’ go against such an interpretation. Similarly, a modern scholar also may hold this verse to be an interpolation in favour of the Mimāṃsaka school or may say that the Gita is a priestly production. But as the reward of the actions is not the aim and as, in fact, the actual sacrifice or rite is not meant here, the Gita does not recommend the Vedic ritualism at all (Vide also verses like Bha Gl. II. 40-47, IX. 20-21)

(5) कर्म समय प्रविर्भावते—This is the result when the कर्म is performed for the sake of the Yajña (यज्ञायाचरत. कर्म)

If an action is performed for the sake of this Yajna the action is destroyed totally i.e. bears no fruit to the doer. So यज्ञाय means according to the निष्काम कर्मयोग.

Sankara explains प्रविलीयते as विनश्यति इत्यर्थं but does not at all discuss the nature of the dissolution of the action. 'प्रविलीय' does not mean that in his case the actions are renounced, it only means that the actions do not give him their rewards or results.

24 (1) (a) Sankara mentions an older interpretation which is offered by a predecessor of his who was undoubtedly a Mimamsaka. According to this interpretation the verse actually refers to the various implements of a sacrifice viz., अर्पण, हवि, अग्नि, etc., and the purpose of the verse is to recommend the sacrificial cult only, but in doing so, the verse glorifies the sacrifice by asking the यजमान (the sacrificer) to look upon every instrument and rite of a sacrifice as if it were Brahman Itself, just as a devotee looks upon his idol as विष्णु (Of "नार्पणादिबुद्धिनिवृत्ते, किन्तु अर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिराधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिवुद्धिर्यथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ॥"). The Mimamsaka would say that the verse particularly applies to and recommends all the obligatory (नित्य) rites. He holds that the काम्यकर्मणः alone are ordered by the Gita to be renounced and that this only is the sense of the साख्य or सन्यास in the Gita.

Sankara is right in refuting the above interpretation by saying that such a performance of (obligatory or other) sacrifices would not lead to ब्रह्मप्राप्ति as stated in the verse (मद्वैत तेन गन्तव्यम्). But his other argument (सर्वकर्म सन्यासिनः सम्बन्धदर्शनस्तुल्यं यत्त्वत्पदान्न ज्ञानस्य) is not correct (See below).

(b) According to Sankara the word ब्रह्मन् which occurs six times in the verse is the only important word. The verse is meant to praise the ब्रह्मज्ञान of a सर्वकर्मसंन्यासिनः. The सन्यासिन् understands ब्रह्मन् to be the only reality and never

performs a यज्ञ which rather he has renounced His knowledge of Brahman assures him that there is an यज्ञ because the अर्पण हवि etc do not exist at all what really exists being Brahman only If अर्पण हवि etc exist at all they exist in Brahman as रत्न exists in शुक्ति or सप in रज्जु This is the सन्त्यग्दशन of = सन्यासिन्

According to Sankara the Gita says that for this सन्यासिन् his श्रद्धन् which he has realised is every instrument and every rite of a sacrifice The substance of the verse, therefore is that a सन्यासिन् with ब्रह्मज्ञान should renounce all यज्ञs and all कर्मा (तस्माद् ब्रह्मैवत् सवमित्यभिमानतो विदुषः सर्वकर्मा भावः) Sankara gives some other arguments, e g, धारकतुल्यभावाद् etc for this conclusion but as they are not put forth as an interpretation of the verse we are not concerned with them here

(c) But it is clear from the context that all actions (समग्रं कर्म in च 23 सर्वं कर्माखिलम् in च 33 सर्वकर्मणि in च 37) are here recommended for being done by one whose mind is fixed upon ज्ञान (ज्ञानावस्थितचेतसः) and the conclusion of the Adhyaya (आभवत्त न कर्माणि निबध्यन्ति धनञ्जय—च 41) proves the same The word यज्ञ in च 23 is not to be understood to mean a sacrifice in the sense in which it is used in the ब्राह्मणs because the Gita gives the word a very wide application by mentioning दैवयज्ञ, ब्रह्मयज्ञ आत्ममयमयागयज्ञ इत्ययं यज्ञः तदायं स्वाध्यायज्ञानयज्ञ (Cf सर्वेऽप्येनं यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषा—च 30)

The above context of the verse disproves the interpretations of both Sankara's predecessor and Sankara himself Sankara's predecessor held that अर्पण हवि etc are the really important words in the verse because a real sacrifice is recommended in the verse Sankara holds that the verse is not meant to transform all our actions into Brahman or into parts of an allegorical Yajña but the verse transforms only अर्पण हवि and other parts of a sacrifice into Brahman and therefore the ज्ञान of a सन्यासिन् is transformed into यज्ञ = rite or a ceremony (निवृत्तकृष्णगोऽपि सर्वकर्मसन्यासिन्

सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यत्तत्त्वमपादनं शानस्य

अनर्थकं स्यात्)

In fact अर्पणादीनां विशेषतः ब्रह्मत्वाभिधानम् stands for the ब्रह्मत्वाभिधान of all instruments with which = कर्मयोगिन् does his actions which are each of them symbolically = Yajña Only अर्पण (the ladle) and other things which are instruments used in an ordinary sacrifice (यज्ञ) are mentioned because any action (worldly or otherwise) of = शानिन् who is कर्मयोगिन्, is symbolically called a Yajña and अर्पण, etc are the instruments of a यज्ञ Thus, the instruments of a कर्म (any action) are identified with the instruments of a यज्ञ, because thereby any कर्म is intended to be identified with a Yajña

Moreover, if we follow Sankara's interpretation one fails to see exactly how the ब्रह्मज्ञान of = सन्यासिन् would be praised (स्तुति) by saying that it is अर्पण etc i.e. things which are much inferior to Brahman or the knowledge of Brahman which is, according to Sankara, intended to be praised

(2) The verse (by अर्पणादीनां ब्रह्मत्वाभिधानम्) shows the relation of कर्म and उपासना (Vedic meditation) as distinguished from भक्ति

(3) ब्रह्मज्ञान=ब्रह्मज्ञानं कर्त्तव्यं, and इत=इत ब्रह्मज्ञान

(4) ब्रह्मज्ञानसमाधिना-The समाधि or equilibrium of the mind due to the realization that all action belongs to Brahman or the Aksara Of समाधि in Bha. Gī II 44-54 (समाधित्य), 53 In Bra Sū II 3 39 it is stated that the individual soul is an agent (=कर्तुं) so long as he has no समाधि equilibrium of mind both in success and failure of his undertakings

We may note that Prof. Rajvade has pointed out ब्रह्मज्ञानसमाधि as an objectionable compound

Sankara takes ब्रह्मज्ञानसमाधिना as ब्रह्मज्ञानं कर्म-ब्रह्मज्ञानं समाधित्यस्य स ब्रह्मज्ञानसमाधित्येन ब्रह्मज्ञानं समाधिना ब्रह्मज्ञानं गन्तव्यम् We have above

suggested to interpret the compound to mean the equilibrium of the mind (समाधि) resulting from the dedication of all actions to Brahman because the Gita itself says ब्रह्मण्याधाय कर्माणि (Bha GI V 10) For आधाय cf मूर्धन्याधायत्नम् प्राणम् Bha. GI VIII 12 So ब्रह्मकर्मसमाधिना is = तृतीया तत्पुरुषममाम and is equivalent to कर्मयोगेन, through the path of disinterested action

25 (1) अपरे योगिन—Since the first half of the verse mentions the दैवयज्ञ a sacrifice dedicated to the gods the words “अपरे योगिन” should be interpreted to mean ‘the followers of a certain other path’ i. e. “the followers of the path of (interested) ritualism” There was a belief that by the performance of the Vedic sacrifices dedicated to the Vedic deities the sacrificer goes to Brahman (n) See Mu Upa 1 2 6 Probably the Katha Upa (I) has the same teaching

It is not unlikely that the Gita here (in the first half of v 25) mention the old view that the performance of the Vedic sacrifices leads to Moksa and योग (in योगिन) means a Path for Conduct leading to Moksa as usual in the Gita. Otherwise, the followers of the काम्यकर्मन्त्र of the Veda would never be called योगिन But Sankara takes the ordinary यज्ञ as referred to in the first half We fail to see how those who perform it can be called योगिन, if they aim at pleasing the various deities and getting the various rewards.

(2) यज्ञं यज्ञेन—This is an old phrase, = ग यज्ञेन यज्ञमयं जन्तु देवा—(Rgveda X: 90), where probably यज्ञ in यज्ञेन means the पुरोहित to whom the gods offered the Sacrifice, or, the expression may mean (as we believe) “the gods performed one sacrifice after another” because in this case we can get the plural of sacrifices referred to by तानि धर्माणि in तानि धर्माणि प्रयुज्यान्वामिन् (Rgveda X 90b)

The same expression is here used by the author of the Gita (IV, 25) But we hold that the interpretation

of the expression must depend on the context of each text itself and therefore the sense of the expression in the Gita is not the same as in the Rgveda

In the Gita the force of एव in यज्ञेनैव shows that the expression "यज्ञ यज्ञेनैव" means ' (The followers of another Path of Conduct leading to Moksa offer a sacrifice in the fire in the form of Brahman) by means of that very sacrifice dedicated to the deities " Thus, एव shows that the यज्ञ in यज्ञेन is no other यज्ञ but the same i.e. no other यज्ञ but the दैवयज्ञ

In our opinion 'यज्ञ' in the following and such other places leaves no doubt about its meaning —

- | | |
|---|---------------|
| (1) यज्ञार्थात्कर्मणोऽप्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन — | Bha Gt III 9 |
| (2) यज्ञायाचरत कर्म समग्र प्रविलीयते | " " IV 23 |
| (3) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञ यज्ञेनैवो यजुर्ह्यति— | Bha Gt. IV 25 |
| (4) अह हि सर्वयज्ञाना भोक्ता च प्रभुरेव च । | " " IX 24 |

In all these places 'यज्ञ' means the allegorical sacrifice or the Principle called Yajña the ethical and moral standard of conduct offered to Arjuna as a guiding principle for the action of war (यज्ञ कर्मसमुद्भव—III 14)

(3) ब्रह्माग्नी—This cannot mean something else than what it means in v 24b (ब्रह्माग्नी ब्रह्मणा हुतम्)

(4) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञ यज्ञेनैवोपजुहति—Therefore, this latter half means 'Others (i.e. the followers of another Path to Moksa) offer a sacrifice into the fire (—since all sacrifices are offered into the fire—) of Brahman by means of that very (dana) sacrifice " The reference here is clearly to the कर्मयोग the Path of Disinterested Action ब्रह्माग्नी यज्ञमुपजुहति' means 'offer = sacrifice i.e. raise their every action to the status of a sacrifice offered into the fire of Brahman' i.e. do all their duties in dedication to Brahman and thus avoid the bondage by the results of those duties This they do by means of यज्ञ (यज्ञेनैव) i.e. by an allegorical interpretation of their

actions by allegorically interpreting their actions as sacrifices and parts of their actions as parts of a sacrifice, the old sacrifice. In our opinion the latter half refers to the Path of कर्मयोग mentioned in v 24. The दैवयज्ञ is the way or means by which the actions are raised to the status of sacrifices by the ज्ञानिन् who is a कर्मयोगिन् here. This method and this allegorical identification were suggested to the author of the Gita because even in his days the popular form of religion was yet the Ritualism, and he thought of interpreting his teaching in the light of the old religion as we have already amply seen in Bha. Gl. III 4-15.

(5) According to Sankara the ज्ञानयज्ञ of a संन्यासिन् (i.e. a ज्ञानिन् who after ज्ञान takes to सन्यास) is meant in this latter half of the verse. He says that the word 'यज्ञन्' here means आत्मानन् because that word is mentioned in the list of the synonyms for आत्मन् (आत्मनामसु यज्ञश्चन्द्रस्य पाठात्), so also यज्ञेनैव in the verse means according to him 'आत्मनैव'. So, the verse means " Others (i.e. the sages who know Brahman) throw as an offering (their own) Atman by means of Atman into the fire in the form of the (nirguna) Brahman ". In other words " The sages who are संन्यासिन् , realize the limited Atman as nothing else but the unlimited (absolute) highest Brahman (सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यज्ञस्तं स तस्मिन् होमस्तं कुर्वन्ति संन्यासिनः)".

It is easy to see that Sankara's interpretation of यज्ञ as आत्मन् is wrong that the verse has nothing to do with Sankara's theory of two-fold Brahman, and also that (the latter half of) this verse does not refer to संन्यासिन् ब्रह्मविदः but only to कर्मयोगिन् who are of course ज्ञानिन्. Also it is not easy to understand how the verse can be explained as a स्तुति of the ब्रह्मज्ञानिन् as held by Sankara. Moreover, यतयः are mentioned separately in v 28.

26-27 (1) Some kinds of Yogic practices are probably meant in these verses. Or, mere abstinence from

enjoyment of objects of sense is here symbolically called यज्ञ.

Śankara says that the enjoyment, by the senses, of unprohibited objects of sense is here called a sacrifice (भोगादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते). But verse 27 refers to the control of the vital airs and seems to favour our interpretation of v. 26 as referring to ध्यानयोग.

(2) संयमान्निषु—Śankara—प्रतीन्द्रियं संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्.

We may also say that there are three (or five) fires in a sacrifice and hence the plural number.

(3) योग in आत्मसंयमयोगान्नौ must mean ध्यानयोग.

28. (1) अग्रे—This verse need not be entirely a summary of the views in verses (25-27) which have preceded. Most probably this verse mentions some more types of "sacrifices." Thus, 'अग्रे' should mean "other sacrificers".

(2) योगयज्ञः—Those who carry on the यज्ञ in the form of कर्मयोग the Path of Disinterested Action. प्राणायाम etc. which Śankara understands by योगयज्ञ are mentioned separately by the Gītā in the following verses

(3) ज्ञानयज्ञश्च यतयः संहितप्रता—The position of च here shows that (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञः is to be taken with यतयः. If so, only the (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञः are ascetics. Even if we do not consider this position of च, we have to take यतयः as a separate class from द्रव्ययज्ञः, तपोयज्ञः etc.

Śankara explains यतयः as यतनशीलाः.

We hold that the ascetics are ज्ञानयज्ञः as distinguished from योगयज्ञः who, though ज्ञानिनः, are not ascetics.

(4) For the explanation of द्रव्ययज्ञः see v. 33 which says 'भेषान् द्रव्यमयाद्यज्ञज्ञानयज्ञः परंतपः'.

29-30A (1) This verse also teaches some forms of प्राणायाम.

For the Identification of these yogic practices with.

those in the Yogasutra the commentary of Madhusudana Sarswati on the Gītā may be consulted.

30 B (1) अपि in सर्वेऽपि एते—The force of अपि must be noticed. It means that all these described in verses 24-30 equally know the Yajña and their sins are equally destroyed by the Yajña. दैवयज्ञः, द्रव्ययज्ञः know the यज्ञ the others described here know the Yajña as well as they By अपि the author of the Gītā widens the scope of the application of the word यज्ञ or यज्ञविद्. Those who knew the यज्ञ according to the संहिता and शास्त्राः cannot restrict the sense of the term यज्ञ to the Vedic rites only since, in the opinion of the Gītā all these knew the यज्ञ. Not only the Mimāṃsakas, but others also knew the Yajña. So according to the Gītā every one who was applying himself seriously and with the right understanding (ज्ञान) knew the Yajña and was purified by the Yajña.

Śaṅkara does not seem to have noticed the force of अपि in this verse

31 (1) यज्ञशिष्टाश्रयमुक्तम्—This is a Mimāṃsaka idea derived from the Śruti and it is given in the following verse of the Manusmṛti also—

अथ स देवल भुङ्क्ते यः पचत्यात्मकारणात् ।

यज्ञशिष्टाश्रयं श्रेयस्तत्सत्तामन्नं विधीयते ॥

Manu III. 118

But here the context has widened the sense of यज्ञ and therefore “यज्ञशिष्टाश्रयमुक्तम्” should also have a wider sense in this verse than what it means in the Smṛti. The reward of those who perform this allegorical Yajña is said to be the attainment of मनातनं ब्रह्म. This also shows that the Mimāṃsaka expression “यज्ञशिष्टाश्रयम्” has a fresh and wider sense here. So the author of the Gītā is here using an old idea from the doctrine of the Mimāṃsa and the language of the Mimāṃsa in order to explain the idea of the term यज्ञ as adopted and taught by himself.

We may here notice the old idea of the Mīmāṃsa regarding the reward of the cult of the sacrifices. In Bha Gī IX 20-21 we are told that "Those who are well versed in the three Vedas perform sacrifices and seek the attainment of heaven. They go to the world of Indra and come back when their religious merit is exhausted, and they do this repeatedly." The Gīta changes this view about the *कल* in the verse in question (v 31 of Adhyaya IV) just as it changes the old view about Yajña in the same. It is this changed view about *कल* which is implied by the term *योगिन* in v 25A.

(2) *लोक* and *अन्य लोक*—As stated above the old Vedic religion held that the world (*लोक*) of Indra was obtained by the performance of the (*īyotistoma*) sacrifice (Bha Gī IX 20-21). Thus, the Mīmāṃsa believed in the attainment of another world through sacrifices. Without performing sacrifices this other world could not be reached.

(3) The Gīta makes use of this belief to support its own conception of the Yajña and says that without performing a sacrifice (any one of the sacrifices enumerated in Bha Gī IV 25-30) even this human world cannot be had (*नाय लोकोऽस्त्यवश्नत्य*).

What is the exact sense of *नाय लोकोऽस्त्यवश्नत्य*? The Gīta seems to have a two-fold meaning here. A man who has not performed any one of the sacrifices (in Bha Gī IV 25-30) could not have been born in this world, nor would a man be born in future here if he does not perform a sacrifice in this life. As the Gīta uses the word *वश्न* in a very wide sense the ultimate sense will be that without doing some kind of sacrifice none deserves to get this world in his next life, much less can he get a higher world. The idea is similar to *नायलोकाऽस्ति न परो न मुञ्च सश्रयात्मन* (Bha Gī IV 40). One who does not believe in and does not perform a Yajña prescribed by the Gīta is as bad as one

who is a sceptic (संशयामन्) because both of them cannot get this world or the next (higher) world both will be hereafter reborn in a lower world.

(4) The purpose of the verse is to support the Gītā's idea of the Yajna and ultimately to prove the propriety of its यज्मयाग यज्ञ is a part of the Gītā's doctrine of यज्मवेग. The यज्ञ in २ 31 is the यज्ञ according to which every human action is a यज्ञ dedicated to God or Brahman (IV 24). The next verse explains Yajna further as having originated from Karman the principle of action.

(5) This verse should be compared with Bha. G. III. 13 १२

यज्ञशिष्टाग्निं सतो मुच्यन्ते सवाकस्त्रिषे ।

मुजने ते त्वय पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥

32 (1) बहुविधा यज्ञः According to the old Vedic ritualism the द्रव्ययज्ञ alone was mentioned in the Veda and was performed in the mouth of Agni. The Gītā says that this (द्रव्ययज्ञ) is not the only kind of यज्ञ because यज्ञs are of various kinds (बहुविधा यज्ञाः) as described in २ 25-30 (एवम्). The यज्ञs described here are different from आप्तोर्दाम बाजपेय सामयज्ञ etc etc

(2) विनता ब्रह्मणो मुखे are performed into the mouth of Brahman (neu.) We propose to interpret this in the light of such parallel passages occurring elsewhere. e g.

(1) विद्याप सत्यदेसु हुन विप्रमुखाग्निषु ।

निस्तारयति दुर्गाच्च महत्तथैव विलिनात् ॥ Manu III. 90

Here हुतम् and मुख are important expressions and they support the interpretation of विनत as हुत and that of मुख in ब्रह्मण मुखे as the mouth (not as means or द्वार)

(ii) विज्ञान यज्ञ तनुने ।

Here 'तनुने' is used in the sense of 'performs the sacrifice' and विज्ञान shows that some kind of allegorical sacrifice is said to be performed here.

As regards ब्रह्मण meaning belonging to Brahman

(neu.), " we should note that ऋद्धन् (neu) is mentioned in v. 31 and also in Bha. GI. III. 15 we are told that on यज्ञ is based the omnipresent Brahman. As the goal of all the allegorical sacrifices of the Gītā, or, if not that, of the वर्मयोग of the Gītā (in which वर्म is a यज्ञ) is said to be ऋद्धन्, the author of the Gītā says that all these manifold sacrifices are offered into the mouth of Brahman itself. The ultimate sense is that the actions done in the spirit of यज्ञ are dedicated to Brahman (neu) as described in v. 24 (यवन् referring to v. 24 ?)

(3) Śankara explains विना ऋद्धानो गुरो as "are stated in (or are known through) the means of the Veda." He takes ऋद्ध in the sense of the Veda, but there is no justification for this sense of ऋद्धन् here, because though the Vedas describe आप्तोपास, साधन, etc., etc., they do not describe the यज्ञ mentioned in Bha. GI. IV. 25-30 to which v. 32 undoubtedly refers by ऋद्धिषा यज्ञ. Again, Śankara explains विना as "are known from" (lit are spread out); but in this explanation Śankara has to resort to a secondary sense of the word विना. Moreover, he changes गुरो (loc) into गुरेण (inst.) Lastly, as the origin of all the यज्ञ is given as वर्म in वर्मजान् विदि तान्सर्वान् (32 c), the Gītā need not be anxious to tell us that the यज्ञ are laid down in the Veda.

(4) वर्मजान् विदि तान्सर्वान्—This is the chief point pressed in the Gītā about its teaching of यज्ञ. Having finished the description of its ethical sacrifices, the author says that not only the old sacrifice of the Vedas but all possible sacrifices are the results of activity. Thus, Arjuna is asked to be active in order that he can fulfil the यज्ञ he is to follow, viz., the Yajña of the Karmayoga.

The same idea occurs in the Gītā frequently, e.g. in यज्ञः वर्ममुद्भवः (Bha. GI. III. 14).

If we want to complete the idea of यज्ञ and वर्म we should here add वर्म ऋद्धोद्भवं विदि ब्रह्माक्षरसमूहकम् । तत्समात्मवर्गेण ऋद्ध

नित्यं यत् प्रतिष्ठितम् ॥ (Bha Gī III. 15) Thus we should trace
यत् ultimately to Brahman (neu) or the Immutable

But Sankara says that कमजान् means अनामजान् i. e.
Yajnas are not born of Atman who is निर्व्यापार actionless
Perhaps he also suggests that as a result of this know-
ledge one should give up all actions and take to Sannyasa
or Renunciation.

(5) एव ज्ञात्वा विमोक्षयते । Here the ज्ञान of the relation of यत्
to कम as that of an effect to a cause is said to bring मोक्ष
and मोक्ष must mean release from the bondage of actions
not release from actions If the latter were the sense then
Arjuna would have to give up all actions but this is not
the case Verses 41 and 42 make this point quite clear
ज्ञान here is the immediate cause of release from the bondage
of actions, which actions done in the light of this ज्ञान do not
bind a man to the world and thus are the immediate means
to Moksa

So ज्ञात्वा विमोक्षयते in this verse does not mean that मोक्ष
is to be had through नक्षज्ञान

33 (1) From v 33 a section on ज्ञान begins (v 33-
42) It is an important question whether this ज्ञान means
the ज्ञान leading to and identical with सन्यास or whether it
leads to कम i. e. कमयाग

ज्ञान here is not only the ज्ञान of the relation of यत् to कम
as that of the effect to its cause but it is the higher
ज्ञान by which one can see all beings in one's own self
and in the Lord (v 35) and which burns to ashes all
actions (v 33 37)

According to Sankara this section contains ज्ञानस्तुति, i.
e. this ज्ञान is supreme it is a higher stage than that of
कर्म this ज्ञान includes in itself the fruit of all कर्म (see the
Śruti quoted by Sankara and also सर्वतः संप्रतुष्टोऽवस्थानीय)
so Sankara seems to mean that सन्यास is taught here for

the real ज्ञानिन् This is his general standpoint in the interpretation of the Bhagavadgita

In our opinion ज्ञान is reached through कर्म or कर्मयोग (v 38) but after reaching ज्ञान a man has an option between सन्यास (v 39) and कर्मयोग (v 41-42), i.e. after getting the ज्ञान a man may renounce actions or continue them

(2) द्रव्यमययज्ञ—A sacrifice performed with the required or prescribed materials This is contrasted with ज्ञानयज्ञ a sacrifice which, as described in v 34 and 38 consists of the approach to the teacher, and questions and answers with him and the performance of disinterested actions (योग) during this study (v 38) and which is reached after a long period (v 38)

As regards the फल of द्रव्ययज्ञ nothing is expressly stated in these verses Regarding the फल of ज्ञानयज्ञ we learn that ज्ञान is the फल (v 38) and that after ज्ञान is obtained the highest peace follows not very late (v 39) and also that after removing the doubt through knowledge (ज्ञान) one should resort to योग and get up and fight (v 42) It must be noticed that this ज्ञान is not here stated to be the immediate means of मोक्ष or release from the world Here ज्ञान is a means of purification (v 38)

As nothing is stated about the reward of द्रव्यमययज्ञ (v 33) and yet the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानयज्ञ (ज्ञानमययज्ञ) are compared with each other (v 33A) and as the ज्ञान is preceded and followed by कर्मयोग (v 38 and 42) we suggest that द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानमययज्ञ are both of them पथ leading to liberation from transmigration

In this verse or in its context there is nothing to lead us to think that द्रव्यमययज्ञ means a यज्ञ in which the sacrificer seeks a reward and which gives that reward to the sacrificer (फलस्यारम्भ—see आ मा) In our opinion if the द्रव्यमययज्ञ at all gives a reward it is the reward of मोक्ष We find ■ ■ in the Katha Upanisad the mention

of a द्रव्यमययज्ञ leading to freedom from transmigration. Such a यज्ञ is here compared with the ज्ञानयज्ञ which leads to freedom from the bondage caused by the performance of one's duties. As after the attainment of the ज्ञान the actions do not bind a man, he gets freedom from transmigration through the Path of Disinterested Action (योग in v 42). Both the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञान(मय) यज्ञ lead to the same फल or reward and yet the Gita prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ (श्रेयान् in v 33).

(3) The reasons for this preference shown by the Gita are stated in v 33B, v 36, 37, 38A and 39.

सर्वं वर्मादिलः पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते—Does this mean that the ज्ञान includes within it (the reward) of all actions? And if so, is it that the ज्ञानिन् must renounce all actions? Sankarā says Each द्रव्यमययज्ञ gives a particular reward, ज्ञान gives no reward but the highest reward viz., Moksa, this highest reward includes within it all other rewards, hence ज्ञान is far superior to any वर्म whatsoever. In fact the ज्ञानिन् does not seek the minor rewards, but his ज्ञान is praised by saying that it contains within it (i.e. it far surpasses) any reward that can be achieved through any rite or action. (And hence a ज्ञानिन् should take to सत्याय. Or, a सत्यासिन् who is ज्ञानिन् already is far superior to a ritualist.)

It is difficult to understand how the ज्ञानिन् would feel when he would hear this praise of his knowledge if the praise be meant for him. But perhaps it is meant for the अज्ञानिन्. In that case we do not find a corroboration of that view in what precedes and what follows this verse. In the context of this verse an अज्ञानिन् (or Arjuna who is अज्ञानिन्) is asked to seek the ज्ञान earnestly (v 34-36), but he is not told that he should take to सत्याय because his ज्ञान will contain within it all the possible rewards of all actions. Rather, he is asked to do his duties after attaining the ज्ञान.

We suggest the following meaning of v. 33B. " All actions whatever end in the ज्ञान ", meaning after ज्ञान is attained, it is not necessary for the ज्ञानिन् to do any actions. For the अज्ञानिन् it is compulsory to do all his duties ; he cannot give up his duties. If he gives them up, he will be निष्कामचर. But the ज्ञानिन् may give up or may continue to do his duties, since on the attainment of ज्ञान he reaches a state when he does not stand in need of any duty prescribed for him. He is given an option of choice

Now, in the context in v. 33 the ज्ञानयस्य is contrasted with द्रव्ययस्य which also leads to मोक्ष, as we have explained. Between these two means to मोक्ष, the Gītā prefers the ज्ञानयस्य, " because all actions whatsoever end in ज्ञान. " The sacrificer who performs the द्रव्यमययस्य performs it with the idea that he must perform it because otherwise he cannot get the Moksha. But the ज्ञानिन् reaches a stage when he is free from any compulsion to do any duty or any sacrifice, including the sacrifice of मोक्ष as described in the Katha Upanisad. It is this spirit of freedom from compulsion of duties which the Gītā asks us to appreciate in the ज्ञानिन् and therefore it prefers ज्ञानयस्य to द्रव्यमययस्य giving the highest reward. To state the same more clearly, the ritualist who seeks to be liberated works under the sense of fear since he must fulfil every minute detail of his ritualism while the ज्ञानिन् who has realized that all activity originates ultimately from the Supreme Brahman and who dedicates his actions to the Lord and remains himself equal-minded either in success or in failure of his undertaking is already liberated and does not care for the result of his undertaking, he only cares that he does all his duties disinterestedly and in doing so his ज्ञान is an unfailing guide to him. The ज्ञानिन् has reached the stage of नैष्कर्म्य as stated in

यस्त्वात्मरतिरेव स्वादात्मतप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विधत्ते ॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदयंन्यपामय ॥ (Bha. Gl. III. 18)

After reaching this stage the ज्ञानिन् may renounce all actions or may continue them.

(4) Sankara really takes कर्म in the sense of कर्मफल, though he does not say so expressly. Moreover, he gives an unusual sense to परित्यज्यते, ११२, अन्तर्भवति but the ordinary and only sense of this verb is 'to end', cf. लवि तु परित्यज्यते बहुवचनं प्रचलनाम् (Sa. Act. V. 8) - The Sṛuti quoted by Sankara also favours action, rather than renunciation of actions.

34 (1) Is a teacher necessary?

(2) सेवा-Compare the episodes of the Upanisads and the Mahabharata in which the students served the teachers for a very long period e. g., they tended the cows of the teachers for a long time.

35 (1) This verse is important for the nature of the ज्ञान which precedes वसयोग. It is a knowledge of the origin of actions and origin of the Yajña by which Arjuna will not be bewildered in the performance of his duties once again. Moreover by the same knowledge he will see all beings in himself and in the Lord so that he is sure of the immortality of all beings.

Is the realisation of beings in the Lord the same as in Adhyaya XI?

(2) क्षेत्रेश्वरैवत्व सर्वोपनिषत्प्रतिदम्—in Sā. bhāṣya. We fail to see how the identity of the soul with the Lord be made out from v. 35B. The verse teaches only the existence of all beings in the Lord and in himself and the fact that Arjuna will thereby be no more perplexed.

36 (1) पापहृत्तम—This refers to the slaughter involved in Arjuna's duty. Cf. अहो बत महत्याप कर्तुं न्यासीता वयम्।

यदान्यमुपलभ्यते हतुं स्वजनमुपयता ॥

✓
Arjuna thought that he should not fight because fighting in his case was a sin. Thus he was confounded in the performance of his own duties. The knowledge (ज्ञान) will convince Arjuna that the performance of duties which are so cruel as to involve a slaughter does not involve sin if he performs them in the right way *i.e.*, in the way of Yoga "Disinterested Action."

The Lord elsewhere says that one's own duties though apparently sinful (विगुण) should be preferred to the duties of another caste or order of life though meritorious in their performance (श्रेयान् स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठिताद्-Bha GI III 35 and XVIII 47)

(2) इति is the sin apparently involved in the duties of a क्षत्रिय

(3) धर्मोऽप्यहं मुमुक्षो पापमुच्यते—This is a part of Sankara's doctrine about the religious deeds prescribed by the Scripture. Badarayana does not share this view. According to him धर्म in the sense of pious deeds is a help to the attainment of Moksha, but according to Sankara, they also, like अयमर्थ, have to be given up if one seeks Moksha. Cf Bha GI XVII 25

37 (1) ज्ञानसहभावीनि कर्माणि—Sankara seems to admit actions after the attainment of knowledge, because they also exist along with ज्ञान. If so, his explanation here is correct. The knowledge would make all the actions done by a ज्ञानिन् unable to bind him to the transmigration (निर्बन्ध). Thus, the jñānin does not give up actions, but his jñān deprives his actions of their power to cause bondage.

(2) सर्वकर्माणि—Sankara explains सर्व as suits his own theory of जीवमुक्ति. Vide Sa bhāṣya on Bra Su IV 1 13-19. But most probably सर्व means all the duties of a caste and an order of life. The Gita does not seem to know the distinction between प्रारब्ध, संचित and क्रियमाण कर्मेभ्यः.

(3) The verse clearly states the relation between wisdom and character. The function of philosophy and

religion is to guide the actions of a man.

(4) The verse does not all speak in favour of Renunciation. Even according to Sankara it speaks of actions coexisting with jñāna. He would say that such actions are only those of begging alms, etc., necessary for an ascetic to continue his life. But the context clearly shows that all actions of a grhastha who is a jñānin are meant in the verse. The verse says nothing about a sannyasin.

38 (1) पवित्रम्-ज्ञान is a means of purification, it is the highest means of purification.

(2) योगसिद्धि—This must be read along with v 42 योग (the Disinterested Action) has two stages, the primary and the advanced. In the primary stage योग is a साधन to ज्ञान; and after getting ज्ञान the ज्ञानिन् (a) may continue the practice of disinterested action as before or (b) may give up all actions and take to Renunciation. In (a) the योग of the ज्ञानिन् is the फल, the Yoga of the advanced stage. Janaka's Yoga was the Yoga of this type (b) is, of course, सन्यास. The Yoga in its साधन aspect is meant in v 38 and the Yoga in its फल aspect is meant in v 42. ज्ञान is the फल of योग in its साधन aspect, while ज्ञान is the साधन of योग in its फल aspect.

The verses which speak of the performance of duties after the attainment of jñāna refer to योग in the फल aspect e. g. in v 33, v 37, v 23 and II 46-48.

(3) योगेन is explained by Sankara as कर्मयोगेन समाधि योगेन च. We believe, he uses समाधि in the sense of equipoise of mind (See Bha. Gī. II. 53) and thus समाधियोग is only a synonym of कर्मयोग.

(4) ज्ञान—Note that in this verse ज्ञान which is the फल of योग (in its साधन aspect) and the साधन also of योग (in its फल aspect) is mentioned. So, the same ज्ञान has two aspects with reference to योग: १. कर्मयोग.

With reference to सन्यास this ज्ञान will be a साधन to सन्यास.

39. (1) अदा is the faith in the Scripture and the teacher (गुरु). This अदा will be outwardly shown by प्रणिपात and सेवा (v. 34); but this प्रणिपात and सेवा alone will not do, as Śāṅkara rightly explains in his commentary 'on संन्यासनिष्ठः.

(2) The verse does not mention संन्यास as immediately and necessarily following the attainment of ज्ञान.

40. (1) 'संशयसत्त्वा' perhaps means one whose nature is always to doubt; so that he would never be convinced. Such an attitude for a really ignorant man is very dangerous. The verse does not bar the use of तर्क, युक्ति and मनन. Vide परिप्रश्न in v. 34

(2) अह—It is very dangerous for an ignorant man to have no faith in the Scripture, the ज्ञानिन् may give up faith and examine the Scripture through सशयः. Or अह must have अदा in गुरु, the ज्ञानिन् need not have. He may be his own गुरु.

41. (1) V. 38 describes a कर्मयोगिन् in the साधक stage; verses 41-42 describe him in the सिद्ध stage. The गीता teaches the कर्मयोग of the सिद्ध stage as an option with the संन्यासयोग. But संन्यासयोग and कर्मयोग cannot be reached without the कर्मयोग of the साधक (or साधन) stage. कर्मयोग is a साधन to both संन्यास and कर्मयोग.

(2) ज्ञानसंछिन्नसद्वयम्—The purpose of emphasizing ज्ञान was to show the exact way of doing one's actions, i. e. to build up the character of a man.

(3) Śāṅkara takes योग as परमार्थद्वन्द्वनिरुद्धयोग; and सन्यस्त-कर्मन् means one who has renounced all actions. But the context as explained by us above (See also v. 2B) shows that योग is the कर्मयोग; and सन्यस्तकर्मन् if taken literally conflicts with v. 41B which means only कर्मवन्धनाभाव (v. 41B) and not कर्माभाव. Cf. योग in the next verse

(4) कर्माणि—गुणवैष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि—Śāṅkara says that कर्माणि are not the कर्मकर्मवद्भूत, but they are the actions of a संन्यासिन् which are only of the form of subsidiary actions.

42. (1) योग=कर्मयोग The knowledge of कर्मयोग should be the source of अर्जुन's inspiration to do his duties as a क्षत्रिय, viz., to fight

Śankara's explanation of योग (सम्यग्दर्शनोपायभूतम्) is inconsistent with छित्वा सद्यम्

(2) आत्मनः—Śankara—आत्मविषयः If so, योग is preceded by आत्मज्ञान.

(3) As to the योग following ज्ञान, see notes on v 38 above

Note that the traditional title of Adhyāya IV is ज्ञानकर्मसंन्यासयोग (Cf. योगसंन्यस्तकर्मयोगम् in_v. 41); while Śankara has given the title " ब्रह्मवैवर्तसूत्रम् " to his commentary on the Adhyāya.



अथ पञ्चमोऽध्यायः

Coupon Text only *See*

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining portion of my edition of the Text *Arthay* of the Bhagavadgītā with Śaṅkara's Commentary free of any cost.

P. M. Modi.

—An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an Ignorant man. He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Śaṅkara—Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intendend to exclude an Ignorant one from the Sana-

(b) अन्तरेण च कर्तार तस्य वर्तन्व्यत्वामभवात् अनान्यविदसि कर्ता पक्षे

प्राप्तेऽनूद्यत एव

(c) न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव सन्यासस्य विवक्षितमिति । एव मन्वा मस्यार्जुनस्य वर्मानुष्ठानकर्मसन्यासयोरविद्वत्पुरुषकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वोक्तेन प्रकारेण तयो परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतर च कर्तव्य नेतर-
दिति प्रशस्यतरविविदिपया प्रश्नो नानुपपन्नः ।

III प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रचुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथं, सन्यासकर्मयोगो नि श्रेयसकरौ तयोस्तु कर्मयोगो विशिष्यत (V.2) इति प्रति वचनमेतन्निरूप्य किमनेनात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोर्निश्रेयसकरत्वं प्रयो-
जनमुक्त्वा तयोरेव कृतश्चिद्विशेषात्कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोस्मि
दनात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । किंचातो यच्चात्मवि-
त्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोर्निश्रेयसकरत्वं तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्व-
मुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) आत्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोरसम्भावान्तयोर्निश्रेयसकरत्वं वचनं तदीयाच्च कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । य-
थानात्मविद् • कर्मसन्यासस्तत्प्रतिकूलश्च वर्मानुष्ठानलक्षणं कर्मयोगं सम्भवेत् तदा तयोर्निश्रेयसकरत्वोक्तिः कर्मयोगस्य च कर्मसन्यासाद्विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुप-
पद्यते, आत्मविदस्तु सन्यासकर्मयोगयोरसम्भावान्तयोर्निश्रेयसकरत्वाभिधानं कर्मसन्यासाच्च कर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

yasa So, he asks a question of choice between Sannyasa of an Ignorant man and Karmayoga also of the same man

III. Form the answer of the Lord also we can infer that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed by the un-Atmavid)

The Lord's reply is two-fold (1) both the Paths lead to final Beatitude and (2) that the Karmayoga is better than the Sannyāsa

Here Śaṅkara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for the Atmavid. Therefore the above twofold reply of the Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only

* POA reads आत्मविद् which does not suit the context at all

(b1) अत्राह किमात्मविदः सन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसंभव आहोस्विदप्यतरस्या-
संभवो यदा चान्यतरस्यासंभवस्तदा किं कर्ममन्यासस्योन कर्मयोगस्येत्यमभवे वारण
च वक्तव्यमिति ।

अत्रोच्यते, आत्माविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानत्वाद्विपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोगस्या-
संभवः स्याज्ज्ञानादिमर्बविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्या-
त्मविदः सम्यग्दर्शनेनापारतमिथ्याज्ञानस्य निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्व-
कर्मसंन्यासमुक्त्वा तद्विपरीतस्य मिथ्याज्ञानमूलकचतुर्त्वाभिमानपुरःसरस्य सक्रियात्मस्व-
रूपावस्थानरूपस्य कर्मयोगस्येह गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञान-
मिथ्याज्ञानतत्त्वायां विरोधाद्भावः प्रतिपाद्यते यस्मात्तस्मादात्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञा-
नस्य विपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात् । वेदु हेतु
पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्व्वात्मविदः कर्माभावः प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अवि-
नाशी तु तद्विदोति (II. 17) प्रकृत्य 'य एन वेत्ति हन्तारम्' (II. 19)
'वेदाविनाशिन नित्यम्' (II. 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्मविदः कर्माभाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽध्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव
तद्यथा 'तस्माद्युध्यस्व भारत' (II. 18) 'स्वधर्ममपि चक्षेध' (II. 31)
'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (II. 47) इत्यादावतश्च कथमात्मविदः कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादिति । अत्रोच्यते (1) सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधात् (ii)
'ज्ञानयोगेन साख्यानाम्' (III. 3) इत्यनेन साख्यानामात्मतत्त्वविदामनात्माविरक्तैक-
कर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञानयोगनिष्ठाया पृथक्करणात् (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II-IV for an Atmavid. Karmayoga is founded upon the Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un-Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons—

(i) Karmayoga is the result of false knowledge, Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge. The two are mutually inconsistent (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāṃkhyas and the Sāṃkhyas are Atmavids. And Bha Gī III. 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga. So the latter is meant for un-Atmavid (iii) Atmavid having achieved all his

‘तत्तत्कृत्यत्वेनात्मविदः प्रयोजनान्तराभावात् ‘तस्य कार्यं न विघ्ने’ (III. 17) इति कर्तव्यान्तराभाववचनाच्च । (iv) ‘न कर्मणामनारम्भात्’ (III. 4) ‘संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगिनः’ (V. 6) इत्यादिना चात्मज्ञानाद्वत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (v) योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते’ (VI. 3) इत्यनेन चोत्पन्नसम्यग्दर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (vi-vii) ‘शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिदपि’ (IV. 21) इति च शरीरस्थितिकारणानिरस्य कर्मणो निवारणात् “नैव किञ्चित्करोमीति सुखो भवेत् तत्त्ववित्” (V. 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दर्शनश्रवणादि कर्मस्वात्म-याथात्म्यावेदः नाहं करोमीति प्रत्ययस्य समाहितचेनस्तथा सदाकर्तव्यत्वोपदेशा दात्मतत्त्वविदः सम्यग्दर्शनविरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुकः कर्मयोगः स्वमेऽपि न संभावयितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनात्मवित्कर्तृकयोरेव संन्यासकर्मयोगगयो-निःश्रेयसकरत्ववचनं,

(o) तदीयाच्च कर्मसंन्यासात्पूर्वोक्तान्वित्कर्तृकसर्वकर्मसंन्यासविलक्षणा-स्तत्वेव कर्तृत्वविशाने कर्मकदेष्टविषयाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरनुष्ठेयानुष्ठ-त्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येवं प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि पूर्वोक्तः प्रष्टुरभिप्रायो निश्चीयत इति स्थितम् ।

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma-
yoga. (iv) In the Gītā (III. 4, V. 6) Karmayoga is laid
down as a help to Jñāna and the Gītā also says that
there is no Karmayoga for one who has attained the right
knowledge. (v-vi) The Gītā asks a Jñānin to give up all
actions not meant for the sustenance of his body only
and not to believe that even those actions are done by him.

Therefore Karmayoga can never be possible for an
Atmavid.

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the
Karmayoga in Adh. V are both meant for the Atmavid,
it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is
easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of
the same. The Sannyāsa of the Ignorant is in fact Karma
itself and is therefore a part of Karma. Moreover that
sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa
must be accompanied by the practice of yama, niyama, etc.

Thus, even according to the reply of the Lord the

IV. ' ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते ' इत्यत्र ज्ञानवर्मणो महात्मवे दृष्टेयं प्रत्यो-
स्तन्मे ब्रूहीत्येव पृष्टोर्जुनेन भगवान्साख्याना संन्यासिना ज्ञानयोगेन निष्ठा
पुनः कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्तेति निर्णय चकार । न च संन्यसनादेव केवल-
त्वाद्धिं समधिगच्छतीति (III 4) वचनाज्ज्ञानसहितस्य तस्य सिद्धिस्तापनत्वमिष्टः
कर्मयोगस्य च विधानात् (IV 42) ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्तिं वा कर्मयोग
श्रेयानित्येतयोर्विशेषबुद्धयः—

अर्जुन उवाच—

संन्यास कर्मणां कृणु पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

संन्यास परित्याग कर्मणा शास्त्रीयाणामनुष्ठेयविशेषाणां शंससि कथयसीत्येतत् ।
पुनर्योगं च तेषामेवानुष्ठानमवश्यकरत्वं व्यक्तं शंसस्यतो मे वतरच्छ्रेय इति सशयं किं
कर्मानुष्ठानं श्रेयं किंवा तद्वानमिति, प्रशस्यतर चानुष्ठेयमतश्च यच्छ्रेयं प्रशस्यतरमेतयो-
कर्मसंन्यासकर्मयोगयोर्यदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम इत्यादिति मन्यसे तदैवमन्यतरत्वं
सदैकपुरुषानुष्ठेयत्वासम्भवात्मे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेत तवेति ॥ १ ॥

स्वाभिप्रायमाचक्षाणो निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो नितिन्यते ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणां परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठानं तावुभावापि निःश्रेयसकरौ
निःश्रेयसं मोक्षं कुर्वते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनोभौ यद्यपि निःश्रेयसकरौ तथापि तयोस्तु
निःश्रेयसहेत्वो कर्मसंन्यासात्केवलत्वात्कर्मयोगो विशिष्यत इति कर्मयोगः स्तौति ॥ २ ॥

कस्मादित्याह—

श्रेयः स वित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh. V are both of them
such as are followed by the Ignorant

IV. Introduction to verse 1 of Adh. V Sankara connects
Adh. V with beginning of Adh. III. In the latter Sannyāsa
adopted by the Ignorant (केवल संन्यास) and Karmayoga
were mentioned. So, now Arjuna wants to know which of
these two is better (in the sense of easier).

ज्ञेय इति । ज्ञेयो ज्ञातव्यः ॥ कर्मयोगी नित्यमन्यासीति यो न द्वेष्टि किञ्चित्
काङ्क्षति दुःखसुखे तत्साधने चैवविधौ ॥ कर्मणि वर्तमानोऽपि स नित्यसन्यासीति
ज्ञातव्य इत्यर्थः । निर्दोषो द्वाद्वर्जितो हि यस्मान्महाबाहो सुखं बन्धादनायासेन
प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

सन्यासकर्मयोगयाभिप्रायानुष्ठेययोर्विरुद्धयोः फलेऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्नि-
श्रेयसकरत्वमेवेति प्राप्त इदमुच्यते—

सारथयोगौ पृथग्वाला प्रवदन्ति न पण्डिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥

सारथयोगाविति । सारथयोगौ पृथग्विरुद्धमिदमफलौ वाला प्रवदन्ति न
पण्डिताः । पण्डितस्तु ज्ञानिनः एकं फलमविरुद्धमिच्छन्ति कथम् एकमपि सारथयोगयोः
सम्यगारिणः सम्यगनुष्ठितवानित्यर्थः । उभयोर्विन्दत फलमुभयोस्तदेव निश्रेयस
फलमतो न फले विरोधोऽस्ति । ननु सन्यासकर्मयोगशब्देन प्रस्तुत्य सारथयोगया
फलैकरवः कथमिहाप्रकृतं प्रवीति । नैष दोषो यद्यप्यनुनेन सन्यास कर्मयोग च
केवलमभिप्रेत्य प्रश्नः कृतो भगवास्तु 'तदपरित्यागेनैव स्वाभिप्रेतं च विशेष
सयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचनं ददी सारथयोगाविति । तावेव सन्यास
कर्मयोगौ ज्ञानतदुपायसममुक्तित्वादिसमुक्ती सारथयोगशब्दवाच्याविति भगवतो
मतमनो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयोः फलं विन्दत इत्युच्यते—

यत्सारथ्यं प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सारथ्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति । यत्सारथ्यं ज्ञाननिष्ठं सन्यासिभिः प्राप्यते स्थानं मोक्षारथं तद्यो-
गैरपि ज्ञानप्राप्त्युपायत्वेनेत्यर्थे समर्प्य कर्माण्यात्मनः फलमनाभिसंधायानुति-
ष्ठन्ति ये ते योगा यस्मिन्सैरपि परमार्थज्ञानसन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यन् इत्यभिप्रा-
याऽत एकसारथ्यं च योगं च यः पश्यति फलैकत्वात्पश्यति सम्यक्पश्यतात्यर्थः ॥५॥

एव तद्धि योगात्सन्यास एव विशिष्यते । कथं तर्हीदमुक्तं तयोस्तु
कर्मसन्यासात्मकयोगो विशिष्यत इति । शृणु तत्र कारणम् । त्वया
पृष्ठं केवलं कर्मसन्यास कर्मयोग आभिप्रेत्य तयोरन्यतरं च श्रेयान् । तदनु-
रूपं प्रतिवचनं मयोक्तं कर्मसन्यासात्मकयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमन-
वेक्ष्य । ज्ञानापेक्षस्तु सन्यास सारथ्यमिति मयाऽभिप्रेतं । पर-
मार्थयोगश्च स एव । यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्याद्योगः सन्यास
इति चोपचर्यते । यथा तादर्थ्यामित्युच्यते—

सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ग्रहा नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

संन्यासस्तु पारमार्थिको हे महाबाहो दुःसमाप्नु प्राप्नुगच्छेत्तो योगेन विना ।
योगयुक्तो वेदिकेन कर्मयोगेनेश्वरसमर्पितरूपेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिर्मननारीश्वर-
स्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्म परमात्मज्ञाननिष्कलक्षणत्वत्प्रकृतः संन्यासो ब्रह्मोच्यते “ ब्रह्म
इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परः ” इति श्रुते (Mahānā Upa 21 2) । ब्रह्म परमार्थ-
संन्यास परमात्मज्ञाननिष्कलक्षण नचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । प्राप्नोत्यतो मयोक्त
कर्मयोगो विक्षिप्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरस्य सम्पन्नदर्शनप्राप्त्युपायस्त्वेन—

योगयुक्तो निष्कृद्वात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो निष्कृद्वात्मा निष्कृद्सत्त्वे विजितात्मा विजितदेहो जिने
द्विपक्ष सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषां ब्रह्मादीनां सत्त्वपर्यंतानां भूतानामात्मभूत आत्मा
मत्स्यन्चेतनो यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्पन्नदर्शात्पर्य । स तत्रैव वर्तमानो
लोकसमग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि न लिप्यते न कर्माभिरवध्यत इत्यर्थः ॥ ७ ॥

न नासौ परमार्थतः करोर्नास्त—

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्वेत तत्त्वविद् ।

नैव किंचित्करोमीति युक्तः समाहितः मन्मन्वेत चिन्तयेत्तत्त्वविदात्मनो
प्राधात्यं तत्त्व वेत्तीति तत्त्ववित्परमार्थदर्शक इत्यर्थः ।

कदा कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्वेतैत्युच्यते—

पश्यन्पृष्ठवन्स्पृशन्निगच्छन्नाच्छन्स्वपन्पृथ्वसन् ।

मलपण्यित्तजम्बूद्वन्द्वमुष्मिपक्षिमिपक्षपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ८-९ ॥

मन्वेतेति पूर्वेण सवन्धः । वस्यैव तत्त्वविदः सर्वकार्यकरणवेष्टास्तु सर्वकर्मस्वकर्मैव
पश्यन् सम्पन्नदर्शितरतस्य सर्वकर्मसंन्यास पृष्ठाधिकारः कर्मणोऽभावदर्शनात् ।
नहि मृगगृध्रिकायामुदककुलद्वया पानाय प्रवृत्त उदकाभास्वज्ञानेऽपि तत्रैव
पानप्रयोजनाय प्रयतन्ते ॥ ९ ॥

यस्तु पुनरतत्त्ववधित्प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

महाण्याघाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते ॥ स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥ १० ॥

महाण्याश्वर आघाय निक्षिप्य तदर्थं करोमीति श्रुत्य ह्येव स्वाम्यर्थं सर्वानि
कर्माणि मोक्षेऽपि पक्षे सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः सर्वकर्माणि, लिप्यते न स पापेन न
सवध्यते पद्मपत्रमिवाम्भसोदकेन ॥ १० ॥

केवल सत्त्वशुद्धिमात्रमेव फल तस्य कमा स्यात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या कैवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिन कर्म कुर्वन्ति सद्ग त्यक्त्वा मशुद्धये ॥ ११ ॥

कायेन दहेन मनसा बुद्ध्या च केवलैर्ममस्ववर्जितैरीश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलायेति ममत्वबुद्धिशून्यैरिन्द्रियैरपि केवलशब्द वाचाभिरपि प्रत्येक सवध्यते सबन्धापारेण ममतावर्जनाय, योगिन कर्मिण कर्म कुर्वन्ति सद्ग त्यक्त्वा फलविषय मामशुद्धये सत्त्वशुद्धये इत्यर्थः । तस्मात्तत्रैव तवाधिनार इति कुरु कर्मैव ॥ ११ ॥

परमाद्य—

युक्त कर्मफल त्यक्त्वा ज्ञान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्त कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त इश्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येव समाहित सन्कर्मफल त्यक्त्वा परित्यज्य ज्ञान्ति मोक्षारयामाप्नोति नैष्ठिकी निष्ठाया भवा सत्त्वशुद्धि ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसन्त्यासज्ञाननिष्ठाक्रमणेति वाक्यशेषः । यस्तु पुनरयुक्तोऽ समाहित कामकारेण वरण कार कामस्य कार कामकारस्तेन कामकारेण कामप्रेरिततयेत्यर्थः । मम फलायेद् करोमि कर्मैत्येव फले सक्तो निबध्यतेऽतस्त्वं युक्तो भवेत्यर्थः ॥ १२ ॥

यत्तु परमार्थदर्शी स—

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणीनि । सर्वाणि कर्माणि सर्वकर्माणि संन्यस्य परित्यज्य नित्य नैमित्तिक कान्य्य प्रतिपिद च तानि सर्वकर्माणि मनसा विवेकबुद्ध्या कमान्तरकर्मसदृशमेव सत्यज्येत्यर्थः । आस्ते तिष्ठन्ति सुखं त्यक्त्वाऽमन-वायचेष्टो निरायाम प्रसन्नचित्त आत्मनोऽप्यत्र निवृत्तमवकाशप्रयोजन इति सुखमास्त इत्युच्यते । वशी चित्तेन्द्रिय इत्यर्थः । न कथमास्त इत्याह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षणान्यात्मन उपलब्धिद्वाराण्यवाप्ते मूषपुरीष विसर्गार्थे तैद्वारैर्नवद्वार पुरमुच्यते शरीरं पुरमिव पुरमात्मैकस्वामिक तद्व्यप्रयोजनै ध्येन्द्रियमनोबुद्धिविशैरनेकफलविज्ञानस्यात्पादके शरीरेतिवाभिहितं तस्मिन्नवद्वारे पुरे देही सर्वं कर्म संन्यस्याऽस्त । किं विशेषेण सर्वो हि देही संन्यास्यमयामी वा दह पवारत तत्रानयक विशेषणमिति । उच्यते, यस्तवज्ञो देही देहेन्द्रियसंघातमा प्रागदर्शी स सर्वो गृहे भूमावास्तवे वास इति मन्यते । न हि देहमात्रात्मदर्शिनो गेह इव देह आत्म इति प्रत्ययं सम्भवति । देहादिसंघान्मन्यनिरिक्तामदर्शिनस्तु देह आस इति प्रत्यय उपरपने । परकर्मणा च परस्मिन्नात्मन्यविधयाध्यारोपिद्वानां

विषया विवेकज्ञानेन मनसा सन्यास उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्वकर्मसन्ध्या-
मिनोऽपि गेह इव देह एव नवद्वारेषु आसन्न प्रारब्धफलकर्मसंस्कारशेषानुवृत्त्या
देह एव विशेषविज्ञानोत्पत्तेर्देह एवास्त इत्यस्त्येव विशेषणफलं विद्वदविद्वत्प्रत्यय-
भेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविषयात्मन्यध्वारोपितानि संन्यस्यास्त इत्युक्तं
तथापि कृतसन्ध्यासत्यात्मसमवायिX तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्यादित्याशङ्क्याह
नैव कुर्वन्स्वयं न च कार्यकरणानि कारयन्क्रियास्तु प्रवर्तयन् । किं यत्कर्तृत्वं कारयितृत्वं
च देहित* स्वात्मसमवायि स्वसंन्यामात्र समवति यथा गच्छन्तो गतिर्गमन-
व्यापारपरित्यागे न स्यात्तद्वत्, किं वा स्वत एवात्मनो भास्तीति । अत्रोच्यते
नास्त्यात्मनः स्वत* कर्तृत्वं कारयितृत्वं च । उक्तं हि-‘अविज्ञायोऽवमुच्यते’ (II 25)
‘शरीरस्योऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते (XIII 31)’ इति । “आपनोव
लेलायनीव” (Br Upa IV 3 7) इति न युते ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्वं स्वत कुर्विति नापि कर्माणि रथघटप्रासादादीनी-
प्सिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुः। अत्रापि रथादि कृतवत्स्व-
रत्नेभ्यः संयोग न कर्मफलसंयोगम् । यदि किञ्चिदपि स्वतो न करोति न कारयति
च देहा कस्ताहिं कुर्वन्कारयश्च प्रवर्तते इत्युच्यते स्वभावस्तु स्वो भाव, स्वभावोऽ-
विद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया प्रवर्तते देवो हीत्यादिना (VII 14) बध्यमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्यचित्पापं न वैव मुहुर्तं विभुः ।

अज्ञानेनापृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्यापि कस्यचित्पापं न वैवादत्ते मुहुर्तं भक्तैः प्रमुक्तं
विभुः । किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्ष्णं यागदानहोमादिकं च मुहुर्तं प्रयुज्यत
इत्याह—अज्ञानेनापृतं ज्ञानं विवेकविज्ञानं तेन मुह्यन्ति करोमि कारयामि मोक्षे भो-
जयामीत्येवं मोह गच्छत्यविवेकिनः ससारिणो जन्तवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु येनाज्ञानेनापृता मुह्यन्ति जन्तवस्तदज्ञानं येषां जन्ता
विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परं रूप-
जातमवभासयति तदज्ञानं ज्ञेयं वस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्परं परमार्थतत्त्वम् ॥ १६ ॥

* ASS reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य.

X ASS and VVP drop “कृतमन्यासस्य”.

यत्पर ज्ञान प्रकाशितम्—

तद्वबुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

तस्मिन्गता बुद्धिर्येषां ते तद्वबुद्धयस्तदात्मानस्तदेव पर ब्रह्मात्मा येषां ते तदात्मा-
नस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशस्तात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि सन्वस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थानं
येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयत्नं परा गतिर्येषां भवति ते तत्परायणाः
केवलान्मरतय इत्यर्थः । येषां ज्ञानेन नाशिनमात्मनोऽज्ञानं ते गच्छन्त्येवविधा
अपुनरावृत्तिमपुनर्देहसम्बन्धं ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यथोक्तेन ज्ञानेन निर्धूतो नाशितः कल्मष
पापादिसत्सारवारणदोषो येषां ते ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यत्तय इत्यर्थः ॥ १७ ॥

येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते पण्डिता यथ तत्त्वं पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसंपन्ने विद्या च विनयश्च विद्याविनयो विनय उपशमस्ताभ्यां विद्या
विनयाभ्यां संपन्नो विद्याविनयसंपन्नो विद्वान्विनीतश्च यो ब्राह्मणस्तस्मिन्ब्राह्मणे गवि
हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनो विद्याविनयसंपन्न उत्तमसंस्कार-
वति ब्राह्मणे सात्त्विके मध्यमाया च राजस्यां गवि संस्कारहीनायामधमे च केवल-
तामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्जैश्च संस्कारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च सत्का-
रैरत्यन्तमेवास्पृष्टं सममेकमविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्तः 'समासमाभ्यां विषयसमे पूजातः' (Gau Dha
Sū. II. 8 20 P 143 of ASS) इति स्मृतेन ते दोषवन्तः । वधम्—

इद्वैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

इद्वैव जीवन्निरेव ते. समदर्शिणि पण्डितैर्जितो वशीकृतः सर्गो जन्म येषां साम्ये
सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निष्कलीभूतं, मनोऽन्यं करणं निर्दोषम् ।
यद्यपि दोषवत्त्वं श्वपाकादिषु मूढैस्तदोपैर्दोषवदिव विभाव्यते तथापि तदोपैरस्पृष्टमिति
निर्दोषं दोषवर्जितं हि यस्माद्भाषि सगुणभेदभिन्नं निर्गुणत्वाच्चैरन्यस्य, वक्ष्यति च
भगवान्निष्ठादीनां क्षेत्रधर्मत्वमनादित्वाभिगुणत्वादिति च (XIII 6, 31) । नाप्यन्या
विशेषा आत्मनो भेदका सन्निप्रतिशरीरतेषां मत्वेममात्मानुरूपतेरतः समं ब्रह्मेकं च तस्माद्
ब्रह्म"देव ते स्थितास्तस्माद् दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसंघातात्मदर्शनामिमाना-
भावाद् । देहादिसंघातात्मदर्शनामिमानवदिष्य तु तस्मै "समासमाभ्यां विषयसमे
पूजातः" इति पूजाविषयत्वविशेषणात् । इदयते हि ब्रह्मवित्पदब्रह्मविष्णुर्बेदविदिति
पूजार्थानादौ गुणविशेषमन्व वारणं, ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंबन्धवर्जितमित्यतो
ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । कर्मविषयं च समासमाभ्यामित्यादीन् ॥ सर्वकर्म

संन्यासिविषयं प्रस्तुतं सर्वकर्माणि घनसेत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्ते ॥ १९ ॥

यस्मान्निर्दोषं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न ग्रहण्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसंगूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न ग्रहण्येत् प्रहर्षं कुर्यात्प्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियम्-
निष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मराशिनां हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलारम-
दशिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेश्वरः समो निर्दोष आत्मेति
स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिर्यस्य स स्थिरबुद्धिरसंगूढः समोऽवर्जितश्च स्वाध्यायो-
पब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृतसर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।

■ ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शाः स्पर्श्यन्त इति स्पर्शाः शब्दादयो
विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मान्तःकरण यस्य सोऽयमसक्तात्मा विषयेषु प्रीति-
वर्जितः सन्विन्दति लभत आत्मनि यत्सुखं तद्विन्दतीत्येतत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा
ब्रह्मणि योगः समाधिर्ब्रह्मयोगस्तेन ब्रह्मयोगेन युक्तः समाहितस्तस्मिन्प्राप्य आत्मान्त-
परमं यस्य ■ ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते न्यामेति । तस्माद्बाह्यविषयप्रीते,
क्षणिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मन्यक्षयमुत्सार्थमित्यर्थः ॥ २१ ॥

इत्यथ निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयेन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा भुक्तयो दुःखयोनय एव
तेऽविद्याकृतत्वात् । दृश्यन्ते ह्याध्यात्मवादीनि दुःखानि तन्निमित्तान्येष । येष्वलोके
तथा परलोकेऽपीति गन्तव्य एवशब्दात् । न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध-
्या विषयगृहणिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्चा-
दिविषयेन्द्रियसंयोगो भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्तोऽनिला मध्यक्षण-
भावित्वादित्यर्थः । कौन्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधो विवेक्यवगन्तपरमार्थतत्त्वोऽत्य-
न्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिर्दृश्यते यथा पशुप्रकृतीनाम् ॥ २२ ॥

अथ च भेदो मार्गप्रतिपक्षी नष्टतमो दोषः सर्वानर्थप्राप्तिहेतुदुर्निवार्यश्चेति तत्परि-
हारे यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

शततोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भव वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शतोलुत्सहत इहैव जीवन्नेव यः सोढुं प्रसङ्गितुं प्राक्पूर्वशरीरविमोक्षणादामरणात् । मरणसामाकरण जीवतोऽवश्यमावी द्विकामक्रोधोद्भवो वेगोऽनन्तनिमित्तवान्निह स इति । यावन्मरण तावत्त विध्वम्भणीय इत्यर्थः । काम इन्द्रियगोचरप्राप्त इष्टे विषये श्रयमाणे स्मर्यमाणे वानुभूते सुखहेतौ वा गर्हितलुप्ता स काम, क्रोधश्चात्मनः प्रतिफलेषु दुःखहेतुषु दृश्यमानेषु अयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेष स क्रोधस्ती कामक्रोधाबुद्भवो यस्य वेगस्य स कामक्रोधोद्भवो वेगः रोमाञ्जनहृष्टनैत्रवदनादिलिङ्गोऽन्तःकरणप्रक्षोभरूप कामोद्भवो वेगो गात्रप्रकम्पप्रस्वेदसदृष्टौष्ठरत्ननेत्रादिलिङ्ग क्रोधोद्भवो वेगस्त कामक्रोधोद्भव वेगः य उत्सहते प्रपद्यते सोढुं प्रसङ्गितुं स युक्तो योगी सुखी चेह लोके नरः ॥ २३ ॥

यथभूतश्च ब्रह्मणि स्थिता ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्तः सुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तर्ज्योतिरेव यः ।

स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्तः सुखोऽन्तरात्मनि सुख यस्य सोऽन्तः सुखस्तथाऽन्तरेवात्मन्याराम आक्रोहा यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मैव ज्योतिः प्रकाशो यस्य साऽन्तर्ज्योतिरेव । य इव स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मणि निर्वृतिं मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन्नधिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

किं च—

एभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।

छिन्नद्वैधा यतात्मान सर्वभूतहिते रता ॥ २५ ॥

एभन्ते ब्रह्मनिर्वाण मोक्षमृषयः सम्यग्दर्शिनः सन्त्यासिनः क्षीणकल्मषा क्षीणपापादिदोषादिछिन्नद्वैधादिछिन्नसंशया यतात्मान सयतीन्द्रिया सर्वभूतहिते रता सर्वेषां भूतानां हित आनुकूल्ये रता अहिंसवा इत्यर्थः ॥ २५ ॥

किं च—

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाण वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

कामक्रोधवियुक्तानां कामश्च क्रोधश्च कामक्रोधौ ताभ्यां वियुक्तानां यतीनां सन्त्यासिना यतनेनमा सयनात् वरणात्मापन्नित उभयतो जीवतां मृतानां च ब्रह्मनिर्वाण मोक्षो वर्तते, विदितात्मना विदितो ह्यत आत्मा येषां ते विदितात्मानः सेषां विदितात्मना सम्यग्दर्शिनमित्यर्थः ॥ २६ ॥

सम्यग्दर्शननिष्ठानां संन्यासिनां सचोमुक्तिश्चैव धर्मयोगश्चैवरापेते सर्वभावेनेत्यरे
महाप्राभाय क्रियमाणः सत्त्वशुद्धिदानप्राप्तिसर्वधर्ममन्यासक्रमेण मोक्षायेति भगवान्पदे
पदेऽब्रवीद्वदति च । ज्येष्ठानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण
वक्ष्यामीति तत्र सूत्रस्थानीयान्छोकानुपदिशति स्म—

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्वाह्यांश्चक्षुर्ध्ववान्तरे ब्रुवोः ।

प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥ २७ ॥

स्पर्शान्छब्दादीन्कृत्वा बहिर्वाह्यांश्चक्षुर्नादिद्वारेणान्तर्जुसौ प्रवेजिता शब्दादयो विषया-
स्तानचिन्तयत शब्दादयो वाक्चा बहिरेव कृत्वा भवन्ति । तानेव बहि कृत्वा चक्षुर्ध्ववान्तरे
ब्रुवोः । धृत्वेत्यनुपपद्यते । तथा प्राणापानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा ॥ २७ ॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेष्ठाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

यतेन्द्रिय इति । यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्यतानि सप्ततर्वान्द्रियाणि मनो बुद्धिश्च यस्य
स यतेन्द्रियमनोबुद्धिमर्गनान्मुनि संन्यासी मोक्षपरायण एव देहसंस्थानो मोक्ष-
परायणो मोक्ष एव परमधन परा गतिर्यस्य सोऽयं मोक्षपरायणो मुनिर्भवेत् । विगते-
ष्ठाभयक्रोध इच्छा च भय च क्रोधश्चेष्टाभयक्रोधास्ते विगता यस्मात्स विगतेष्ठा-
भयक्रोधः । य एव वर्तते सदा सम्प्राप्ती मुक्त एव स न तस्य मोक्षोऽन्य
वर्तन्योऽस्ति ॥ २८ ॥

एष समाहितचित्तेन ईदं विवेचयिष्येति—

भोक्तारं यज्ञतपसा सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां शरणा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वेदास्तक्यां भीष्मप-

र्वाणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे संन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

भोक्तारं यज्ञानां तपसा च कर्तृरूपेण देवतारूपेण च सर्वलोकमहेश्वर सर्वेषां
लोकानां महान्तमीश्वर सर्वलोकमहेश्वर सुहृदं सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारनि-
रपेक्षतपोपचारिणं सर्वभूतानां हृदयेश्वर सर्ववर्मण्यन्तश्च सर्वप्रत्यमसाक्षिण मा
नारायण शान्तिः शान्तिः सर्वसत्सारोपरतिरुच्छति प्राप्नोति ॥ २९ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभ्राजकाचार्यपोविन्दमहाकृत्युगपादशिष्यश्रीमच्छास्त्ररमणवत

कृतौ श्रीयोगवद्गीताभाष्ये प्रकृतिसर्गो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्रामगवानुवाच—

L अतीतानन्तराध्यायान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शनं प्रत्यन्तरङ्गस्य सूत्रभूताः श्लोका स्पर्शान्कृत्वा बहिरित्यादयः (V. 27-29) उपदिष्टास्तेषां धृतिस्थानीयोऽयं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति यावदध्यानयोगारोहणासमर्थस्तावदगृह्यधर्मेणाधिकृतेन वर्तव्यं कर्मैत्यतस्तत्स्तीति अनाधित. VI.1) इति ।

II. (a) ननु किमर्थं ध्यानयोगारोहणसीमाकरणं यावताऽलुप्यमेव विहितं कर्म यावजीवम् । न, आरक्षोर्मुनेयोंगं कर्म कारणमुच्यत (VI.8) इति विशेषणादाकृदस्य च शर्मेणैव संबन्धकरणात् । आरक्षोराकृदस्य च शमः परमं चोभय कर्तव्यत्वेनाभिप्रेत चेत्स्यात्तदाकृदक्षोराकृदस्य चेति शमकर्मविषयभेदेन विशेषण विभागकरणं चानर्थकं स्यात् ।

I Relation of Adh. VI to Adh. V 27. A grhastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga.

II. An opponent of Sankara or his Predecessor who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karman combined Sankara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsīn and Karma-yoga is only the first step for him; in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

Sankara's arguments—

(a) In verse 3 ' Sama ' means Sannyāsa " renunciation of all duties. " And that verse does not combine Karma and Sama, but assigns each of them to a distinct stage in the Practice of Dhyānayoga.

(b1) तत्राप्रमिणा कश्चियोगमार्गस्य भवत्यारूढश्च कश्चिदन्ये नारूढो न चारू-
दास्तानपेक्षारूढोराकूढस्य चेति विशेषण विग्रहकरण नोपपन्न एवेति चेत् ।

न तस्यैवेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगग्रहणाच्च योगारूढस्येति य आसीत्पूर्वं योगमार्गहस्तस्यैवारूढस्य
शन एव कर्तव्य कारण योगफल प्रत्युच्यत इति । अतो न यावज्जीव कतन्य
संप्राप्ति कस्यचिदपि वर्यण ।

(c) योगविभ्रष्टवचनाच्च (१) गृहस्थस्य चेत्कर्म्मिणो योगो विहित
षष्ठेऽध्याये स योगविभ्रष्टोऽविकर्मणोति कमफल प्राप्तोर्ताति तस्य नाशाशङ्कानुपपन्ना
स्यात् । अवश्य हि कृत कर्म काम्य नित्य वा मोक्षस्य नित्यत्वादनारम्भस्यै एव
फलमारभत एव । (ii) नित्यत्वं च कर्मणा वेदप्रमाणावपुस्तत्वावपलेन भवितव्य
मित्येवाम (Sa Bha on Bha GI IV 18) अन्यथा वेदस्वानर्भव-
प्रसङ्गादिति । (iii) न च कमणि सत्युपविभ्रष्टवचनस्य भवत्वमोक्ष विभ्रष्टकारणा-
नुपपत्तेः । (iv) कर्म कृतमाशरे सन्धरेपत्तव कर्तारि कर्म नारभत इति चेत् ।
न, ईश्वरे सन्यासस्वाधिकतरफलहेतुनोपपत्तेः । मोक्षायैवेति चेत्सकर्मणा कृतानामोक्षो
न्यासो मोक्षायैव न फलान्तराय योगमहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यतस्त
प्रति नाशाशङ्का युक्तैवेति चेत् । न युक्तास्ती वदनिच्छात्या निराशीर-

(b1) The words 'तस्य एव in v 3 show that the same
person in two different stages is to follow Karma and
Sama, not simultaneously

(b2) The repetition of the word योग in योगारूढ also
shows that the same person in two distinct stages is to
practice Karma and Sama separately

(c) In VI 37 the follower of this Dhyānāyoga is
called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own destruction (nāśa)
is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the
Yogavibhrasta is a Sannyāsin—

(i) If he were a gr̥hastha, he would be doing actions
(nitya and others), so his gati or destiny will be surely
according to his actions. No नाश is possible in his case.
(ii) We have already proved that even the nitya
Karmān must bear its reward, so the destiny (gati) of
the Yogavibhrasta will be fixed up by those duties (iii)
The statement that the Yogavibhrasta has fallen from both

स्मिह (VI 10) ब्रह्मचारिणो स्थिः (VI 14) इति वचनमन्यामविधानात् । न चात्र ध्यानकालं स्वामहायत्वाद्वा येनैवाकित्वं विधीयते । न च गृहस्थस्य निराशीर्लोप्यस्मिह (VI 10) इत्यादिवचनमनुकुलम् । उभयविभ्रष्टश्चानुपपत्तेश्च ।

(d1) अनाश्रित (VI.1) इत्यनेन कर्मिण एव सन्यासितश्च योगित्वं चोक्तं प्रतिषिद्धं च निरस्येत्किमस्य च सन्यासित्वं यागित्वं चेति चेत् । न, ध्यानयोगं प्रति बहिरङ्गस्य सतः कर्मणः फलाकाङ्क्षामन्यासस्तुतिपरत्वान् । न केवलं निराशिराश्रित एव सन्यासी यागी च किं तर्हि कर्म्यपि कर्मफलासक्तं सन्यस्य कर्मयोगमनुतिष्ठन्सत्त्वशुद्धयर्थं, स सन्यासी च योगी च भवतीति स्तूयते ।

(d2) न चैकेन वाक्येन कर्मफलासक्तसन्ध्यामस्तुतिश्चतुर्थ्याश्रमप्रतिषेधश्चाप्यघते ।

(Karmayoga and Dhyanyoga Sannyasa) is proper only if he is a Sannyasin (iv) If it be argued that the Yogavibhrasta is a grihastha doing his duties in dedication to the Lord, and these duties will not give him any reward and hence he is उभयविभ्रष्टः, Sankara replies that such actions should give him much more definite reward. The opponent argues that this definite reward will be मोक्ष (Sankara is, at this stage, perplexed and gives up arguing on the strength of the statement of Yogavibhrasta and takes up his stand on the discussion of Adh VI. 10 14 etc) Sankara says that the context (VI 10, 14) shows that the Yogavibhrasta is a Sannyāsin (without wife without a house) and he argues that the Yogavibhrasta is said to be ubhayavibhrasta "fallen from both Karman and Dhyānayoga which implies Sannyāsa."

(d1) Verse 1 of Adh. VI does not mean that one who is without fires and without actions is not a Sannyāsin and a Yogin (here a Dhyānayogin) it means that such persons are real Sannyāsins and Yogins and by way of praise (stuti in the mīmāṃsā sense) one who does not do his duties for their respective rewards but does them for the purification of his mind is also said to be as good as a Sannyāsin and a Yogin

(d2) Verse 1 of Adh VI cannot do the double func-

(त ३) न च प्रसिद्ध निरपेक्षक्रियस्य परमार्थमन्यासितः श्रुतिस्मृतिपुराणे-
निहामयोगशास्त्रविहितं सन्वामित्व योगित्व च प्रतिषेधति भगवान् ।

(d 4) स्ववचनाविरोधाच्च । ' सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य . . नैव कुर्वन्न कारयन् जायते ' (V. 13), ' मौनी संतुष्टो येन केनचित् । अनिवेनः स्थिरमतिः ' (XII. 19), ' विद्वाय कामान्वः सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृहः ' (II. 71), ' सर्वा-
रम्भपरित्यागी ' (XII. 16) इति च तत्र तत्र भवता स्ववचनानि दक्षितानि
तैर्विद्वेभ्यः चतुर्थांशमप्रतिषेधः । तस्मान्मुनेर्योगमासुरक्षोः प्रतिपन्नमार्गैरध्यस्याभि-
क्षोत्रादि कर्म कलनिरपेक्षमनुष्ठेयमात्रं ध्यानयोगारोक्षणसाधनत्वं साधद्युधि-
शारेण प्रतिपद्यत इति स संन्यासी च योगी चेति स्तूयते—

श्रीभगवानुवाच—

भनाश्रितः कर्मफलं वाच्यं कर्म करोति यः ।

तु संन्यासी च योगी च न निरग्निर्यथाक्रियः ॥ १ ॥

अनाश्रितो नाश्रितोऽनाश्रितः किं कर्मफल कर्मणः फलं कर्मफलं यत्तदनाश्रितः
कर्मफलनृणां रहित इत्यर्थः । यो हि कर्मफलनृणां वास्तव्यं कर्मफलमाश्रितो भवत्ययं ॥
तद्विपरीतोऽतोऽनाश्रितः कर्मफलमेवभूतः सन्कार्यं कर्मण्य निवृत्त्य काम्यविपरीतम-
भिदोनादिकं कामं करोति निवर्तयति । यः कश्चिदपि कर्मणः कर्मणः स कर्म्यन्तरेभ्यो
विशिष्यत इत्येतन्महाह स सन्ध्यासी च योगी चेति । सन्ध्यासः परित्यागः ॥
यस्यास्ति स सन्ध्यासी च योगी च योगश्चित्तसमाधानं स यस्यास्ति स योगी चेत्येवं
शुभमपन्नोऽयं मन्त्रो न केवलं निरभिरक्रियं पृथ्वी सन्ध्यासी योगी चेति मन्त्रः ।
निर्गता अन्नयः कर्माभूता यस्मात्स निरीभिरक्रियश्चानाश्रितः अप्यविद्यमानः
क्रियास्तपोदानादिका यस्यानावक्रियः ॥ १ ॥

ननु च निरपेक्षक्रियत्वेन धृतितत्त्वतियोगशास्त्रेषु संप्राप्तित्वं योगित्वं च प्राप्तिद्वयमिह सामं: सक्रियत्वं च संप्राप्तित्वं योगित्वं चाप्राप्तिद्वयमुच्यते इति । नैव दोषः । कयाचिद्व्युत्पन्नवृत्त्यभिव्यक्त्यैव संप्राप्तिरप्राप्तिरित्यादि । तत्कथं, कर्मकलसकल्पसंप्राप्तात्त-

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyasins

(d 3.) The entire Scripture, Śruti, Smṛti, Purāṇa, Itihāsa, Yogasāstra, etc. mention the order of sannyāsa. So, the Lord would not deny it.

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions the order of sannyāsa in the Gītā in several verses. How can he contradict himself here ?

* POA reads अविक्रियः for अक्रियः.

न्यासित्व योगाङ्गत्वेन च कर्माङ्गुष्ठानात्मकमपलसकल्पस्य वा नित्तविक्षेपहेतोः परित्या-
गायोगित्वं चेति गौणमुभयं न पुनर्मुष्मं संन्यासित्वं योगित्वं चाभिप्रेत-
मित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

ये संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । य सर्वकर्मनैतत्फलपरित्यागलक्षणं परमार्थसंन्यास संन्यासमिति प्राहुः
श्रुतिस्मृतिविशेषे योऽयं कर्माङ्गुष्ठानलक्षणं तं परमार्थसंन्यासं विद्धि जार्नादि हे पाण्डव ।
कर्मयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसंन्यासेन कोदृश सामान्यमङ्गीकृत्य
तद्भावं उच्यते इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थसंन्यासेन सादृश्यं कर्तृद्वारक
कर्मयोगस्य । यो हि परमार्थसंन्यासी स त्यक्तमर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मनैतत्फलविषय
सकल्प प्रवृत्तिहेतुकामकारणं संन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फल-
विषय संकल्प संन्यस्यतीत्येतमर्थं दर्शयन्नाह न हि यस्मादसंन्यस्तसंकल्पोऽसंन्यस्तो
ऽपरित्यक्त फलविषय संकल्पोऽभिसन्धिर्न सोऽसंन्यस्तसंकल्पः कश्चन कश्चिदपि कर्मा
योगी समाधानवान्भवति न सम्भवतीत्यर्थः । फलसकल्पस्य नित्तविक्षेपहेतुत्वात् ।
तस्माद्यः कश्चन कर्मा संन्यस्तफलसंकल्पो भवेत्तं योगी समाधानवानविहितचित्तो
भवेद्वित्तविक्षेपहेतोः फलसकल्पस्य संन्यस्तत्वादित्यभिप्रायः । एव परमार्थसंन्यासकर्म-
योगो कर्तृद्वारक संन्याससामान्यमपेक्ष्य 'य संन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव'
इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वगुक्तम् ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलविरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्गं साधनमिति तं संन्यास-
त्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—

भाररक्षोगुंनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तत्स्थेयं शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

भाररक्षोरारोडुभिच्छतोऽनारूढस्य ध्यानयोगेऽवस्थातुमशक्त्येवेत्यर्थः । कस्या-
रक्षोगुंने, कर्मफलसंन्यासिन इत्यर्थः । निमारूढयोगो कर्म कारण साधनमुच्यते ।
योगारूढस्य पुनस्तत्स्थेयं शम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः, कारण योगारूढ-
त्वस्य साधनमुच्यते इत्यर्थः । यावद्यावत्कर्मस्य उपरमते तावत्तावन्निरायासस्य
जितेन्द्रियस्य नित्तं समाधीयते । तथा सति स ह्यस्ति योगारूढो भवति । तथा
चोक्तं न्यासेन—

“ नैतादृशं भाक्षणस्यास्ति विद्युः

मभेदना समता सत्यता च ।

शील स्थितिर्दण्डनिधानमात्रं

ततस्तान्बोपरमः क्रियाभ्यः ” इति (MBh. XII. 175. 38) ॥ २ ॥

अभेदानां भदा योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियाण्ये न कर्मस्वनुपमते ।
सर्वसंकल्पसन्ध्यासो योगारूढस्तद्विच्यत ॥४॥

यदा समाशयमानचित्ता योगा हान्द्रियार्थेभिन्द्रियाणामर्था शब्दादयस्ताभिन्द्रि-
यार्थेषु कमलु च नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिषेधेषु प्रयोजनमावबुद्ध्या नानुपमतेऽ
नुपम कर्तव्यताबुद्धि न करोतात्यथ । सर्वसंकल्पसन्ध्यासो सर्वान्मकल्पानिहामुपायं
कामदेहसन्ध्यासितुं शालमस्येति न सर्वसंकल्पसन्ध्यासो योगारूढ प्राप्तयोग इत्येतत्तदा
सरिमन्काळ उच्यते । सर्वसंकल्पसन्ध्यामीति वचनात्सर्वांश्च कामान्तर्वाणि च कर्माणि
सन्ध्यासैदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे कामा—

“ संकल्पमूलं कामो वै यज्ञा संकल्पसम्भवा ” (Manu II 3)

“ कामं जानामि ते मूलं संकल्पाखं हि पापमे ॥

न त्वां संकल्पयिष्यामि तन मे न मयिष्यामि ॥ ” (MBh XII 177 25)
इत्यादिस्मृते ।

सर्वकामपरित्यागे च सर्वकर्मसन्ध्यास निबद्धो भवति “ स यथाकामो भवति
तत्कृतुमभवति यत्कृतुमभवति तत्समबुद्धे ” (Br Upa IV 4 5) इत्यादि-
धनिष्यो ‘ यथादि कुरुते कम तत्तत्त्वामस्य चक्षितम् ’ (Manu II 4) इत्यादि-
स्मृतिभ्यश्च । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसन्ध्यास शक्तिस्त्पन्द्रितुमपि शक्तः ।
तस्मात्सर्वसंकल्पसन्ध्यामीति वचनात्सर्वांश्च कामान्तर्वाणि कर्माणि च त्यागयानि
भगवान् ॥ ४ ॥

यदेव यागारूढस्तदा तेनात्मात्मनाद्धतो भवति तसारादनयज्ञानादत—

उदरेदामनामान नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मन रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उदरेदिनि । उदरेत्तसारासागरे निमग्नमात्मनात्मानं तत उद्धृत्वा हरेदुदरेयोगा-
रूढतामापादयेदित्यर्थः । नात्मानमवसादयेन्नाथो नयेन्नाथो गमयेत् । आत्मैव हि
यस्मादात्मना बन्धुः । न ह्यन्यं कश्चिद्वन्धुयः समारमुक्तये भवति । बन्धुरपि
तावन्मात्रं प्रति प्रतिबुद्धं एव सेवादिवन्धनायतनत्वात्तस्मात्तत्तमवधारणमात्मनैव
ह्यात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुयाऽन्याऽपकारा बाधे शत्रु साऽप्यात्मप्रबुद्ध
एवेति युक्तमवधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र किञ्चक्षण आत्मा आत्मनो बन्धु
विचक्षणो वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यत—

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे जेततात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मास्तस्य तस्यात्मनः स आत्मा बन्धुयनात्मनात्मैव
जित आत्मा कार्यकरणमघातो यन वशाहतो जितेन्द्रिय इत्यर्थः । अनामन
स्त्वजितात्मनरतु शत्रुत्वे शत्रुभावे वततात्मैव शत्रुवगधानात्मा शत्रुरात्मनोऽपवारो
तथात्मात्मनोऽपवार वतैतेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

ज्ञातोऽप्यसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मन कायकरणान्मिमात आत्मा जितो
येन स जितात्मा तस्य जितात्मन प्रशान्तस्य प्रमथान्त करणस्य भूत सन्मात्मिनः
परमात्मा समाहित साक्षादात्मभावन धर्तत इत्यर्थः । त्वं शान्तसुख
दुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयो पूजापरिभवयोः ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कृटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा ज्ञान शास्त्राक्तपन्थानां परिज्ञान विज्ञान तु
शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरण ताभ्यां ज्ञानविज्ञानाभ्यां युक्त सज्जातप्रत्यय
आत्माऽन्त वरण यस्य स ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कृटस्थोऽप्रकम्प्या भवतात्यर्थः । विजि
तेन्द्रियश्च । य ईदृशो युक्त समाहित इति स उच्यते बध्यते । स योगी ममलोष्ट
श्मकाञ्चना लाष्टाश्मकाञ्चनानि समान यस्य स समलोष्टाश्मकाञ्चन ॥ ८ ॥

किंच—

सुहृन्मित्राद्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धेर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्लोकाभ्यन्तरे परमं सुहृदिनि प्रत्युपकारमनपेक्ष्यापकर्ता । मित्र स्नेहवान् ।
भरि शत्रुः । उदासीनो न बलचित्तम भजते । मध्यस्था यो विरहयोरभया
हृतेयी । द्वेष्य आत्मनोऽप्रिय । बन्धु भवभाल्येतेषु साधुषु शास्त्रानुवर्तिष्वपि च
पापेषु प्रातपिद्वकारिषु सर्वेष्वेतेषु समबुद्धेः क्व क्वमत्यव्याप्तबुद्धिरित्यर्थः । विशिष्यते
विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । साधारुद्वाना सवगामयमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अतः प्रबुद्धतमप्राप्तये—

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिमदः ॥ १० ॥

योगी ध्यायी युञ्जीत समादध्यात्मनः भवदात्मानमन्तराकरण रहस्यवान्ने गिरि-
गुहादी स्थित सन्नेवानयसहाय । रहसि स्थित एकाकी चेति विशेषणास्तस्यास्य
कृतेत्यर्थः । यतचित्तात्मा चित्तमन्तराणमात्मा देहश्च भवतो यस्य स यतचित्तात्मा

गिराशीर्वातवृणोऽपरिग्रहश्च परिग्रहरहित इत्यथ । मन्वामित्वाऽपि सक्तमवपरिग्रह
मन्युभातलार्थ ॥ १० ॥

अवेदात्तं योगं युञ्जत आसनाहारविहारादीनां धागमाधनत्वेन नियमो वक्तव्य
प्राप्तयोगान्क्षणं तत्फलं चेत्यत आरम्भणे । तत्रासामेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रातिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मानं ।

नात्युच्छिन्नं नातिमात्रं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावन सखारता वा दश न्यानं प्रतिष्ठाप्य गन्धर
मचलंगमात्मन आसन्नं नात्युच्छिन्नं नानाबोध्यत नाप्यतितां तथा चैलाजिनकुशा
त्तर चैलमजिन कुशाश्चात्तर यस्मिन्नामा तदामा चैलाजिनकुशोत्तर पाठकमादिपरी
तोऽत्र क्रमश्चैलारोनाम् ॥ ११ ॥

प्रातिष्ठाप्य किम्—

तत्रैकाग्रं मनं कृत्वा यतचित्तान्द्रियमिव ।

उपनिश्रयासने युञ्ज्याद्यागमाभावंशद्वय ॥ १२ ॥

तत्र तस्मिन्नासन उपविश्य ध्याय युञ्ज्यात् । यथ, सर्वविवेकेभ्य उपसहस्यैषाग्र
मनं कृत्वा यतचित्तोद्दिपाकृत्य जलत् नाद्रवाणि च चित्तद्रियाणि तथा क्रिया
सयता यस्य स यतचित्तद्रियमिव । स विमथ योगं युञ्ज्यान्त्याहारमविशुद्ध
यन्त करणस्य विशुद्धयर्थमिष्येत् ॥ १२ ॥

वायुमामनमुक्तमधुना शरीरधारणं कथमित्युच्यते—

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरं ।

समश्च नाभिकाग्रं स्य दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

समं वायशिरोग्रीवं वायश्च शिरश्च ग्रीवा च कायशिरोग्रीवं तत्समं धारयन्नचलं
च समं धारयन्नचलं सभक्त्यतो विशिनाष्ट अलामान । स्थिरं स्थिरा भूत्वत्यथ ।
एव नाभिकाग्रं समश्च सम्यक्प्रमाणं दशनं शूलवेतावशङ्को लुप्ता द्रव्यं । न हि
सनाभिकाग्रमप्रभणमिह विधिर्निसत् तं तदि चक्षुषादृष्टिर्मानिपात । स चान्त
करणमभागात्तयो विवक्षित । सनाभिकाग्रमप्रभणमव चेद्विवक्षितं मनस्तत्रैव
ममार्थयेत् नामनि । आभनि हि मनसः समाधानं यद्व्यत्यामसस्थं मन
कृत्येति । तरगादिवशब्दलोपे तादृशोद्दृष्टिसनिपात एव समेक्ष्य युष्यते ।
दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलाकनमन्तराकुर्वन्तिष्येत् ॥ १३ ॥

विञ्च—

प्रशान्तात्मा विमलर्भाग्रं ह्यचारेव त स्थित ।

मनः सयम्य मविष्टो युक्त आसत मत्पर ॥ १४ ॥

प्रशान्तात्मा प्रवर्षेण शान्त आत्मान्तकरण यस्य सोऽय प्रशान्तात्मा विग्न-
भाविगतभयो ब्रह्मचारिमेने स्थिता ब्रह्मचारिणो व्रत ब्रह्मचर्यं गुरुशुश्रूषाभिज्ञाभुक्त्यादि
तस्मिन्स्थितस्तदनुष्ठाना भवेदित्यर्थः । किञ्च मनः सयम्य मनसो वृत्तारूपसहस्येतन्म-
चिनो भवि परमेश्वरे चित्त यस्य सोऽय मच्चित्तो युक्त समाहितः सन्नासातोपविशेऽग्न-
रोऽह परा यस्य सोऽय मत्परः । भवति विशिष्टाग्रा स्नाचतो न तु स्त्रियमेव परत्वन
गृह्णाति, किं तर्हि राजान महादेव वायु तु मच्चित्तो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अपेक्षानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्मव सदात्मानं योगा नियतमानसः ।

यान्ति निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्समाधानं बुद्धवन्न वधोक्तेन विधानेन सदात्मानं योगा नियतमानसो निय-
तयत मानस मनो यस्य सोऽय नियतमानसः शान्तिमुपराति निर्वाणपरमां निर्वाण
माक्षन्त्यपरन्ता निष्ठा यस्या शान्त सा निर्वाणपरमा तां निर्वाणपरमां मत्संस्थां
मदर्थानामधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं यागिन आहारादिनियम उच्यते—

नात्यभक्तस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चातिस्वप्नशालस्य जाग्रतो मेव चाजुन ॥ १६ ॥

नात्यभक्त आत्मसमिपमन्नपरिमाणमतात्वाश्रतोऽत्यश्रतो न योगोऽस्ति, न
चैकान्तमनश्नता योगोऽस्ति 'यदु ह वा आत्मसमिपमन्न तदवति तन्न हिनस्ति,
मद्भूयो हिनस्ति तपत्वनया न तदवति' (Śatapatha Brahmana IX.
2. 1) इति श्रुते । तस्यायाग नात्मसमिपमन्नदध्याधिक न्यून शस्त्रायाद् । अथ
वा योगिनो योगशास्त्रे परिपठित्वादक्षपरिमाणादतिमात्रमश्नतो योगो नास्ति ।

उक्तं हि—“अधमश्नस्य सम्यग्जनस्य तृतीयमुदकस्य तु ।

वायो सचरणार्थं चतुर्ध्वजेष्वथ ॥” इत्यादि परिमाणम् । तथा न चाति-
स्वप्नशालस्य योगो भवति नैव चानिमात्र जाग्रतो योगो भवति चाजुन ॥ १६ ॥

अथ पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्यार्हियत इत्याहारोऽहं विहरण विहार पादकर्मस्तं युक्तौ
नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्त
स्वप्नावबोधस्य युक्तौ स्वप्नश्चावबोधश्च तौ नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य
युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिना योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि
हन्ताति दुःखहा सर्वससारदुःखयकूपोभो भवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निःस्पृहः सर्वकामोभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियतं चित्तं विशेषेण नियतं संवतमेकाग्रतामापन्नं चित्तं हित्वा बाह्य-
चिन्तामात्मन्येव केवलेऽवतिष्ठते स्वात्मनि स्थितिं लभत इत्यर्थः । निःस्पृहः सर्वका-
मोभ्यो निर्गुणः दृष्टादृष्टविषयेभ्यः स्पृहा तृष्णा यस्य योगिनः स युक्तः समाहित
इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहितं यच्चित्तं तस्योपमोच्यते—

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्पृष्टा ।

योगिनो यतचित्तस्य युजतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीपः प्रदीपो निवातस्थो निवाते वातवर्जिते देशे स्थितो नेङ्गते न
चलति सोपमोपमायतेऽनयेत्युपमा योगशेषितप्रवादादिभिः स्पृष्टा चिन्तिता ।
योगिनो यतचित्तस्य संयतान्तःकरणस्य युजतो योगमनुतिष्ठत आत्मनः समाधिमनुति-
ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

यत्र योगाभ्यासबलादेकाग्रोभूत निवातप्रदीपवत्त्वं सद्य—

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवमनात्मानं पश्यन्मात्मनि सुष्यति ॥ २० ॥

यत्र यस्मिन्काले उपरमते चित्तमुपरति गच्छति निरुद्धं सर्वतो निवारितप्रचारं
योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्रैव यस्मिन्श्च काले आत्मना समाधिपरिशुद्धेना-
न्तःकरणेनात्मानं परं चैतम्यज्ज्योतिःस्वरूपं पश्यन्नुपलभमानः स एवात्मनि
सुष्यति तृष्टिं भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तदुद्दिष्टाद्यमाद्यमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमनन्तमित्यर्थः । यत्तदुद्दिष्टमाद्यं सुदृष्टे-
वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति उद्दिष्टाद्यमाद्यमतीन्द्रियमिन्द्रियगोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः ॥
वेत्ति तदोद्देशं सुखमनुभवति यत्र यस्मिन्काले न च, एव, अयं विद्वानात्मस्वरूपे
स्थितस्तस्मादेव चलति तत्त्वतस्तत्त्वरूपाय प्रच्यवत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यसिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनसं प्रशान्तं मनो यस्य स प्रशान्तमनास्तु प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमं निरतिशयमुपेत्युपगच्छति । शान्तरजसं प्रशीणमोहादिकेशरजसमित्थं । ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयवन्तं ब्रह्मभूतमकल्मषं धर्माधर्मादि-
वर्जितम् ॥ २७ ॥

शुभ्रजेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखेन ब्रह्मस्पर्शमत्यन्तं सुखमभुते ॥ २८ ॥

शुभ्रजेति । शुभ्रजेवं यथोक्तेन क्लृप्तेन योगी योगान्तरायवर्जितं तदात्मानं विगतं कल्मषो विगतपापः सुखेनानावाप्तेन ब्रह्मस्पर्शं ब्रह्मणा परेण सस्पर्शं यस्य तद्ब्रह्मस्पर्शं सुखमत्यन्तमन्तर्गतं वर्जितं इत्यत्यन्तमुत्कृष्टं निरतिशयमभुते वशाप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य यत्कलं यद्वैकल्यदर्शनं सर्वसंसारविच्छेदकारणं तत्प्रदर्शयते—

सर्वभूतस्यमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्य सर्वेषु भूतेषु स्थितं स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ब्रह्मादीनि क्षान्त्यपर्यन्तानि च सर्वभूतान्यात्मन्प्रेक्षतां गतानीक्षते पश्यति योगयुक्तात्मा समाहिता तत्करणः सर्वत्र समदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषयेषु सर्वभूतेषु समं निर्दिशेत् सर्वमात्मैकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्र समदर्शनः ॥ २९ ॥

इत्येवात्मैकत्वदर्शनस्य फलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मां पश्यति वासुदेवं सर्वस्यात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादि-
भूतजातं मयि सर्वात्मनि पश्यति तस्यैवात्मैकत्वदर्शिनोऽहंमोक्षरो न प्रणश्यामि न परोक्षतां गमिष्यामि । स च मे न प्रणश्यति स च विद्वान्मम वासुदेवस्य न प्रणश्यति न परोक्षो भवति तस्य च मम चैकात्म्यवत्त्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः प्रिय एव भवति । ॥ ३० ॥

प्रस्माच्चाहमेव सर्वात्मिकत्वदर्शी इत्येतत्पूर्वश्लोकार्थं सम्बन्धदर्शनमनूप तत्फलं मोक्षोऽभिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शा योगी मयि वैभवे परमे पदे वर्तते
नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित्प्रतिबध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किञ्चान्यत्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमायने [अनया] शब्दप्रमा तस्या उपमाया माव
औपम्य तेनात्मौपम्येन सर्वत्र सर्वभूतेषु समं तुल्य पश्यति योऽर्जुन । स च किं सम
पश्यतात्युक्त्वा यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम् । वाशब्दश्चार्थः ।
यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलमनिष्टं तथा तथा सर्वप्राणिना दुःखमनिष्टं प्रतिकूल-
मित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले तुल्यतया सर्वभूतेषु समं पश्यति न
कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यहिंसक इत्यर्थः । य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठ स योगी
परम उत्कृष्टा मनोऽभिप्रेत सर्वयोगिना मध्य ॥ ३२ ॥

एतस्य यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखमपापतामादृश्य शुश्रूषेव
तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वास्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन समत्वेन हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याहं न
पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनस किं स्थिरामचलां स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रतिब्रमेतत्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्परम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति । चञ्चल हि मनः कृष्णेति कृषतेर्विलेखनार्थस्य रूप भक्तजनवापा
दिदोषावधंशारुणम् । न केवलमत्यर्थं चञ्चल प्रमाथि च प्रमथनशीलं प्रमथ्नाति शरीरं
मिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवर्त्ता करोति । किं च बलवत् केनचिन्नियन्तुं शक्यम्
किञ्च दृढं तन्तुनागवदच्छेपे तस्यैवभूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव
यथा वायोर्दुष्परो निग्रहस्ततोऽपि मनसो दुष्परं मन्ये इत्याभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेतपथा ब्रवीमि—

ससदाय महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कान्तेय परायेण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंशय नास्ति संशयो मनो दुर्निग्रह चलमित्यत्र हे महाबाहो । वित्त्वभ्यासेन स्वभ्यासो नाम निष्ठभूमौ कस्याचित्समानप्रत्यवावृत्तिश्चिपस्य । वैराग्य नाम वृष्टा-
वृष्टेभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतृष्य तेन च वैराग्येण गृह्यते । निक्षुप्ररूप प्रवाराक्षित-
स्यैव तन्मनो गृह्यते निगृह्यते निरुध्यते इत्यर्थः ॥ ३५ ॥

य पुनरस्यतात्मा तेन—

अस्यतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वदयात्मना तु यतता शक्योऽवाप्नुमुपायतः ॥ ३६ ॥

अस्यतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसंयत आत्माऽन्तःकरण यस्य सोऽयमस्यतात्मा
तेनास्यतात्मना योगो दुष्प्रापः दुःखेन प्राप्येत इति मे मतिः । यस्तु पुनर्वदयात्मा-
भ्यासवैराग्याभ्या नश्यत्प्रमादादिव आत्मा मनो यस्य सोऽयं वदयात्मा तेन वदयात्मना
तु यतता भूषोऽपि प्रयत्नं कुर्वता शक्योऽवाप्नुु योग उपायो यथाक्तादुपायात् ॥ ३६ ॥

तत्र योगाभ्यासाद्वैराग्येण परलोकेऽलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि सन्त्यस्तानि
योगसिद्धिकल च मोक्षसाधनं सन्त्यदृशेन न प्राप्तमिति योगी योगमार्गाभरणशाले
चकितचित्त इति तस्य नाशमाचक्ष्व—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगावलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरप्रयत्नवान्बोभगार्थे श्रद्धयास्तिकश्चरुवा योपेतो योगादन्तकारऽपि चलित
मानस मनो यस्य स चकितमानसो भ्रष्टश्रुति सोऽप्राप्य योगसंसिद्धिं योगफल
सम्यग्दर्शनं कां गतिं ह कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

कश्चित्प्रोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ग्रहणः पथि ॥ ३८ ॥

कश्चिदिति । कश्चित्किं प्रोभयविभ्रष्टः कर्ममार्गायोगमार्गाच्च विभ्रष्ट सखिन्ना
भ्रमिव नश्यति किं वा न नश्यत्यप्रतिष्ठो निराश्रयो हे महाबाहो विमूढ भ्रमण
पथि अद्याप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयः कृष्ण च्छेतुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न श्रुपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिनि । एतन्मे मम संशयः कृष्ण च्छेतुमपनेतुमर्हस्यशेषतस्त्वदन्यस्त्वसोऽन्य
कपिर्वैनो वा छेत्ता नाशयिता संशयस्यास्य न हि यस्मादुपपद्यते संभवत्यतस्त्वमेव
च्छेतुमर्हसीत्यर्थः ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्वश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पाथति । हे पार्थ नैवेह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वसादीनभ्रमप्राप्तिं स योगभ्रष्टस्य नास्ति, न हि यस्मात्कल्याणकृत्सु-
भकृत्वश्चिद्दुर्गतिं नुस्तिता गतिं हे तात तनोत्यात्मानं पुत्ररूपेणेति पिता तात उच्यते
पितैव पुत्र इति पुत्रोऽपि तात उच्यते शिष्योऽपि पुत्र उच्यते, गच्छति ॥ ४० ॥

किं त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

योगमार्गे प्रवृत्तं सन्यामी सामर्थ्यात्प्राप्य गत्वा पुण्यकृतामश्वमेधादियानिनां
लौकास्तत्र उपित्वा वासमनुभव आश्वतारानित्वा समा सबस्मरास्तद्भोगक्षयं शुचीनां
यथोक्तकारिणां श्रीमता विभूतिमतां गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति श्रीमताम् ।

एतद्दिं दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमतां कुलादन्यस्मिन्योगिनामेव हरिद्राणां कुले भवति
जायते धामता बुद्धिमताम् । एतद्दिं जन्म हरिद्राणां योगिनां कुले दुर्लभतरं इत्य-
हम्यतरं पूर्वमपेक्ष्य लोके जन्म यदीदृशं यथोक्तविशेषणे कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र त बुद्धिसयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूय ससिद्धौ नुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिनां कुले त बुद्ध्या संयोगं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकं पूर्वस्मिन्नेह
भव पौर्वदेहिकं यतते च प्रयत्नं करोति ततस्तरमात्पूर्वकृतात्सत्कारादभूयो बहुतर
ससिद्धौ ससिद्धिनिमित्तं हे नुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

बध पूर्वदेहबुद्धिसंयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ज्ञानोऽपि स ।

विज्ञासुरपि योगस्य शब्दमह्यातिवर्तते ॥ ४४ ॥

यः पूर्वभ्यासं कृतोऽभ्यासः ॥ पूर्वभ्यासस्तेनैव क्लृप्ता ह्रियते हि यस्मा-
दवशोऽपि स योगभ्रष्टो न कृत्वा चैवमाभ्याससत्काराद्वलवत्तरमधर्मादिलक्षणं नर्म-
तत्र योगभ्यासजनितं सत्त्वरेण ह्रियते । अधर्मोद्भवत्तरः कृतस्तेन योगलोऽपि
सत्कारोऽभिभूयत एव । तत्क्षये तु योगज्ञं सत्त्वारं स्वयमेव कार्यमारभते न दीर्घ-

कालस्थस्यापि विनाशस्तत्सारतीत्यर्थः । निश्चासुरपि योगस्य स्वरूपं ज्ञातुमिच्छन्योग-
मार्गं प्रवृत्तः सन्यासी योगभ्रष्टः सामर्थ्यात्तोऽपि शब्दग्रहं वेदोक्तकर्मागुधान-
फलमतिवर्ततेऽप्यकरिष्यति विमुक्तं बुद्ध्वा यो योगं तन्निष्ठोऽभ्यासं कुर्यात् ॥ ४४ ॥

कुतश्च योगित्वं श्रेय इति—

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिर्त्तिवपः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रयत्नाद्यतमानोऽधिकं यतमान इत्यर्थः । तत्र योगी विद्वांसशुद्धकिर्त्तिवो
विशुद्धकिर्त्तिवपः सशुद्धपापोऽनेकेषु जन्मसु किञ्चित्किञ्चित्सत्कारजादमुपचित्य तेनो-
पचितेनानेकजन्मकृतेन सत्सिद्धोऽनेकजन्मरासिद्धस्ततो लब्धसम्यग्दर्शनं सन्त्याति परां
प्रदृष्टां गतिम् ॥ ४५ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्याद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि, ज्ञानमत्र शास्त्रपाण्डित्यं तद्भ्योऽपि
मतो ज्ञातोऽपि श्रेष्ठ इति कर्मिभ्योऽग्निहोत्रादि कर्मं तद्भ्योऽधिको योगी
विशिष्टो यस्मात्तस्याद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरामना ।

धृद्वा मा भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मनिद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ध्यानयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

योगिनामिति । योगिनामपि सर्वेषां रुद्रादित्यादिध्यानपराणां मध्ये मद्गतेन
मयि बाधुदेवे समाहितेनान्तरात्मनाऽन्तःकरणेन भक्तावाप्तदूषणं सम्भजते सेवते
यो मां स मे मम युक्ततमोऽतिशयेन युक्तो मतोऽभिप्रेत इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्येऽभ्यासयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

“योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना । श्रद्धावान्भजते यो मां स मे
पुक्ततमा मनः ॥” (Bha GI VI 47) इति प्रश्नवीजमुपन्यस्य स्वयमेवेदं
मदीयं तत्त्वमेव मद्गतान्तरात्मा स्वादित्येनाश्रितः—

श्रीभगवानुवाच—

मय्यासक्तमना पापं योगं युजन्मदाश्रय ।

असंशयं समग्रं मां यथा शास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मनि बह्यमाणाविशेषणे परमेश्वर आसक्त मनो यस्य स मय्यासक्तमना हे पार्थ
योग युजन्मनःसमाधानं बुक्त्वाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो
या हि ब्रह्मिण्युपाधेन वेनाचिदर्थी भवति ॥ तत्साधनं कर्माग्निहोत्रादि तपो दानं
वा ब्रह्मिणाश्रयं प्रतिपद्यतेऽयं तु योगी आश्रयाश्रयं प्रतिपद्यते हित्वा न्यत्साधनान्तरं
मयेवासक्तमना भवति । यस्त्वमेवम्भूतः सन्नसंशयं समग्रं समस्तं विभूतिबल-
शक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं मां यथा वेन प्रकारेण शास्यसि सश्रद्धमन्तरेणैवमेव भग-
वानिति तच्छृणुष्यमानं मया ॥ १ ॥

तथा मद्विषयम्—

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं ब्रह्माम्यशेषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञानं ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसमुत्तममिदं ब्रह्म किं
ब्रह्मविद्याम्यशेषतः कास्त्वेन । तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणाय ।
यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूयः पुनर्ज्ञातव्यं पृथगर्थमाधनमवशिष्यते नावशेषो
भवतीति मत्तत्त्वज्ञो यः स सर्वज्ञो भवतीत्यर्थः ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टत्वाद्दुर्लभं ज्ञानम् ब्रह्ममित्युच्यते—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

अततामपि सिद्धानां षष्टिर्मां वेत्ति सत्यतः ॥ ३ ॥

मनुष्याणां मध्ये सहस्रेभ्यनेकेषु कश्चित्प्रति प्रवृत्तं करोति सिद्धये सिद्ध्यर्थम्
तेषां यतनामपि मिथ्यानां सिद्ध्या पुनरिदं ते ये मोक्षाय यतन्ते तेषां कश्चि-
देव मा वेत्ति सत्त्वतो यथावत् ॥ ३ ॥

श्रोतारं प्ररोचनेनाभिमुगीकृत्याह—

भूमिरापोऽनलो वायुः सं गनो बुद्धिरिव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीनामात्रमुच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-
नात् । तथावायव्योऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायुः स
मन इति मनसः कारणमहंकारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारणं महत्तत्त्वम् ।
अहंकार इत्यादिचासंयुक्तमव्यक्तम् । यथा विषमयुक्तमज्ञं विषमुच्यते एव-
महंकारवासनावदव्यक्तं मूलकारणमहंकार इत्युच्यते प्रवर्तकत्वाद् अहंकारस्य ।
अहंकार एव हि सर्वस्य प्रवृत्तिर्वाज इष्ट लोके । इत्थं यथोक्ता प्रकृतिर्मे ममेश्वरी
मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यदेवं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निकृष्टाशुद्धानर्थकरी सत्सारवन्धनात्मिकेयमितोऽस्या
यथोक्तायास्त्वन्यां निश्चुद्धां प्रकृतिं ममात्मभूतां विद्धि मे परा प्रकृष्टा जीवभूता
क्षेत्रज्ञलक्षणा प्राणधारणनिमित्तभूता हे महाबाहो यथा प्रकृत्येवं धार्यते जगदन्त-
प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्येते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे प्रकृष्टी योनि-
र्धेना भूतानां तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्येवमुपधारय जानोहि । यस्मान्नम
प्रकृष्टी योनिः कारण सर्वभूतानामतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिः
प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाह सर्वस्य ईश्वरो जगतः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥
यतस्तस्मात्—

मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सुप्ते मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्तः परमेश्वरात्परतरमन्यत्कारणान्तरं किंचिन्नास्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-
मित्यर्थः । हे धनजय यस्मादेव तस्मान्नामि परमेश्वरे सत्त्वानि भूतानि सर्वमिदं

जग प्रोतमनुस्मृतमनुगतमनुविद्धमधिगमिष्ये । दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणर. सर्ववेदेषु शब्दः रे पौरुषं नृषु ॥ ८ ॥

स्तोऽहमपा य सार स रसरसस्मिन्नूरसभूते मद्याप प्रोता इत्यर्थः । एव सर्वत्र । दधाहमप्सु रस एव प्रभास्मि शशिसूर्ययोः । प्रणव ओंकार सर्ववेदेषु तस्मिन्प्रणवभूते मयि सर्वे वेदा प्रोता । तथा स आवासे शब्दः सारभूत-स्मिन्मयि स प्रोतम् । तथा पौरुष पुरुषस्य भावो यत्र पुत्रुद्धिर्नृषु तस्मिन्मयि पुरुषाः प्रोताः ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभाजसौ ।

जीवन् सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्य सुरभिर्गन्धः पृथिव्या चाह तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवी प्रोता । पुण्यत्वं गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्या दक्षितमवादिषु रसादे पुण्यत्वो-पलक्ष्यार्थम् । अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्येष्वक्ष संसारिणां भूतविशेष-संसर्गनिमित्तं भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावसौ । तथा जीवन सर्वभूतेषु येन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तज्जीवनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिन्तपसि मयि तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

वीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीजं प्ररोहकारणं मां विद्धि सर्वभूतानां हे पार्थ सनातन चिर-तनम् । किंच बुद्धिर्विवेकशक्तिरत्नःकरणस्य बुद्धिमता विवेकशक्तिमतामस्मि तेजः प्रागद्वयं सद्गता तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं परवतां चाहं कामरागनिर्वर्जितम् ।

धर्माविद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बल सामर्थ्यमेव बलवतामहम् । तच्च बलं कामरागनिर्वर्जितं कामश्च रागश्च कामरागौ कामरतृष्णासंनिवृत्तेषु विषयेषु रागो रज्जना प्राप्तेषु विषयेषु ताभ्यां निर्वर्जितं देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्संसारिणां तृष्णा-रागकारणम् । किं च धर्माविद्धो धर्मेण साक्षात्तेनाविद्धो यः प्राणिषु भूतेषु कामो यथा देहाधारणमात्रार्थोऽशनपानादिविषयः कामोऽस्मि हे भरतर्षभ ॥ ११ ॥

किंच—

ये चैव सात्त्विका भावा राजमात्माप्रमाथ ये ।

मम ह्येति तान्निदि न ह्यहं तेषु मे मयि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विकाः सत्त्वनिवृत्ता भावाः पदार्थाः सात्त्वाः रतेर्निवृत्ताः प्रमा-
थामोनिवृत्ताश्च ये केचित्प्रमाथिना स्वस्वमोहाग्र्याशये मात्मारम्यस्य एव जायमाना-
नित्येति विदि गमन्यानेन । यद्यपि ते ममो जायन्ते तथाऽपि न ह्यहं तेषु
तदधीनस्तद्वत्तां यथा संसारिणस्ते पुनर्मयि मद्रक्षा मद्रधीनाः ॥ १२ ॥

एवभूतमपि परमेश्वर निरुपद्रुतमुद्रमुक्त्वभावे गंभूतात्मा गिगुंन गंगा-
रक्षोपवीमप्रदाहकारण मा नाभिजानाती जगत्स्वतुक्ताश्च दस्यंति भगवान् । तथ
• किनिमिष जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमयैर्भाषैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाती मामेभ्यः परमम्यवम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्गुणविकारे रागेद्वेषमेहादिप्रकारिभावे, पदार्थैरभियंषेति, सर्वमिदं
प्राणिजगत् जगन्मोहितमविबेकितामावादित मन्त्राभिजानाति मामेभ्यो दबोषेभ्यो
गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं विप्रक्षणे चाप्ययं व्यवहरिदं जन्मादिमयं भाव-
विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥

कथं पुनरिदमेतां त्रिगुणविका वेत्तरी मायामनिकामन्नाप्युच्यते—

देवी देवा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ १४ ॥

देवी देवस्य भगेश्वरस्य त्रिगुणो स्वभूता हि यमादेवा यथोक्ता गुणमयी
मम माया दुरत्यया दुःखेनात्ययोऽनिकमत्र वश्या मा दुरत्यया । तत्रैव यदि गर्ह-
धर्मान्परित्यज्य मामेव मायाविन ह्यष्टमभूतं सर्वप्रमना ये प्रपद्यन्ते ते मायामेतां
सर्वभूतमोहिनीं तरन्त्यनिकामानि समारब्धानाम्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

येदि त्वां प्रपन्ना मायामेतां तरन्ति कस्यास्त्वमेव सर्वे न प्रपद्यन् इत्युच्यते—

म मां दुष्टनिमो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययावहृतज्ञाना मासुरं भावमाभिताः ॥ १५ ॥

न मा परमेश्वर दुष्कृतिभः पातकारिणो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा नरा-
न्मयेऽधमा निवृत्तास्ते च माययाऽवहृतज्ञाना सन्निविराजना मासुरं भाव विमानादि-
लक्षणमाभिताः ॥ १५ ॥

ये पुननरोक्षमाः पुनश्चमते—

चतुर्निधा भजन्ते मा जना सुहृत्तिनोऽर्जुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्पकारा भजन्ते सेवन्ते मा जना सुहृन्निन पुण्यधर्माणो हेऽर्जुन
आर्तो आर्तिपरिगृहीतस्तत्स्वरन्यप्ररोगादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त शत्रु
मिच्छति योऽर्थार्थी धनकामो ज्ञानी विष्णोस्तत्त्वविद्य हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी निययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमह स च मम प्रिय ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषां चतुर्णां मध्ये ज्ञानी तत्त्ववित्तत्त्वविस्वाप्तित्ययुक्तो
भवत्येकभक्तिश्चान्यस्य भजनीयस्यादर्शनदत्त ॥ एकभक्तिर्विशिष्यते विशेषमाधि-
न्यमापद्यतेऽतिरिक्त्यत इत्यर्थः । प्रियो हि यस्मादहमात्मा ज्ञानिनोऽतस्तस्या
हमत्यर्थं प्रिय । प्रसिद्ध हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति । तस्माद्ज्ञा-
निन आत्मत्वाद्वासुदेव प्रियो भवतीत्यर्थः । स च ज्ञानी मम वासुदेवस्या
स्मैवेति ममार्यर्थं प्रिय ॥ १७ ॥

न तर्ह्यार्तादियस्यो वासुदेवस्य प्रिया । न हि तर्हि—

उदारा सर्व एवेते ज्ञानी त्वामेव मे मतम् ।

आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् ॥ १८ ॥

उदारा उदृष्टा सर्व एवेते त्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थः । न हि कश्चिन्मङ्गलो
मम वासुदेवस्याप्रियो भवति ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः ।
तत्कस्मादित्याह ज्ञानी त्वामेव नान्यो मत्त इति मे मम मत्त निश्चयः ।
आस्थित आरौढु प्रवृत्त स ज्ञानी हि यस्मादहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽ-
स्मीत्येव युक्तात्मा समाहितचित्त सन्नामेव पर ब्रह्म गन्तव्यमनुत्तमा गतिं गच्छ
प्रवृत्त इत्यर्थः ॥ १८ ॥

ज्ञानी पुनरपि सूयते—

बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानयान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेव सर्वमिति स महामा सुदुर्लभ ॥ १९ ॥

बहूना जन्मनां शार्थसंस्काराश्रयाणामन्ते समाप्ती ज्ञानवाप्राप्तपरिपाकज्ञानो
मा वासुदेव प्रत्यगात्मानं प्रत्यक्षुन प्रपद्यते । कथं, वासुदेव सर्वमिति । य एव
सर्वात्मानं मा नारायणं प्रतिपद्यते स महामा न तत्पमाऽन्योऽस्त्यधिको वा । अतः
सुदुर्लभो मनुष्याणां सहस्रोभित्युक्तम् (VII. 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्वं वासुदेव इत्येवमप्रतिपद्यते नारायणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।

त त नियममास्थाय प्रकृत्या नियता स्वया ॥ २० ॥

कामिनेस्ते पुत्रपशुस्वर्गादिविषयेर्द्धज्ञाना अपहृतविवक्त्रज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः प्राप्नुवन्ति बामुदवादात्मनाऽन्या देवतास्त त नित्य देवत्वरूपेण प्रापिन्ना यो यो नियमस्त तमास्थायाश्चित्थ प्रकृत्वा स्वभावेन जन्मान्तरानित्तसंस्कारविशेषेण निवृत्ता निधमिता स्ववार्त्तीयया ॥ २० ॥

तेषा च कामिनाम्—

यो यो यां यां तनु भक्तः श्रद्धयाऽर्चिषुमिच्छति ।

तस्य तस्याचक्षां श्रद्धा तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो च बासी यां यां देवतातनु भक्त्या समुक्तो भक्तश्च सन्नयितु पूजयितुमिच्छति तस्य तस्य कामिनोऽचक्षां स्मिरा श्रद्धा तामेव विदधामि स्थिराररामि यथैव पूर्वं प्रवृत्त स्वभावतो यो यां देवतातनु श्रद्धयाऽर्चिषुमिच्छताति ॥ २१ ॥

स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीदृते ।

हन्ते च ततः कामान्मयेव विहितान्दि तान् ॥ २२ ॥

स तपोति । स तथा मदिहितया श्रद्धया युक्त सततस्या देवतातन्वा राधनमा- राधनमीदृते चेष्टते रुमते च ततस्तस्या आराधनाया देवतातन्वा कामानाप्तिता न्त्यैव परमेश्वरेण सर्वज्ञेन वामपलविभागकृतया विहितान्निमदास्त्वान्दि यस्मात्त भगवता विहिता कामास्तस्मात्तानवदय रुमते इत्यथ । हितानिति पदच्छन्दे हितस्य कामानामुपचरित कल्प्य न हि कामा हिता कस्यचित् ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्प्राधनव्यापारा नविवेनिन कामिनश्च तेज —

भन्तवस्तु पठ तेषा तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयज्ञा यान्ति मरुक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

भन्तवद्भिनाशी तु फल तथा तद्भवत्यल्पमेधभामल्पप्रज्ञानां देवान्देवयज्ञो यान्ति देवान्यपन्तीनि देवययस्ये दवान् यान्ति । मरुक्ता यान्ति मामपि । एव समानेऽध्यायाते सामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तपलायाहो छलु कष्ट वतत इत्यनुव्रोश दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किंनिमित्तं मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

अप्यक्त व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामनुदय ।

पर भावमजानन्तो ममाप्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाश व्यक्तिमापन्न प्रकाश ज्ञानमिदानीं मन्यन्ते मा नित्यप्रतिद मीश्वरमपि सन्तमनुदयोऽविवेकिन पर भाव परमात्मस्वरूपमजानन्तोऽविबोरेनो ममाप्यय व्यपराहितमनुत्तम निरतिशय भदीव भावमजानन्तो भावत इत्यर्थ ॥ २४ ॥

तदीयमज्ञान किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मद्भक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायासमावृतो योगो गुणानां युक्तिर्व्यटनं सैव माया योगमाया तथा योगमायाया समावृतं सच्छत्र इत्यर्थः । अत्र एव मूढो लोकोऽयं नाभिजानाति मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यथा योगमायाया समावृतं मां लोको नाभिजानाति नासां योगमाया मदावा सती मनेश्वरस्य मायाविनो ज्ञान प्रतिबन्धानि यथाचरयापि मायाविनो माया ज्ञानं तद्वत् । यत् स्वमतं—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चाहुं ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेद जाने समतीतानि समातिव्रान्तानि भूतानि वर्तमानानि चाहुं भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेद न कश्चन मद्भक्त मच्छरणमेकं मुक्त्वा मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मां भजते ॥ २६ ॥

केन पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिबद्धानि सन्ति जायमानानि सर्वभूतानि मां न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं संगे यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थनेच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्पद्यताच्छाद्वेषसमुत्थस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वन्द्वमोहेन द्वन्द्वनिमित्तो माहो द्वन्द्वमोहस्तापेनच्छाद्वेषौ शातोष्णवत्परस्परविरुद्धौ सुखदुःखतदेतद्विषयो यथाकालं सर्वभूतैः संबध्यमानौ द्वन्द्वश्चेनानभिधायते । तत्र यदच्छाद्वेषौ सुखदुःखतदेतत्संप्राप्त्या लब्धात्मकौ भवतस्तदा तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायां स्ववशापादनद्वारेण परमार्थात्मतत्त्वविषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं माह जनयन् । न हीच्छाद्वेषदोषवशाकृताचित्तस्य यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते बहिरपि किमु वक्तव्यं ताभ्यामाविष्टबुद्धेः समुद्रस्य प्रत्यागात्मनि बहुप्रतिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यत इति । अतस्तेनच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत भारतान्वयज सर्वभूतानि समोहितानि सन्ति समोहं समुद्रतां संगे जन्ममृत्युत्तिवाल इत्येवयान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्येव सर्वभूतानि जायमानानि जायन्त इत्यभिप्रायः । यत् स्वमतस्तेन द्वन्द्वमोहेन प्रतिबद्धप्रज्ञानानि सर्वभूतानि समोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

के पुनरनेन द्वन्द्वमोहेन निमुक्ता सन्तस्त्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं पदं विमुच्यते—

येषां सन्तगतं पारं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

द्वंद्वमोहनिमुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां तु पुनरन्तगत समाप्तप्राय क्षीण पाप जनानां पुण्यकर्मणां पुण्य कर्म
येषां सत्त्वशुद्धिकारण विषये ते पुण्यकर्मणिस्तेषां पुण्यकर्मणां ते द्वंद्वमोहनिमुक्ता
यथोक्तेन द्वंद्वमोहेन निमुक्ता भजन्ते मां परमात्मान दृढव्रता इत्यमेव परमार्थतत्त्व
नान्यथेत्येव निश्चितविज्ञाना दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाधित्य मत्तान्ति ये ।

ते ब्रह्मा तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मा परमेस्वरमाधित्य मत्समाहितचित्ता सन्तो
मतान्ति प्रयतन्ते ये ते यद्ब्रह्मा पर तद्विदुः कृत्स्न समस्तमध्यात्म प्रत्यगात्मविषय वस्तु
तद्विदुः कर्म चाखिल समस्तं विदुः ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमद्भारते शतसाहस्र्या सद्विद्यायां वैद्यासर्वा भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासुपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानविज्ञानयोगो

नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

साधीति । साधिभूताधिदैवमधिभूत चाधिदैव चाधिभूताधिदैव सहाधिभूताधिदैवेन
साधिभूताधिदैव च मा ये विदुः साधियज्ञं च सहाधियज्ञेन साधियज्ञं ये विदुः प्रयाण-
कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभाष्यकाचार्ययोगविन्दभगवत्पूज्यपादरशिष्यश्रीमच्छंकर

भगवत कृतौ श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये ज्ञानविज्ञानयोगो नाम

सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नवीजान्मुपदिष्टाम्यनस्तत्प्रभा-
धम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुराणोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं योऽग्नौ देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रधाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि निपतात्मभिः ॥ २ ॥

दर्पा प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाम्—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भववरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति परं आत्मा “एतत्स्व वा अक्षरस्य प्रशासने गामि”
इति श्रुते (Br Upa III 8 9) । ओंकारस्य चामित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII. 13) इति परेण विशेषणाद्ब्रह्मणम् । परममिति च निरतिशये
ब्रह्मण्यक्षरं उपपन्नतरं विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भववरो भूतानां भावो भूतभावस्त्वस्योद्भवो भूतभावोद्भववत-
वरोतीति भूतभावोद्भववरो भूतवस्तुत्पादिवर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
परुषपुरोडाशादेर्द्रव्यस्य परित्यागः स एव विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः कर्मसंज्ञित-
इत्येवम् । एतस्माद्वि बीजभूताद्वृष्ट्यादिजमेण स्थावरजद्रूपमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरषस्याधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवाग्नौ देहे देहभृतां परः ॥ ४ ॥

अभिभूतमिति । अभिभूत प्राणिजातमाधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ दूरः दूरतांति
 क्षरो विनाशो मातो यत्किञ्चिन्निगदस्त्वित्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि
 श्वनादा पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः सोऽधि-
 देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञमिमानिनी देवता विष्णुराख्या “ यज्ञो वै विष्णुः ”
 (Tai Sam I. 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरक्षमेवाप्रारिमन्देहे वो यज्ञ-
 स्तत्साहमपियज्ञो यज्ञो हि देहनिर्वर्त्यत्वेन देहसमयमौति देहाधिकरणो भवति देहभृता
 वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति ॥ भञ्जायं याति नास्त्वत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले न मरणकाले च मादेव परमेश्वरं विष्णु स्मरन्मुक्त्वा
 परित्यज्य कलेवर शरीरं यः प्रयाति गच्छति स मद्भावं वेणुर्न
 तस्य याति नास्ति न विद्यतेऽच्चारियज्ञे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥

न मदिष्य एवाय निवमः हि तर्हि—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तन्नावभारितः ॥ ६ ॥

यं यं वापि न यं भावं देवताविशेष स्मरन्ति तस्य जति परित्यज्यन्ते प्राण-
 विशेषकाले कलेवर शरीरं तं तमेव स्मृतं भावेवैति नाम्ब कौन्तेय सदा सर्वदा
 तद्भावमानितस्तस्मिन्भावस्तद्भावः स भारित स्मर्यमाणतवाऽभ्यस्तो येन स
 तद्भावभाविनः सन् ॥ ६ ॥

यस्मिन्निवमन्त्या भावना देहान्तरप्राप्ते कारणम्—

तस्मात्तर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिमिमेष्यस्वसंशयः ॥ ७ ॥

तस्मात्तर्वेषु कालेषु गायतुस्मर यथाशक्त युध्य च मुदं च स्वधर्मं कुरु मयि
 वास्तुदेवेऽर्पिते मनोबुद्धौ यस्य तव स त्वं मय्यर्पितमनोबुद्धिः सन्मादेव यथास्मृतमे-
 ष्यस्वागमिष्यस्वतश्चो न सशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

मभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुषिन्तधन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन यदि चित्तसमर्पणविषयभूतं पदार्थमित्युक्त्यभावाद्वास्तुलक्षणे
 विषयप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासो योगक्षेत्रेण युक्तं नैव व्यापृतं योगिन-
 क्षेत्रेण चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं क्षीलमस्तीति नान्यगामि तेन
 नान्यगामिना परमं निरानेकं पुरुषं दिव्यं विधिं सूर्यमण्डले भवं याति गच्छति हे
 पार्थ, अनुश्चिन्तयश्वात्माचार्योपदेशमनुभाषजिज्ञेयम् ॥ ८ ॥

किविशिष्ट च पुरुष यातीत्युच्यते—

कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं क्रान्तदर्शिनं सर्वज्ञ पुराण चिरतनमनुशासितार सर्वस्य जगत् प्रज्ञा
सितारमणो सूक्ष्मादप्यणीयास सूक्ष्मतरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः वाक्षिन्मवस्य कर्मफल-
ज्ञानस्य धातार विधातार विचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तार विभज्य धातारमचिन्त्यरूप
नारय रूपं निगतं विद्यमानमपि केनचिच्छिन्तयितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपस्तमादित्यवर्णमा-
दित्यस्यैव नित्यवैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्तादज्ञानलक्षणा-
भ्योद्गन्धकारात्परं तमनुचिन्तयन्वातानि पूर्वैर्ज्ञैव सवन्ध ॥ ९ ॥

किंच—

प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

ध्रुवोर्भध्ये प्राणमावेक्ष्य सम्यक्स तं परं पुरपमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

प्रयाणकाले मरणकाले मनसाचलेन चल्मवजितेन भक्त्या युक्तो भजनं
अतिस्तवा युक्तो योगबलेन चैव योगस्य बलं योगबलं तेन समाधिप्रसस्कार-
प्रचयजनितचित्तस्वैर्यलक्षण योगबलं तेन च युक्त इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके
वशीकृत्य चित्तं तत् कर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण ध्रुवोर्भध्ये प्राणमावेक्ष्य
स्थापयित्वा सम्यग्प्रमत्तः सन्त एव बुद्धिमान्भोगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं
पुरपमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनारमकम् ॥ १० ॥

पुनरपि वक्ष्यमाणेनोपायेन प्रातिपत्तिस्तस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष्य-
स्याभिधानं करोति भगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विदन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यद्विच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रयक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमविनाशि वेदविदो वेदार्थं वा वदन्ति “यद्वादेतदक्षरं गार्गि
ब्राह्मणा अभिवदन्ति” इति श्रुतेः । सर्वविशेषमिष्यतर्कस्वेनाभिचक्षन्त्यस्यूलमन-
स्वित्यादि (Br Upa. III 8.8) । किंच विदन्ति प्रविदन्ति सम्यग्दर्शनमाप्तौ
सत्यां यद्यतयो यत्नशीलाः सन्यासिनो वीतरागा विगतो रागो येभ्यस्ते वीतरागाः ।
यद्वाक्षरमिच्छन्तो शाश्वतिं वाक्यशेषः । ब्रह्मचर्यं शूरो चरन्ति तत्ते पदं तदक्षराख्य
पदं पदनीयं ते ह्यस्य संग्रहेण संग्रहः संक्षेपेण संक्षेपेण प्रवक्ष्ये वयमिध्यामि ॥ ११ ॥

“स यो ह नै तद्भगवन्मनुष्येषु प्रायणान्तर्मोकारमभिधायति जनम वाव
स तेन लोकं जयतीति तस्मै स होवाच यद्वादे सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म
यदोकारं” इत्युक्तम् “यः पुनरेतं विमानेणोमित्येनेवाक्षरेण परं पुरुषमभिधायीत”
(Pra Upa V. 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन “अन्वयः अर्थादन्वयाधर्मात्”

इति चोपक्रम्य “ सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तयासि सर्वाणि च वदन्ति ।
यादिच्छन्तो ब्रह्मनयं चरन्ति तच्चे पद संग्रहेण ऋषीभ्योमित्येव (Katha Upa.
II. 14-15.) ” इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा
वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रातिपात्तिमाधनत्वेन भन्दमध्यमनुस्मृतीनां विवक्षितस्योकार-
स्योपासनं कालान्तरे मुक्तिफलमुक्तं वक्ष्यते चेदपि “ कविं पुराणमनुशासितारम् ”
“ यदक्षर वेदविदो वदन्ति ” इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मणः पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपाय-
भूतस्योकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं योगधारणासहितं वक्ष्यते प्रसक्तानुभूतत्वं
च यत्किञ्चिदित्येवमर्थं उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।

मूर्ध्निर्धायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलब्धौ तानि सर्वाणि
संयम्य संयमनं कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निरुध्य निरोधं कृत्वा निष्प्रचारमावाप्य
तत्र बलीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वेनागमिन्या नाड्योर्ध्वंभारुह्य मूर्ध्निर्धायात्मनः प्राण-
मास्थितं प्रवृत्तो योगधारणां धारयितुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतस्योकारं व्याहरन्नुच्चारयन्स्तदर्थभूतं मामी-
श्वरमनुस्मरन्प्रवृत्तिनियम्य प्रयाति प्रियते स त्यजन्परित्यजन्देहं शरीरं त्यजन्देहमिति
प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थः । स एव त्यजन्प्रयाति
गच्छति परमां प्रकृष्टां गतिम् ॥ १३ ॥

किञ्च—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेताः गान्धर्वविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सततं सर्वदा यो मां
परमेश्वरं स्मरति नित्यशः । सततमिति नेरन्तर्यमुच्यते । नित्यश इति दीर्घकालत्वं
मुच्यते । न यन्मासं सप्तत्वरं वा किं तदिदं यावद्व्याजं नेरन्तर्येण यो मां स्मरतीत्यर्थः ।
तस्य योगिनोऽहं सुलभः सुरेन लभ्यः पार्थ नित्ययुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य
योगिनः । यतः प्रथमतोऽनन्यचेताः सन्मायि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तव सौलभ्येन किं स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन यद्भवति—

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

मामुपेत्य मामीश्वरमुपेत्य मद्भावमापद्य पुनर्जन्म पुनस्तप्तिं नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति । निर्विशिष्ट पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह ॥ दुःखालयं दुःखानामा-
ध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दुःखानीति दुःखालयं जन्म । न केवलं
दुःखालयमशाश्वतमनवास्थितस्वरूपं च नाप्नुवन्तीदृशं पुनर्जन्म महात्मानो यन्मद-
संसिद्धिं मोक्षाख्यां परमां प्रवृष्टा गता प्राप्ता । ये पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते
पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

किं पुनस्तप्तोऽन्यत्प्राप्ताः पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आमद्व्यभुयनाहोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य ॥ कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आमद्व्यभुयनाहवन्ति यस्मिन्भूतानीति भुवन त्रादणो भुवन त्रद्व्यभुवनं त्रद्व्यलोक
इत्यर्थः । आमद्व्यभुयनाह सह त्रद्व्यभुवनेन लोकाः सर्वे पुनरावर्तिनः पुनरावर्तनस्वभावा
हेऽर्जुन । मामेवमुपेत्य ॥ कौन्तेय पुनर्जन्म पुनस्तप्तिर्न विद्यते ॥ १६ ॥

त्रद्व्यलोकमहिता लोका वरमापुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्कथम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहयं ब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्तं सहस्रं युगानि पर्यन्तं पर्यवमानं यस्याहस्तदहं सहस्रयुगपर्यन्तं
ब्रह्मणं प्रजापतेर्विराजो विदुः, रात्रिमपि युगसहस्रान्तामहं परिमाणमेव । के विदु-
रित्याह तेऽहोरात्रविदः कालसस्याविदो जना इत्यर्थः । यत् एव कालपरिच्छिन्ना-
स्तैः पुनरावर्तिनो लोकाः ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहनि यद्वर्तते रात्रौ च तदुच्यते—

अव्यक्तादव्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रान्वागमे प्रलीयन्ते सर्वेऽव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अव्यक्तादव्यक्तः प्रजापते स्वापावस्था तस्मादव्यक्तादव्यक्तयो व्यज्यन्त इति
व्यक्त्यं स्थावरजङ्गमलक्षणां सर्वां प्रजा प्रभवन्त्यभिव्यज्यन्तेऽहं आगमोऽहरागमस्तस्मि-
न्नहरागमे काले ब्रह्मणं प्रबोधकाले तथा रान्वागमे ब्रह्मणः स्वापकाले प्रलीयन्ते
सर्वा व्यक्तयस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तमश्वे ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृताविप्रणाशदोषपरिहारार्थं बन्धमोक्षशास्त्रप्रवृत्तिमाह्वयप्रदर्शनार्थं-
विद्यादिहेतुमूलकमार्गव्यवश्यावशो भूतग्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयत इत्यतः मसारे
वेराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

भूतग्राम. त एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
 रात्र्यागमेऽवश. पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामो भूतसमुदाय स्थावरजङ्गमलक्षणो यः पूर्वस्मिन्कल्प आसीत्स एवायं
 नान्यो भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलीयते पुन पुन रात्र्यागमेऽह क्षयेऽवशोऽस्ततन्त्र
 एव पार्थ प्रभवति अथवा एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपन्यस्तमक्षर तस्य प्राप्त्युपायो निर्दिष्ट भोमित्येवाक्षर ब्रह्मेत्यादिनाभेदानी-
 मक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिष्टियेदमुच्यतेऽनेन योगमार्गेणेद गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽन्यत्तोऽन्यत्तास्तनातनः ।

य स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्न । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात् । मुशब्दोऽक्षरस्य वियक्षित-
 स्याद्व्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थ । भावोऽक्षराख्य पर इति । व्यतिरिक्तत्वे
 सत्यपि सारलक्षण्यप्रसङ्गोऽस्तीति तद्विनिवृत्त्यर्थमाह—अन्य इति । अन्यो विलक्षण
 स चाव्यक्तोऽग्निनिम्बयोगोचर । परस्तस्मादित्युक्त, कस्मात्पुन परः पूर्वोक्ताद्भूत-
 ग्रामबीजभूताद्विद्यालक्षणादव्यक्तात् । अन्यो विलक्षणः भाव इत्यभिप्रायः सनातन-
 क्षिरतन । य स भाव सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अन्यत्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमा गतिम् ।

यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्वाम परमं मम ॥ २१ ॥

अन्यत्त इति । योऽसावन्यत्तोऽक्षर इत्युक्तमेवाक्षरसङ्कमव्यक्त भावमाहु परमा
 प्रकृष्टा गतिम् । यं पर भाव प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते ससाराय तद्वाम स्थान परम
 प्रकृष्ट मम विष्णो परम पदमित्यर्थ ॥ २१ ॥

तद्व्यधेदपाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुष पुरि शयनात्पूर्णत्वाद्वा स परः पार्थ परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषात्
 पर किञ्चित्स भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्यत्वात्मविषयया । यश्च पुरुष-
 स्थानास्थानि मध्यस्थानि कार्यभूतानि भूतानि । कार्यं हि कारणस्यान्तर्बर्ति
 भवति । येन पुरुषेण सर्वमिदं जगत्तत्त्वं व्याप्तमाकाशेमेव पटादि ॥ २२ ॥

प्रकृतानां योगिना प्रणवावेशितब्रह्मबुद्धिना कालान्तरमुक्तिभावा ब्रह्मपानिपत्य
 उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र बाल इत्यादि विवक्षितार्थमवर्णनार्थमुच्यते । आवृत्ति-
 मार्गोपन्यास इतरमार्गस्तुत्यर्थ—

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्ति चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन सवन्ध । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुन
जन्माऽवृत्तिं तद्विपर्यया चैव । योगिन इति योगिन* कर्मिणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु
गुणत 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III. 3) इति विशेषणयोगिनः । यत्र काले प्रयाता
मृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति त कालं वक्ष्यामि
भरतर्षभ ॥ २३ ॥

त कालमाह—

अग्निज्योतिरहः शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

अग्नि कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवनैव कालाभिमानिनी ।
अथवाग्निज्योतिषी यथाभूते एव देवते । भूयसा तु निर्देशो यत्र काले त कालमित्याह-
रणवत् । तथाह देवताहरभिमानिनी शुक्ल शुक्लपक्षदेवता पण्मासा उत्तरायण तत्रापि
देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽस्यत्रात्र ग्याव* ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म
ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जना । ब्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सद्योमुक्तिभाजां
सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागत्यर्था ऋचिदस्ति “ न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ”
इति श्रुतेः (Br Upa IV. 4 6) । ब्रह्मसलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया
ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्ण पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

धूम इति । धूमो रात्रिर्धूमाभिमानिनी रात्र्यभिमानि च देवता । तथा
कृष्ण कृष्णपक्षदेवता । पण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववदेवतैव । तत्र चान्द्रमसि
भव चान्द्रमसं ज्योतिः कलमिष्टादिवाति योगी कर्मा प्राप्य भुक्त्वा तत्क्षयादिह
निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्यथावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

शुद्धेति । शुक्लकृष्णे शुद्धा* च कृष्णा च शुद्धकृष्णे । ज्ञानप्रकाशवत्त्वाच्चुद्धा
तदभावात्कृष्णा । एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्यापेक्षिताना ज्ञानवर्माणोर्न जगतः
मर्वस्यैवेते गती समवन् । शाश्वते नित्ये ससारस्य नित्यत्वान्मने अभिप्रेते । तत्रैकया
शुद्धया यात्यनावृत्तिमन्यथेतरयावर्तते पुनर्भूय* ॥ २६ ॥

नैते सृती पार्थ ज्ञानन्योगो मुह्यति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्ते भवार्जुन ॥ २७ ॥

नैत इति । नैते यथोक्ते सृती पार्थ ज्ञानन्ममारापकाग्या मोक्षाय चेति योगी न मुह्यति कश्चन कश्चिदपि । तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो भवार्जुन ॥ २७ ॥

शृणु तस्य योगस्य महत्त्वम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव

दानेषु क्षत्र्यवकलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगो परं स्थानमुपैति पाथात् ॥ २८ ॥

इति श्रीमद्भारते दत्तसाम्बक्यां संहितायां शैवासक्त्यां भीष्मपर्वणि

श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु भगवद्गीतायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सारक्यसप्तमोऽध्यायः

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्प्रदायिषु यज्ञेषु च साहचर्येनानुष्ठानेषु तपसु च दानेषु शिल्पेषु च सम्प्रदायेषु यज्ञेषु पुण्यकलं पुण्यस्य कलं पुण्यकलं प्रदिष्टं ज्ञात्वेनात्येत्यतीत्य गच्छति तत्सर्वं कलमात्रमिदं विदित्वा सप्तमशक्तिर्विशदारेणोक्तमर्थं सम्यक्ब्रूयात्तुष्टाय दीप्तिं परं प्रष्टुमैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आद्यपादौ भवं कतरणं ब्रह्मेत्यर्थः ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिमाणकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिवश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये सारणादीयो*

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

* POA says that this Adhyāya is in Śa. bhāṣya called महापुरुषयोग*, भगवत्परमहंसयोग*, and अभ्यासयोग: also.

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाडीदशरेण धारणायोगः सगुण उक्तः । तस्य च फलमग्न्यभिरादि-
क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिरक्षणमेवानावृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तन्नामेनैव प्रकारेण
मोक्षमाप्तिरुक्तमभिगम्यते नान्यथेति तदाशङ्काभ्याविवर्तयिष्या—

श्रीभगवानुवाच—

इदं ॥ ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यश्चात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वोक्तध्यायेषु तद्वज्रदौ समिधीकृत्येदमित्याह ।
मुशब्दो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञान साक्षान्मोक्षप्राप्तिमाधनं ' वासुदेवः
सर्वमिति ' (VII. 19), " आत्मैवेद सर्वम् " (Chā. Upa. VII. 25. 2),
" एकमेवाद्वितीयम् " (Chā. Upa. VI. 2. 1) इत्यादिभूतिस्मृत्यः ।
नान्यत् । " अथ येऽन्वयातो विदुरन्वराज्ञानसे क्षयलोका भवन्ति " (Chā.
Upa. VII. 25. 2) इत्यादिभूतिस्मृत्यः । ते तुभ्य गुह्यतमं योऽप्यतमं प्रवक्ष्यामि
नययिष्याम्यनसूयवेऽद्यारहिताय । किं तत्, ज्ञानं, विविशिष्टं विज्ञानसहितमनुभव
युक्तम् । यश्चात्वा प्राप्य मोक्षयसेऽशुभात्ससारबन्धनात् ॥ १ ॥

तच्च—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्मं सुसुखं कर्तुमग्न्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्यानां राजा दीप्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते जीवमतिशयेन
ब्रह्मविद्या सर्वविधानाम् । तथा राजगुह्यं गुह्यानां राजा । पवित्रं पावनमिद-
मुत्तमं सर्वेषां पावनानां शुद्धिकारणमिदं ब्रह्मज्ञानमुत्कृष्टतमम् । अनेकजन्मसहस्र-
साचित्तमपि धर्माधर्मादि समूलं नश्ये क्षणमात्रादेवमस्मीकरोतीत्यतः किं तस्य
पावनत्वं वक्तव्यम् । किंच प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखादेरिच्छावगमो यस्य
तत्प्रत्यक्षावगमम् । अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्वं दृष्टं न तयात्मज्ञानं धर्मवि-
रोधि किंतु धर्मं धर्मादन्वयेत् । एकमपि स्वादृष्टं तत्प्राप्तमित्यत आह सुसुखं कर्तुं
यथा रत्नविवेकाविज्ञानम् । तत्रात्पायासानां कर्मणा सुखमपायानामत्यफलत्वं दुष्कराणां
च महाफलत्वं दृष्टमिहाह तु सुखमपायत्वात्कृत्स्नयादन्वेतीति प्राप्तमग्न आहव्यय
नास्य फलनः नर्मेवदन्वयोऽस्तीत्यवगतः अदेयमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

ये पुन —

अश्रद्धायाः पुरया धर्मस्यास्य परंतप ।

अप्राप्य मा निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्धाया अद्याविरहिता आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वरूपे तद्वत्ते च नास्तिका-
पापवारिणोऽसुराणां गुणनिषद देहमात्रात्मदशंतमेव प्रातिपन्ना अस्तृष पुरया परतपा-
मास्य मा परमेश्वर मत्प्राप्तो नैषान्नद्वेति मत्प्राप्तिमार्गमाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्येवैव
निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क मृत्युसंसारवर्त्मनि मृत्युयुक्तः ससारो मृत्युसंसारकृत-
वर्त्म नरकविषयादिप्राप्तिमार्गस्तरिमखेव वर्तन्त इत्यर्थः ॥ ३ ॥

स्तुतांशुं नमस्विमुखां हलाह—

मया ततमिदं सर्वं जगद्व्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाह वेद्यवस्थितः ॥ ४ ॥

४१

मया मम य परो भावस्तेन तत्त्वं ज्ञात सर्वमिदं जगद्व्यक्तमूर्तिना न व्यक्ता-
मूर्तिः स्वरूपं यद्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मया व्यक्तमूर्तिना करुणापीवरत्न-
रूपणैवार्थः । तरिममव्यक्तमूर्तिं विवर्तानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि तत्त्वपदंत्तानि ।
नहि निरात्मक किञ्चिद्भूतं व्यवहारावाक्यकल्पतेऽसौ मत्स्थानि मया ममान-
प्रापेन स्थिताम्यतो मयि स्थितानिभ्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवात्मैवत-
स्तेषु स्थित इति मूढबुद्धीनामवभासतेऽसौ ब्रवीमि न चाहं तेषु भूतव्यव-
स्थितो मूर्तपदसंज्ञाभावेनाकाशस्याप्यन्तरतमोऽहम् । न ह्यसंसर्गं वस्तु
व्यधिदाधेयभावेनावस्थितं भवति ॥ ४ ॥

अन एवाततागित्वात्मनः—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृद् च भूतस्थो ममात्मा भूतमावहः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादावि पश्य मे योगं भुक्तिं वरुण मे गौधरमाश्वर-
येमैश्वरं योगमात्मनो यायात्म्यमित्यर्थः । तथा च भुक्तिरसर्गित्वादसंज्ञा दर्शयति
" अमत्रो नहि सज्जते " (Br Upa III. 9 26) इति । इदं चाश्वर्यमप्यवश्यं
भूतभृदसंज्ञोऽपि सम्भूतानि विभर्ति न च भूतस्थो ययोक्तेन व्याप्येन
दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वागुपपत्तेः । यद्य पुनरुच्यतेऽसौ यमाप्तेति, विमज्ज्य
देहादिसंपातं तस्मिन्प्रह्वारमभ्यारोप्य लोकाद्विदमनुसरन्त्यपदिशति
ममाप्येति, न पुनरात्मन आत्मान्व इति लोचनद्वयानन् । तथा भूतभावनो
भूतानि भावयस्तुतादयानि कर्षयतीति वा भूतमावहः ॥ ५ ॥

ययोक्तेन शोचद्वेनोक्तमर्थं दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

यथाकाशस्थितो नित्यं वायु सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आकाशे स्थितो नित्यं सदा वायु सर्वत्र गच्छन्नाति सर्वत्रगो महान्परिमाणस्तथाकाशवत्सर्वगते मध्यमशेषणैव स्थितानांलैवमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एव वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेये प्रकृतिं त्रिगुणात्मिकामपरा निकृष्टा यान्ति मामिका मदीया कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूतस्तानि भूताद्युत्पत्तिकाले कल्पादौ विसृजाम्युत्पादयाम्यहं पूर्ववत् ॥ ७ ॥

ध्वमनिपालक्षणम्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुन ।

भूतग्राममिमं कृत्स्नमवष्टा प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृतिं स्वी स्वीयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुनः पुन प्रकृतितो जान भूतग्राम भूतसमुदायमिमं वर्तमानं कृत्स्नं समग्रमवष्टमस्वतन्त्रमविद्यादिदोषै पर-वशीकृत्य प्रकृतेर्वशात्त्वमाववशात् ॥ ८ ॥

तर्हि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतग्राममिमं विषम विदधन्स्त्रिभिर्मिष्टाभ्या धर्माधर्मिभ्या सवन्ध स्यादितिदमाह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धमजय ।

उदासीनवदासीनमसक्त तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीदृश तानि भूतग्रामस्य विषमविमर्गेणामिष्टानि कर्माणि निषण्णन्ति धनजय । तत्र कर्मग्रामसंनिहिते कारणमाह—उदासीनवदासीन यथोदासीन उपेक्षक कश्चित्तदासीनमात्मनोऽविशिष्ट्यत्वादसक्त फलासङ्गरहितमभिमानवर्जितमहं करो-मीति तेषु कर्मसु । अतोऽन्यस्यापि कर्तृत्वाभिमानाभावः फलासङ्गाभावश्चाप्यवन्धकारण-मन्यथा कर्मभिर्विषम्ये मूढ कोशवाज्जदित्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

तत्र भूतग्राममिमं विसृजाम्युदासीनवदामीनामिति च विरुद्धमुच्यते इति तत्पारि-क्षारवन्माह—

मयाप्यश्रेण प्रकृतिः सृपते सचराचरम् ।

देवुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

महामानस्तु मा पार्थ दैवी प्रवृत्तिमाश्रिता ।

भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वधुदचित्ता मामीश्वर पार्थ दैवी देवाना प्रकृतिं समदमदवाग्रहा-
दिलक्ष्णामाश्रिता सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्याचित्ता ज्ञात्वा भूतादि
भूताना वियदादाना प्राणिना चादि वारणमव्ययम् ॥ १३ ॥

कथम्—

सतत कीर्तयन्तो मा यतन्तश्च दृढप्रता ।

नमस्यन्तश्च मा भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सतत सर्वदा भगवन्तं ब्रह्मस्वरूप मा कार्त्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसहारशमदम-
दवाहिसादिलक्ष्णैर्धर्मे प्रयतन्तश्च दृढप्रता दृढ स्थिरमचात्रक्ष्य त्रत देवा ते दृढप्रता
नमस्यन्तश्च मा हृदयेश्वमात्मान भक्त्या नित्ययुक्ता सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रवारेणापासत इत्युच्यते—

ज्ञानयत्नेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयत्नेन ज्ञानमेव भगवद्विषय यत्तेन ज्ञानयत्नेन यजन्त पूजयन्तो मामीश्वर
चाप्यन्येऽग्यामुपासना परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैवमेव पर ब्रह्मेति परमार्थ-
दर्शनेन यजन्ता उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनादित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्विष्णु
रादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थित स एव भगवात्सर्वतोमुखो
विश्वतोमुखो विश्वरूप इति ॥ विश्वरूप सर्वतोमुख बहुधा बहुप्रवारेणापासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभि प्रकारेणापासते नच त्वानेवोपासत इत्यत आह—

अहं ऋतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥

अहं ऋतु श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाह यज्ञ इत्यर्त्त । किंच स्वधाहमह
पितृभ्यो यदीयते । अहमौषध सर्वप्राणिभिर्व्यदक्षने तदौषधशब्दवाच्यम् । अथवा
स्वभेति सर्वप्राणिनाभारणमन्नमौषधमिति व्याच्युपशमार्थ भेषजम् । मन्त्रोऽहं येन
पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दीयते । अहमेवाज्य हविश्च । अहमग्निर्यन्मिन्द्रयते
सोऽग्निरहमेवाह हुत हवनकर्म च ॥ १६ ॥

किंच—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामह ।

यद्ये पवित्रमोक्षार प्रवृत्ताम यज्ञरेव च ॥ १७ ॥

पिता जनपिताहमस्य जगती माता जनपित्रो धाना कर्मफलस्य प्राणिभ्यो
विधाता पिनामहः पितु पिता वेव वेदितव्यं पवित्रं पावनमोक्षारक्ष कल्याण
यजुरेव च ॥ १७ ॥

किंच—

यतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः धरणं सुदृक् ।

प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं जीवमभ्ययम् ॥ १८ ॥

यतिः कर्मफलं, भर्ता पोषा, प्रभुः स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृताकृतस्य, निवासो
यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, धरणकर्तानां मत्प्रपन्नानामाश्रयः, सुहृत्प्रयुक्तानामेक्षः
सन्तुष्टकारी, प्रभव उत्पत्तिर्जगत्, प्रलय, प्रलयैव यस्मिन्नि । तथा स्थानं
तिष्ठत्यस्मिन्निति । निधानं निक्षेपः काष्ठान्तरोपकोर्कं प्राणिनां, जीवं प्ररोहकारणं
प्ररोहपणिनाम् । अभ्ययं वायुससारमवितरादभ्ययम् । न क्षीयं विनिप्ररोहोति ।
नित्यं च प्ररोहदन्तेनाह्वयसन्तिर्न भ्येनानि गच्छन्ते ॥ १८ ॥

किंच—

तपाम्यहमहं ययं निगृह्णाम्युत्तजामि च ।

अमृतं ययं स्याद्युक्तं सदसपाहमर्जुन ॥ १९ ॥

तपाम्यहमादित्यो भूत्वा कैश्चिदस्मिभिरव्यक्तैरहं ययं कैश्चिदस्मिभिरव्यक्तैरुत्तजाम्युत्तजाम्य
पुनर्निगृह्णामि कैश्चिदस्मिभिरव्यक्तैः पुनरुत्तजामि मायुषि । अमृतं ययं देवानां
मृत्युश्च मर्त्यानाम् । तपस्य यस्तपन्भित्तया विषमानं तद्विपरीतमस्यैवाहमर्जुन । न
पुनरत्यन्तमेवासङ्गवान्स्वयं कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोक्तैरनुदत्तिप्रकारैरेकैकशब्दवादिभिश्चानेवंभूमौ पूजयन्त उपमाने हानविदग्धे
मथानिहानं मयि प्राप्नुवन्ति । ये पुनरज्ञाः कामक्षमाः—

प्रेक्षित्वा मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञीरिष्या स्वर्गंति प्रार्थयन्ते ।

ते पुष्पमास्ताम्य सुरेन्द्रलोक—

गमन्ति दिव्यान्दिरि देवभोगान् ॥ २० ॥

वैदिषा ऋषयस्तान्निविरो मा नस्मादिदेवरूपिण सोमपाः सोमं विरग्नीनि
सोमपास्तेनैव सोमपातेन पूतपापाः शुद्धकिल्बिषा यज्ञैरग्निशोमादिभिरिष्ट्वा पूजयित्वा
स्वर्गंति स्वर्गममन स्वर्गंतिष्ठा प्रार्थयन्ते । ते च पुष्पं पुष्पवन्द्यमायाय मंप्राप्य
सुरेन्द्रलोकं शतक्रतुः स्वानमश्नन्ति भुज्जने दिव्यान्दिरि भवानपाह्मन्देवभोगान्
देवानां भोगास्तान् ॥ २० ॥

ते सं भुक्त्वा स्वर्गलोक विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक विजान्ति ।

एवै त्रयोधर्ममनुप्रपन्ना

गतागत कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते त भुक्त्वा स्वर्गलोक विशालं विस्तारं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक
मिम विशन्त्याविशन्ति । एव हि यथोक्तं प्रकारेण त्रयोधर्म केवल वैदिक धर्मानु
प्रपन्ना गतागत यन् व्यागत च गतागत भगवान्गमन कामकामा कामान्कामयन्त
इति कामकामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्य कचित्तभन्त इत्यर्थे ॥ २१ ॥

ये पुनर्निष्कामा सन्त्यदक्षिण—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अपृथग्भूता पर देव नारायणमात्मत्वेन यता सन्तश्चिन्तयन्तो मां ये
जना सन्त्यासिनः पर्युपासते तेषां परमावर्द्धिनां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां
योगक्षेम योगोऽप्राप्तय प्राप्तय क्षेमस्तद्रक्षण तदुभय वहामि प्रापयाम्यहम् । ज्ञानी
स्वात्मैव मे मत स च मम मित्रो (VII 18, 17) यस्मात्तस्मात्ते ममात्मभूता मित्राश्चेति ।
मन्वन्वेषामपि भक्तानां योगक्षेम वहत्येव भगवान् । सत्यं वहत्येव । किं त्वय
विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वात्मार्षं स्वयमपि योगक्षेममीहन्तेऽनन्यदक्षिणस्तु नारामार्षं
योगक्षेममीहन्ते । न हि ते जीविते मरणे बाल्यनो गृद्धिं कुर्वन्ति केवलमेव
भगवच्छरणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेमं वहताति ॥ २२ ॥

नन्वस्या अपि देवतारत्नमेव चैतद्गच्छाश्च त्वामेव यजन्ते । सत्यमेवम्—

येऽप्यन्यदेयताभक्ता यजन्ते ध्रुवयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यास्तु देवतास्तु भक्ता अन्यदेवताभक्ता सन्तो यजन्ते पूज
यन्ते ध्रुवयान्विताः यजन्त्यविधिपूर्वकम् अनुगतास्तेऽपि भागव कौन्तेय यजन्त्यविधि-
पूर्वकमाविधिज्ञानं तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थे ॥ २३ ॥

यस्मात्तेऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वयाशानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च यजन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वयाशानां शीतानां रमातीनां च सर्वेषां यशानां देवतात्मत्वेन भोक्ता
प्रभुरेव च । मत्स्वामिको हि यशोऽधियशोऽहमेवानेति (VIII 4) इत्यम् । तथा

न तु भागभिजानन्ति तस्मै वयावत् । आश्वाविधिपूर्वकमिच्छन् वागपलमवदन्ति
प्रच्यवन्ते ते ॥ २४ ॥

वेऽप्यन्वेयतामक्तिमत्तेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेषामपि वागपलमवदन्ति । यथा—

यान्ति देववता वेधान्पितृन्वान्ति सित्प्रता ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मत्ताजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति गच्छन्ति देववता देवेषु यत् नियमो भक्तिश्च वेधा ते देववता देवान्
यान्ति । पितृनस्मिन्वाचार्दयन्ति सित्प्रता आद्यादिक्रियावरा सित्प्रता । भूतानि
विनायकमातृतापघतुर्भगिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या भूताना पूजका । यान्ति
मत्ताजिनो मद्यजनघोषा वैष्णवा मामेव । समानेऽवस्थासे मामेव न भजन्तेऽहानाद् ।
तेन तेऽव्यक्तभाजो भवन्तीत्यर्थः ॥ २५ ॥

न देवत भक्तानामनाहुस्त्विहमजन्तकल सुखाराधनश्चाह । कथम्—

यत्र पुष्पं कर्कं तोवं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमभामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

यत्र पुष्पं कल तोयमुदकं यो मे मद्य भक्त्या प्रयच्छति तदहं यथादि
भक्त्योपहृत भक्तिपूर्वकं प्रापित भक्त्युपहृतमभामि गृह्णामि प्रयतात्मनः शुद्ध-
हृदे ॥ २६ ॥

यत् श्रवणं—

यत्करोषि यदभासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्पश्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोषि यत्तु प्रसन्नं यदभासि यच्च जुहोषि इवन विवर्तयसि श्रौत स्मार्त
वा, यददासि भयच्छमि ब्राह्मणादिभ्यो दितृवाप्राप्त्यादि, यत्पश्यसि तपश्चरसि
कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणं मत्समर्पणम् ॥ २७ ॥

यत् कुर्वन्तस्मै यदभवति तच्छृणु—

शुभाशुभफलैरेव मोक्षयेत कर्मबन्धनम् ।

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यति ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेव शुभाशुभे ज्ञानिष्ठफले वेधा तानि शुभाशुभफलानि कर्माणि
ते शुभाशुभफले कर्मबन्धने कर्माण्येव बन्धनानि ते कर्मबन्धनैरेव मत्समर्पणं कुर्वन्
मोक्षयेत । सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चासीत् मत्समर्पणतया, कर्म-
त्वाद्योगश्चासीदिति तेन संन्यासयोगेन युक्त आत्मान्तकरणं यस्य तव स त्व
संन्यासयोगयुक्तत्वात् सन्निमुक्तं कर्मबन्धनैर्विजेत पविने चास्मिन्चरीरे मामुपैष्यत्या-
गमिष्यति ॥ २८ ॥

रागद्वेषवास्तद्धि भगवान्यनो भक्ताननुगृह्णाति नेतरानिनि । तत्र—

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

समस्तुल्योऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियोऽपि वदहं दूरस्थानां यथाग्निः
घ्नीं जापनयति समापमुपसर्पतामपनयति तथाहं भक्ताननुगृह्णामि नेतरान् । ये
भजन्ति तु मामाश्रयं भक्त्या मयि ते स्वभावत एव न मम रागनिमित्तं मयि वर्तन्ते ।
तेषु चाप्यहं स्वभावत एव वर्ते नेतरेषु नैगानता तेषु द्वेषो मम ॥ २९ ॥

शृणु गङ्गाकेमहात्मन्—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥

अपि चेद्यपि सुष्ठु दुराचारः सुदुराचारोऽतीव कुसिताचारोऽपि भजते माम-
नन्यभाजनन्यभक्तिः सन्धापुरेव सन्ध्याय एव स मन्तव्यो ज्ञातव्यः सन्ध्यायभावनस्यव-
सितो हि परमात्माधुनिकव्यवः सः ॥ ३० ॥

उत्सव्य च द्वाधा दुराचारतामन्त-सन्ध्यायवसायसामर्थ्यात्—

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा ह्यश्चछान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

क्षिप्रं क्षीघ्रं भवति धर्मात्मा धर्माधिक्येन । अश्रित्य छान्तिं चोपशमं निगच्छति
प्राप्नोति । शृणु परमार्थं कौन्तेय प्रतिजानीहि निश्चितां प्रतिज्ञां कुर्व न मे मम
भक्तो मयि समर्पितान्तरात्मा मद्भक्तो न प्रणश्यतीति ॥ ३१ ॥

किंच—

मां हि पार्थ ध्वपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयेज्यः ।

क्षियो वैश्वस्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

मा हीति । मा हि परमात्मा ध्वपाश्रित्य मामाभयवेन गृहीत्वा येऽपि
सुभवेषु पापयोनयः पापा योनियेषां ते पापयोनयः पापजन्मानः । के त इत्याह
क्षियो वैश्वस्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति गच्छन्ति परां गतिं प्रवृत्तिं गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्माक्षणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुखं शोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

किं पुनरिति । किं पुनर्माक्षणाः पुण्याः पुण्ययोनयो भक्ता राजर्षयस्तथा राजा-
नश्च त ऋषयश्चेति राजर्षयः । यत एवमतोऽनित्यं क्षणभङ्गुरमसुखं च सुखवर्जितमिमं
शोकं मनुष्यलोकं प्राप्य पुरुषार्थसाधनं दुर्लभं मनुष्यत्वं जन्म भवत्येव तेवत्स
मान् ॥ ३३ ॥

कथम्—

मन्मना भव मद्रक्तो मध्यांशो मां नमस्कृत ।

मामेवैष्वासि युक्त्यैवमागमनं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्रं सहिताया नैवासक्त्या श्रीपुष्पवर्णि

श्रीभगवद्गीतापुनरुक्तं ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्यं

योगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

यदि मनो यस्य स त्व मन्मना भव । तथा मद्रक्तो भव । मध्यांशो मधजन
शीलो भव । मामेव च नमस्कृत मामेवेश्वरमेवैश्वर्यामिष्वानि दुपत्वा समाधाय
चित्तम् । एवमात्मनमहं हि सर्वथा भूतानामात्मा परा च गतिः परमवत त मामेव
भूतमेवसीत्यतीतेन पदेन ह्यवगच्छ । मत्परायणं सन्नित्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिमाजकाचार्यगोविन्दसम्भवसूत्रव्यादाशेषश्रीनन्दं.

करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये राजविद्याराजगुह्ययोगो

नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवत्स्वरूपं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अभेदानीं येषु
येषु भवेषु चिन्त्यो भगवात्से ते भावा वक्तव्याः । तत्र च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि
दुर्विद्येयत्वादित्यतः—

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूय पुनर्हं महाबाहो शृणु मे मर्हाय परमं प्रकृतं निरातिशयवरणुनः
प्रकाशकं वचो वाच्यं, यत्परमं ते सुखं प्रीयमाणाय मद्वचनहृत्प्रीयसे स्वमनीषामृतमिव
विनस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमहं वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणा प्रभवं न महर्षयः ।

अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा ब्रह्मादयः । किं ते न विदुः, मम प्रभवः प्रभावं
प्रभुशक्त्यतिशयम्, अथवा प्रभवः प्रभवन्मुत्पत्तिम् । नापि महर्षयो भूत्वादयो
विदुः । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यन्तेऽहमादिः कारणं हि वत्सादेवानां महर्षीणां च
सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २ ॥

किंच—

यो मामजमनादि च वेत्ति लोकमदेश्वरम् ।

असंमूढः ॥ मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादि च वत्सादहमादिदेवानां महर्षीणां च न ममान्य आदिदेवनेऽ
तोऽहंजोऽनादिस्थानादित्यमजत्वे हेतुस्तु मामजमनादि च यो वेत्ति विज्ञानानि लोक-
मदेश्वरं लोकानां महान्तर्मीश्वरं सृतीयमज्ञानतरङ्गार्यवर्जितमसंमूढः ममोहवर्तिनः स
मर्त्येषु मनुष्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्मानिष्वामतिपूर्वेष्टे प्रमुच्यते प्रमोदयते ॥ ३ ॥

इतथाह महेश्वरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंगोदः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ १ ॥

बुद्धिरन्ता करणस्य सूक्ष्मावर्णविबोधनसामर्थ्यम् । तद्वन्तं बुद्धिमानिति हि वदन्ति ।
 ज्ञानमात्मादिपदार्थानामवबोधः । अमगोहः प्रस्तुतवेषु बोद्धव्येषु विवेकपूर्विका
 प्रवृत्तिः । क्षामकुष्ठस्य ताडितस्य वार्षिकान्वितता । सत्त्व वधामृष्टस्य वधामुत्तरस्य
 वारमानुभवस्य परबुद्धितत्त्वज्ञानस्य तथैवोच्चार्यमगा वाच्यस्य मुख्यवे । इमो बाह्येन्द्रियोप-
 शमः । इमोऽन्तरःकरणस्य उपशमः । सुखमाह्लादः । दुःखं सतापः । भव उन्नयोऽभा-
 वस्तद्विपर्ययः । भवं च भासोऽभयगेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा सप्ततां सुटिस्तपो दानं यशोऽयथा ।

भवन्ति माना भूतानां मत्त एव दृश्यविधाः ॥ ५ ॥

अद्विष्टेति । अद्विष्टार्थाया माणिनाम् । समता सयचित्ता । मुष्टिः सतोषः । परात्पुद्गलानामेव । तत्र शब्दिवसकमपुर्वकं छरीरपौडम् । दानं यथाशक्ति सविभागम् । यशो धर्मनिमित्ता ऋषीति । अयदासकर्मनिमित्ता कर्माणि । भवन्ति भावा यशोका दुःखदयो भूतानां प्राणिनां मत्त एवेभ्यस्तत्त्वविषया नानाविधाः स्वकर्मालुप्तये ॥५॥

海—

महर्षयः सह पूर्वे चरन्तारौ मन्त्रवस्त्रया ।

महाया मानसा जाता मेपां लोक इमाः प्रजा. ॥ ६ ॥

महर्षयः सप्त मुनयश्च पूर्वेऽनीतकालतपस्विनश्चत्वारो मनवस्तथा सावर्णा
 इति प्रसिद्धा । ते च मन्त्रावा मद्रवभाववा वैष्णवेन सामर्थ्येनोपेता मानसा
 मनसैकोत्पादिता मया जाता जडजगः केषां मनुना महर्षिणा च सुदिलोका इमाः
 एवावर्जजन्ताः प्रजाः ॥ ६ ॥

पुनो विभूतिं योगं च मम यो वेति तत्त्वतः ।

सौऽविकम्पेन वागेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

यनामिति । यदा यथोक्तं विभूतिं वित्ताद् योगं च युक्तिं ध्यात्वा यदनमयं
योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजं योग उच्यते । अम यदिच वो वेति तत्त-
त्तत्त्वेन यथावदित्येवम् । सोऽविद्वन्मनाग्रचित्तेन योगेन सत्त्वगुह्यं नरपैश्वर्येण
गुह्यते स्रब्ध्यते नात्र सद्भयो नास्मिन्नर्थे सङ्गोऽस्ति ॥ ७ ॥

कीदृशेनावेक्येन योगेन उच्यते इत्युच्यते—

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परं ब्रह्म वासुदेवाख्य सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्गन्त एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षणं विभक्तिवारूपं सर्वं जगत्प्रवर्तते इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
स्तेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

महिम्ना मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

महिम्ना मयि चित्तं येषां ते महिम्ना मद्गतप्राणा मां गता, प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसङ्गनकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योन्यं कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादियमैर्विशिष्टं
मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव ॥ ९ ॥
ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तसर्वबाधैषणानां भजतां सेवमानानां,
किमप्यित्यादिना धारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीतिः, खेदस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्बन्धदर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगोः बुद्धियोगस्त
बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्बन्धदर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मधिष्ठानादिप्रकोरमां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कलुषं वा स्वप्नादिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां स्वज्ञेयानां
ददासीत्याकाङ्क्षायासाह—

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम भेषः स्वादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकतो
जातं भित्त्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो
भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादोद्देहाभिपिच्छेन मद्भावनाभिनिवेशवातेरितेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कार-
वत्प्रज्ञानविना विरक्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्तिचित्रागदेषाकृत्तापिनाशनाशक-
त्वेन नित्यप्रवृत्तेकाङ्क्षव्यवानजनितासम्बन्धदर्शनमास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्तं ममहतो विभूतिं योगं च श्रुत्वा—

अर्जुन उवाच—

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरं शाश्वतं दिव्यमादिदेवगर्जं विभुम् ॥ १२ ॥

परं ब्रह्म परमात्मा परं धाम परं तेजः पवित्रं परमं प्रकृतं भवान् । पुरं शाश्वतं नित्यं दिव्यं दिवि यन्मादिदेव सर्वदेवानामादी भवं देवमथ विभुं विभवन-
शीकम् ॥ १२ ॥

श्रीकृष्ण—

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नादस्तथा ।

आसितो देवको व्यासः स्वयं वैव श्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहुः कथयन्ति त्वागृषयो वसिष्ठादयः सर्वे देवर्षिर्नादस्तासितो देवलोऽभ्येव-
मेवाह व्यासश्च, स्वयं वैव श्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतद्वत्तं मन्ये यन्मां भवसि केशव ।

न हि ते ममवन्मार्क्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्वत्तमुच्यमित्यस्या न तद्वत्तं सत्यमेव मन्ये यन्मां प्रति
वदसि मापसे हे केशव । न हि ते तव भगवन्मार्क्तिं प्रयत्नं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

पतत्सर्वं देवादीनामादिरतः—

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरयोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ जानासि त्वं निरतिशयज्ञानेश्वर्यवर्धकारिशक्तिमन्तमीश्वरं
पुरयोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीधितः,
हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वस्तुमर्हस्यश्रेष्ठेण दिव्या ज्ञातव्यमूतयः ।

वाभिर्विभूतिमिर्लोकांनिर्यात्स्वं व्याप्य विव्रसि ॥ १६ ॥

वस्तुमिति । वस्तु कृपायितुमर्हस्यश्रेष्ठेण दिव्या ज्ञातव्यमूतयः आत्मनो विभूतयो
मास्ता वस्तुमर्हसि । वाभिर्विभूतिभिरात्मनो ग्राह्यस्त्वित्तरैरिष्योर्लोकांस्त्वं व्याप्य
तिव्रसि ॥ १६ ॥

करं विद्यामर्हं योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्तयोऽसि यगलन्मया ॥ १७ ॥

वधमिति । वध विधां विजानीयामह हे योगिस्तां सदा परिवर्तयन् । तेषु
तेषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योग विभूतिं च जनार्दन ।

भूय कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योग योगैश्वर्यशक्तिविशेष विभूतिं च विस्तरं
ध्येयपदार्थानां हे जनार्दन, अदंतेगतिकर्मणा रूपम् । असुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां
जनानां, नरकादिगमयितृत्वाज्जनादयः । अभ्युदयनिर्भवसमुत्थार्थप्रयोजन सर्वजनै
र्वाञ्छ्यत इति वा । भूय पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि पारितोषो यस्मान्नास्ति मे
शृण्वतस्त्वमुत्पत्तिस्तुतवाक्यामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

हन्त त इति । हन्तेदानीं ते दिव्या दिवि भवा आत्मविभूतय आत्मनो मम
विभूतयो यास्ता वधयिष्यामीत्येतत्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां
तां प्रथमया प्राधान्यतः वधयिष्याम्यह कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वधंशतेनापि न शक्या
वक्तु यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतीनामित्यर्थः ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा शुद्धाकेश सर्वभूताशयास्थितः ।

अहमादिश्रमं मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रत्यगात्मा शुद्धाकेश शुद्धाका निद्रा तस्मै रंशो शुद्धाकेशो जितनिद्र
इत्यर्थः, * धनवेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाशयेऽन्तर्हन्ति स्थितोऽहमात्मा प्रत्यगात्मा
नित्य ध्येयः । तद्वशात्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहं चिन्तयितुं शक्यो यस्मादहमे
वादिभूतानां कारण तथा मध्यं च स्थितिरन्तः प्रलयश्च ॥ २० ॥

एव च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामह विष्णुर्ज्योतिषां रविरशुमान् ।

मरीचिर्मस्तामसि नक्षत्राणामह शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्याऽहं ज्योतिषां रविः प्रकाशयितृणामशुमा
ऋषिमतमरीचिर्नाम मरुता मरुदेवताभेदानामासि नक्षत्राणामह शशी चन्द्रमा ॥ २१ ॥

* It is noteworthy that Sankara is not satisfied with the traditional explanation (जितनिद्र)

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां मध्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां रुद्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चारिण्यं सकलविवेकात्मकं मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणशक्ता नित्याभिन्वक्ता बुद्धिभूतिभेदतया ॥ २२ ॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि विवेको यक्षरक्षसाम् ।

यसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । विवेकः कुनेरो यक्षरक्षसां यक्षणां रक्षसां च । यसूनामहानां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणां शिखरवतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेतानीनामहं स्कन्दः सरस्वतस्मि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोधसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्यं प्रधानं मां विद्धि जानीहि दे पार्थ बृहस्पतिम् । स होन्द्रत्येति मुख्यं स्यात्पुरोषः । सेतानीनां सेतारतनीनामहं स्कन्दो देवसेनापति । सरसां पानिं देवलातानि सरांसि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां शृगुरहं गिरामस्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपमञ्जोऽस्मि स्वावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां शृगुरहं गिरां वाचा पदलक्षणां नामेकमक्षरमोकारोऽस्मि । यज्ञानां जपमञ्जोऽस्मि, स्वावराणां स्थितिमर्ता हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां विब्रतः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदो देवः एव सन्तः कपिलः प्राज्ञः सन्तः दक्षित्वेनो देवर्षवस्तुषां नारदोऽस्मि । गन्धर्वाणां विब्रतः नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनैव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशयं प्राप्तानां कपिलो मुनोः ॥ २६ ॥

उच्येः ध्रुवसमश्चानां विद्धि रामभृतोद्भवम् ।

पेरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उच्येति । उच्येः श्रवणमन्त्रानामुच्येः श्रवा नामाश्वस्तः मां विद्धि जानीहि भृतोद्भवम्-भृतानिभित्तमभनोद्भवम् । पेरावतमिवावत्वा जपत्य गजेन्द्राणां इन्द्राधिराणां त मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां अनुभवाणां च नराधिपं राजानं मां विद्धि जानीहि ॥ २७ ॥

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूतानां बीजं प्ररोहकारणं तदहमर्जुन, प्रकरणोपसंहारार्थं विभूतिसंक्षेपमाह । न तदस्ति भूतं चराचरं चरमचरं वा मया विना यत्स्याद्भवेन्मयाऽपकृष्टं परित्यक्तं निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादतो मदात्मकं सर्वमित्यर्थः ॥ ३९ ॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।

एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां विस्तराणां परंतप । न होश्रस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामित्यत्रा शक्या वस्तु शक्तुं वा केनचित् । एष तूद्देशतः एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमस्तत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽशंसंभवम् ॥ ४१ ॥

यद्यदेति । यद्यहोके विभूतिमद्विभूतिषुक्तं सत्त्वं वस्तु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री-संक्षमीस्तथा सहितमुत्साहोपेन वा तत्तदेवावगच्छ त्वं जानीहि ममेश्वरस्य तेजोऽशंसंभवं तेजसोऽंश एकदेशः सभवो यस्य तत्तेजोऽशंसंभवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं शक्तेन तवार्जुन ।

विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां श्रीभूषणैर्बलि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु महाविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा बहुनैतेनैवमादिना किं शक्तेन तवार्जुन स्यात्सावशेषेण अशेषतस्तत्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेपनः स्तम्भनं दृढं कृत्स्नेदं कृत्स्नं जगदेकांशेनैकावयवेनैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेत्येवम् । तथा च मन्त्रवर्गः—

“पादोऽस्य विश्वा भूतानि” (Rg. X. 90. 3) इति स्थितोऽहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिमाजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशेषश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतो श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



एकादशोऽध्यायः ।

भगवतो विभूय उक्तास्तत्र च 'विष्ट्वाहमिदं कृत्स्नमेकादेन स्थितो जगत्' (X. 42) इति भगवताऽभिहितं श्रुत्वा यत्नगदात्मरूपमाधमैश्वरं तस्यास्त्वनर्पुमिच्छन्-

अर्जुन उवाच-

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।

दाययोगं वक्षस्तेन मोहोऽयं शिखो मम ॥ १ ॥

मदनुग्रहाय मगानुग्रहार्थं परमं निरतिशयं गुह्यं गोप्यगोपात्मसंज्ञितमात्मा
नात्मविशेषविषयं वचनयोक्तं यत्ना वाक्यं तेन ते वचना मोहोऽयं विगते
ममादिरेकमुद्धिरपगतत्वर्थं ॥ १ ॥

किंच-

भगवन्वयौ हि भूतानां भुतौ विस्तरशो मया ।

त्वयाः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाभ्यसम् ॥ २ ॥

भव उत्पत्तिरूपं प्रलयं तौ भगवन्वयौ हि भूतानां भुतौ विस्तरशो मया न
संक्षेपतत्त्वत्तरत्तकाशात्त्वमलपत्राक्ष कमलस्य पत्रं कमलपत्रं तददक्षिणी यस्य तस्य स
स्य कमलपत्राक्षो हे कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाभ्यसम् श्रुतमित्यनुवर्तते ॥ २ ॥

एवमेतद्यथात्य त्वमात्मानं परमेश्वर ।

द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमेश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

एवमिति । एवमेतद्व्याख्या यथा येन प्रकारेणाथ कथमिति त्वमात्मानं
परमेश्वरं तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव शरीरमध्यस्थं कलकलीर्बनेजोभिः सप्तमेश्वर
रूपं रूपं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर सतो मे त्वं दर्शयामासमभ्यसम् ॥ ४ ॥

मन्यसे इति । मन्यसे चिन्तयसि यदि मयानुनेन वच्छन्य द्रष्टुमिति प्रभो

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगास्तेषामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर यस्मादहमतीवार्थी
द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमन्वयम् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थः । तानि च नाना-
विधान्यनेकप्रकाराणि दिवि भवानि दिव्यान्वप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना-
विलक्षणा नीलपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽवयवसंस्थानविशेषा यथा रूपाणां तानि
नानावर्णाकृतानि च ॥ ५ ॥

पश्वादिस्वान्वसून्तद्भानभिनौ मस्तस्तथा ।

बहून्यष्टपूर्वाणि पश्वाध्वर्याणि भारत ॥ ६ ॥

पश्वादिस्वानिति । पश्वादिस्वान्नावद्य वसून्तद्यौ रुद्रनेकादशाभिनौ द्वौ । मस्तः
सप्त सप्तगणा ये तास्तथा बहून्य-वा-वप्यष्टपूर्वाणि मनुष्यलोके त्वया त्वत्तोऽन्येन वा
केनचित्पश्वाध्वर्याण्यवधुतानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छति ॥ ७ ॥

इहैकस्थमैकात्मिनस्त्वत् जगत्कृत्स्नं समस्तं पश्याद्येश्वरीं सचराचरं सह चरेणाचरेण
च वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यज्जगदपराजयादि द्रष्टुं कृते ' यद्वा जयेम
यदि वा नो जयेयुः ' (II. 6) इति यदबोधस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छति ॥ ७ ॥

किञ्च—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

द्रिष्य ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न ॥ मां विश्वरूपधरं शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकीयेन
चक्षुषा । येन तु शक्यसे द्रष्टुं द्रिष्येन तद्दिष्य ददामि ते तुभ्य चक्षुस्तेन पश्य मे
योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वरं योगं योगशक्तवतिशयमित्यर्थः ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

एवं गयोक्तप्रकारेणोक्तत्वा ततोऽनन्तरं रागन्धर्वराष्ट्रं महावीरोपेशरो मर्यादास्तौ
योमेश्वरश्च इतिरनारायणो दर्शनानाम् दक्षितवान्पार्थाय धृवास्तुताय परम रूप विश्व-
रूपमेश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकमङ्गलमनयनमनेकावमुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकाद्यतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकोक्ति । अनेकवन्नमनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च परिमन्त्र्यै तदनेक-
वक्त्रनयनम् । अनेकावमुतदर्शनमनेकान्वदमुतानि विधापकानि दर्शनानि परिम-
न्त्र्यै तदनेकावमुतदर्शनं तथानेकादिव्याभरणमनेकानि दिव्याभ्याभरणानि परिमन्त्र-
यै तदनेकादिभरणं तथा दिव्यानेकाद्यतायुधं दिव्यान्यनेकामुपतायुधानि परिमन्त्रयै-
व्यानेकाद्यतायुधं दक्षयामासेने पूजयन्त्यम् ॥ १० ॥

वैच—

दिव्यमाभ्याभरणं दिव्यान्यामुलेपनम् ।

सर्वाक्षर्यमयं देवमनन्तं विद्यतामुत्तमम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाभ्याभरणं दिव्यानि गारवानि पुष्पाभ्यम्बराणि वस्त्राणि च त्रिपञ्चे
येनेष्वेण त दिव्यमाभ्याभरणं दिव्यगन्धानुलेपनं दिव्यं वस्त्राणुलेपनं यस्य त दि-
व्यगन्धानुलेपनं सर्वाक्षर्यमयं सर्वाक्षर्यमाय देवमनन्तं आस्थान्तोऽस्तीःपनन्तस्त विश्व
वीरुल सर्वतोमुखं सर्वभूतमभूततात्त दर्शनाभागायुनो इदंशैवि वाभ्याभियुते ॥११॥

या पुनर्भगवतो विश्वरूपस्य भास्वरया उपमोच्यते—

दिवि सूर्यसदृशस्य भवेद्युगपदुत्पिणः ।

यदि भा सूरशी सा स्वाहासलस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे तृतीयवर्गो वा दिवि सूर्याभा सदृश सूर्यसदृश तस्य युगपदुत्पिण
स्य वा युगपदुत्पिणो वा सा यदि सदृशी स्यात्तस्य महात्मनो विश्वरूपस्यैव भासो
यदि वा न स्यात्ततोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

विच—

तमेवस्य जगत्कृच्छं प्रतिभक्तमनेवेषा ।

अथद्वेयदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

तत्र तस्मिन्विश्वरूप एतस्मिन्विश्वमेवस्य जगत्कृच्छं प्रतिभक्तमनेवेषा देवपितृ
मनुष्यादिनैरेतद्वद्वृष्टरान्देवदेवस्य इति शरीरे पाण्डवोऽर्जुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः ॥ दिव्यव्यतिष्ठो हृष्टसमा चक्रजयः ।

प्रणम्य मिरसा देवं कृताञ्जलिंरमापण ॥ १४ ॥

तत इति । ततस्त दृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो दृष्टानि रोमाणि यस्य
सोऽय दृष्टरोमा चाभवद्वनजस्य प्रणम्य प्रकर्षेण नमनं कृत्वा प्रहामूत सन्धिरसा
देव विश्वरूपधर कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं सपुटाकुलहस्त सप्रभाषतोक्तवान् ॥ १४ ॥
कथं यत्त्वया दक्षित विश्वरूप तदहं पदवामाति स्वानुभवमाविष्तुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तव देव देहे
सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान् ।

ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-

मृत्योश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान्भूतविशेषाणां
स्थानरजङ्गमानां नानासंस्थानविशेषाणां सघा भूतविशेषसंघास्तान् । किञ्च ब्रह्माण
चतुर्मुखमीशमीशितार प्रणानां कमलासनस्थ पृथिवीपद्ममध्ये मरुकाणिकासनस्थमित्य
र्थे । ऋषीश्च यमिष्ठादीन्, सर्वानुरगांश्च वायुकिप्रभृतान्दिव्यान्दिर्वि भवान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वा सर्वतोऽमन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तत्त्वादि

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेव बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स
त्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा त्वा सर्वत सर्वत्रानन्त-
रूपमनन्तार्तिं रूपपर्येत्यन तरूपस्तमन तरूप नान्तमन्तोऽवसानं न मध्य मध्य नाम
इत्यो धोत्योरन्तरं न पुनस्तत्त्वादि तव देवस्य नान्तं पश्यामि न, मध्य पश्यामि न
पुनरादि पश्यामि हे विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किञ्च—

विराटिन गादिन चक्रिण च

तेजोराशि सर्वतोद्दीप्तिमन्तम् ।

पश्यामि त्वां दुर्निरास्य समन्ता-

द्दीप्तानलार्कगुतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

विराटिन विराट नाम दिगोभूषणविशेषरूपस्यास्ति स विराट् त विराटिन
तथा गादिन गदा यस्य चक्रिण इति गदा त गादिन तथा चक्रिण चक्रमस्यास्तानि
चक्रा त चक्रिण च तेजोराशि तेन पुन सर्वतोद्दीप्तिमन्तं सर्वता दीप्तिर्यस्यास्ति स
सर्वतोद्दीप्तिर्मास्ति सर्वतोद्दीप्तिमन्तं पश्यामि त्वां दुर्निरास्य दुर्धनेन निरास्यो दुर्निरा

इयत्तां दुर्गिरीक्ष्यं समन्तात्समन्ततः सर्वत्र दीप्तानलार्कवृत्तिमनलशार्कंधानलार्कां दी-
प्तानलार्कां दीप्तानलार्कां तयोर्दीप्तानलार्कयोर्धुतिरिव धुतिस्तमेव यस्य तव स त्व
दीप्तानलार्कवृत्तिस्त त्वा दीप्तानलार्कवृत्तिम् । अग्रेय न प्रमेयमग्नेयमशक्य-
परिच्छेदमित्येषः ॥ १७ ॥

इत एव ते योगशक्तिर्ज्ञानादनुमिनोमि—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमख्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरतो मतो मे ॥ १८ ॥

त्वनक्षरं न क्षरतीति परमं मह्यं वेदितव्यं शाश्वत्स्य सुमुमुक्षुभितत्वमस्य विश्वस्य
समस्तस्य जगतः परं प्रवृत्तं निधानं निधीयतेऽस्मिन्निति निधानं परं आश्रय-
रूपम् । किंन त्वमख्ययो न तव ख्यो विपन्न इत्यख्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता इत्यद्भवं
शाश्वतो निरवो धर्मैतस्य गोप्ता शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनाश्रितेनस्य पुरतः परो
मतोऽस्मिन्नेव मे मम ॥ १८ ॥

किंच—

अनादिमध्वान्तमनन्तवीर्यमचन्तबाहु शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तदुताशवक्त्रं सवेजसा विधमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्वान्तमादिश्च मध्वं चान्तश्च न विद्यते यस्य सोऽयमनादिमध्वा-
न्तस्त्वं स्वाननादिमध्वान्तमनन्तवीर्यं न तव वीर्यस्यान्तोऽस्तीत्यनन्तवीर्यस्त त्वामन-
न्तवीर्यं तथा नन्तबाहुमनन्ता बाहवो यस्य तव ॥ त्वमनन्तबाहुस्त त्वामनन्तबाहु
शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यो नेत्रं यस्य तव स त्वं शशिसूर्यनेत्रस्त त्वा शशिसूर्यनेत्रं चन्द्रादित्य
मपन पश्यामि त्वा दीप्तदुताशवक्त्रं दीप्तश्रोत्रो दुताशश्च स वक्त्रं यस्य तव स
त्वं दीप्तदुताशवक्त्रस्त त्वा दीप्तदुताशवक्त्रं सवेजसा विधमिदं तपन्त
मापयन्तम् ॥ १९ ॥

पावापृथिव्योरिदमन्तरं हि ध्यातं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।

दृष्ट्वाद्भुतं रूपमिदं तयोमं लोकत्रयं प्रप्ययितं महात्मन् ॥ २० ॥

पावापृथिव्योरिदमन्तरं अन्तरिक्षं व्याप्तं त्वयैकेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा ध्याता
दृष्ट्वापेक्षयाद्भुतं विस्मापकं रूपमिदं तयोमं दूरं लोकानां त्रयं लोकत्रयं प्रप्ययि-
भीतं प्रचलितं वा वे महात्मन्सुखदस्वभाव ॥ २० ॥

अभाधुना पुरा यदा जवेग यदि ना नो जवेयुरित्युज्ज्वलस्य (II. 6) तस्य आनीत-
किंवाप पाण्डवजप्यैकान्तिकं दर्शयामावि पृथ्वीं मन्वांस पश्यन्नाद, किंच—

अमी हि त्वा सुरसद्या विज्ञान्ति केचिद्धीताः प्राज्ञतयो गृणन्ति ।

स्वस्त्योमुक्त्वा महर्षिसिदसंधाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥ २१ ॥

अमी हि मुच्यमाना योद्धारत्वा त्वां सुरसद्या वेऽत्र भूमापतत्तारकानर्वाणां

मत्वादित्देवस्य मनुष्यसंस्थानास्त्वा विशन्ति प्रविशन्तो दृश्यन्ते । तत्र केचिद्रीताः
प्राञ्जलय सन्तो गृणन्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ताः सन्तः । युद्धे प्रत्युप-
स्थित उत्पातादिनिमित्तान्युपलब्ध स्वस्त्यस्तु जगत इत्युक्त्वा महामिसिद्धसया महर्षीणां
सिद्धानां च सथा स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः सपूर्णाभिः ॥ २१ ॥

विधान्यम्—

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विधेऽग्निनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।

गन्धर्वपक्षासुरासिद्धसथा योक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या रुद्रादयो गणा विधेऽग्निनौ च देवौ मरुतश्च,
ऊष्मपाश्च सितरो यथर्वपक्षासुरासिद्धसथा गन्धर्वा हाहाहूश्चमृतयो यक्षा कुबेरममृतयो-
ऽसुरा विरोचनममृतयः सिद्धा कपिलादयस्तेषां सथा गन्धर्वपक्षासुरासिद्धसथास्तौ
बाह्यन्त पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्ताः सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

परमात्—

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।

बहुदरं बहुदंष्टाकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रमथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

रूपं महदतिप्रमाणं त तव बहुवक्त्रनेत्रं वदन्ति वक्त्राणि मुखानि नेत्राणि चक्षुषि
च यस्मिन् रूपे बहुवक्त्रनेत्रं ह महाबाहो बहुबाहूरुपादं बहुवो बाहव ऊरव पादाश्च
यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरुपादं विच बहुदरं बहुयुगलाणि यस्मिन्निति बहुदरं बहुदंष्ट्रा
करालं बहुभिर्दंष्ट्राभिः करालं विकृतं तद्वदुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा रूपमीदृशं लोका
लौकिका प्राणिनः प्रमथिताः प्रचलिता भवेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रैव कारणम्—

नमःस्पृश दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रमथितस्तन्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शर्मं च विष्णोः ॥ २४ ॥

नमः स्पृशं तुस्पृशमित्यर्थः, दासः प्रवर्तितमनेकवर्णमनेव वर्णा भयवरा माना-
सस्थाना यस्मिन्स्त्वैषि त त्वामनेकवर्णं व्यात्ताननं व्यात्तानि विचृष्टान्याननानि
मुखानि यस्मिन्स्त्वैषि त त्वां व्यात्तान दीप्तविशालनेत्रं दीप्ताग्निं प्रवर्तितानि
विशालानि विस्तार्याग्निं नेत्राणि यस्मिन्स्त्वैषि त त्वां दासविशालनेत्रं दृष्ट्वा हि त्वां
प्रमथितान्तरात्मा प्रमथितः प्रभातोऽन्तरात्मा मनो यस्य यस्य सोऽहं प्रमथितस्तन्
रात्मा सधृतिं धैर्यं न विन्दामि न रूपे शमं चापश्यम मास्तुष्टिं हे विष्णो ॥ २४ ॥

परमात्—

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शर्मं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

दंष्ट्राकरालानि दंष्ट्राभिः करालानि विकृतानि ते तव मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य
कालानलसंनिभानि प्रलयकाष्ठे लेकानां दाहकोऽग्निः कालानलस्तत्पानिभानि काल-
नलसदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्येवैवैशः पूर्वापरविवेकेन न जाने दिदमूढो जातोऽस्म्यतो न
लभे च नोपलभे च शर्म सुखमतः प्रसीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

येभ्यो मम पराजयाद्यद्वासीत्सा चापमता वनः—

भमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंघैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सह्यास्मदीवैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥

भमी च त्वा धृतराष्ट्रस्य पुत्रा दुर्वाधनप्रमृनयस्तरयाणां विशन्तोति व्यवहितेन
संस्थः । सर्वे सहैव सहिता अवनिपालसंघैर्वनि पृथ्वीं पालयन्तीत्यवनिपालास्तेषां
संघैः । किंच भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रः कर्णस्तथासौ सह्यास्मदीवैरपि धृष्टद्युम्नपुत्र-
मिवोपमुख्यैर्बोधानां मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलम्बा दक्षान्तरेषु संदृश्यन्ते घूर्णितैरक्षमाक्षैः ॥ २७ ॥

वक्त्राणि मुखानि ते तव त्वरमाणास्त्वरायुक्ताः सन्तो विशन्ति । किंविशिष्टानि
मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयंकराणि । किंच केचिन्मुखानि मविधानां
मध्ये विलम्बा दक्षान्तरेषु दन्तान्तरेषु भांसमिव भाक्षिनं सदृश्यन्ते उपलभ्यन्ते
घूर्णितैर्घूर्णितैरक्षमाक्षैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं मविशन्ति मुखानीत्यह—

यथा मद्भिर्नां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवार्भिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां सवन्तानां बहवोऽनेनेऽम्बूनां वेगाः अम्बुवेगास्त्वरविशेषाः समुद्र-
मेकामिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति मविशन्ति तथा तद्वत्तरामी भीष्मादयो नरलोकवीरा
मनुष्यलोकशूरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं मविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलन् पतङ्गा विशन्ति नाशाय समुद्रवेगाः ।

सद्यैव नाशाय विशन्ति लोकास्तथापि वक्त्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलन् पतङ्गाः पक्षिणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समुद्रवेगाः
समुद्र उद्भूतो वेगो गतिर्वेषां ते समुद्रवेगास्तथैव नाशाय विशन्ति लोकाः प्राणिन-
स्तथापि वक्त्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

स पुनः—

लेलिह्यते प्रसमानः समन्ताल्लोकान्समग्रान्यदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तयोऽग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥ ३० ॥

लेलिह्यते आस्वादयति प्रसमानोऽन्तः प्रवेक्ष्यन्तसमन्तात् समन्ततो लोवान्समग्रा-
समस्तान्वदनैर्बन्धैर्ज्वलद्भिर्दोष्यमानैस्तेजोभिरापूर्य सन्नाप्य जगत्समग्रं सद्भागेन
समस्तमित्येतत् । किंच भासो दीप्तयस्तयोऽग्राः कृताः प्रतपन्ति प्रतापं कुर्वन्ति हे
व्यापनशीलं विष्णो ॥ ३० ॥

यत एवमुग्रस्वभावोऽनः—

भाषयाहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्य न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आख्याहि कथं मे भव को भवानुग्ररूपः कृताकारः । नमोऽस्तु ते शुभ्य हे
देववर देवानां प्रधानं प्रसीद प्रसादं कुरु । विज्ञातुं विशेषेण ज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्य-
मादौ भवमाद्यम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीयां प्रवृत्तिं चेष्टाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्पृथ्वी लोकांसमाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

प्रतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मीति । कालोऽस्मि लोकाक्षयकृत्लोकानां क्षयं करोतीति लोकक्षयकृत्प्रवृत्तो
वृद्धिं गतो यत्तुं प्रवृत्तश्चाष्टु लोकां समाहर्तुं सहर्तुमिहास्मिन्काले प्रवृत्तः । अनेऽपि
विनाऽपि त्वा त्वा न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येऽवस्थिताऽऽशङ्का
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेष्वनीकमनीकं प्रति प्रत्यनीकेषु प्रतिपक्षगुणैर्वनीत्रेषु योधा
योद्धारः ॥ ३२ ॥

तस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जिह्वा शत्रून्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ।

मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अजेया देवैरप्यर्जुनेन जिता इति
यशो लभस्व केवलं पुण्यैर्हि तज्जाप्यते । जिह्वा शत्रून्धुर्वोधनप्रभृतीन्भुङ्क्ष्व राज्यं
समृद्धमसपरानमकष्टकम् । मयैवैते निहता निश्चयेन हता प्राणीर्विधोजिताः पूर्वमेव ।
निमित्तमात्रं भव त्वं हे सव्यसाचिन्सन्नेन वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात्सव्य-
सार्चास्त्युच्यतेऽर्जुनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योधवीरान् ।

मया हतंस्त्वं यदि मा ध्वयिष्य युध्यस्व जेतसि रणे सपरान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं चेति । द्रोणं च येषु येषु योपेयर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्व्यपदिशति भगवान्मया
हतमिति । तथा द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्रसिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यास्त्र-

सपत्र आत्मनश्च विशेषतो गुह्यंरिष्टो मीध्व स्वच्छन्दमृत्युर्दिम्बास्तपत्रश्च परशुरामेण
 द्रुमुद्धमगमत्र च पराजितः । तथा जयद्रथो यस्य पिता तपश्चरानि मम पुत्रस्य
 शिरो भूमौ निपातनिष्पति यस्तस्यापि क्षिरं पतिष्यतीति । कर्णोऽपि नासवरत्तया
 शक्त्या त्वमोपया सपत्र खर्वपुत्र कानीनो यतोऽनस्तथात्रैव निर्देश । मया
 हतास्व जहि निमित्तमात्रेण मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्यायुध्यस्व जेतासि
 दुर्वापनप्रभृतीन्रणे युद्ध सपत्नाञ्छनू ॥ ३४ ॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिर्वेपमानः किरीटी ।

नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्ण सगद्गद भीतभीत प्रणम्य ॥ ३५ ॥

एतच्छ्रुत्वेति । एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य पूर्वोक्त कृताञ्जलि सन्वेपमान कम्पमान
 किरीटी नमस्कृत्वा भूय पुनरेवाहोक्तवान्कृष्ण सगद्गद भवाविष्टस्य दुःखाभिधाता-
 त्वेदाविष्टस्य च हर्षोद्भवद्रुमुपुर्णनेत्रत्वे सति श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च वाचोऽपाटव
 मन्दशब्दात्वं शास गद्गदस्तेन सह वतत इति सगद्गद वचनमाहेति वचनक्रियाविष्टो
 पणमेतत्, भीतभीत पुन पुनर्भवाविष्टवेता सम्प्रणम्य प्रदक्षीभूत्वाहेति व्यवहि-
 तेन संबन्ध । अत्रावसरे संजयवचनं साभिप्रायम् । कथं द्रोणादिष्वर्जुनेन निक्षेप-
 जेषु चतुर्षु निराशयो दुर्वापनो निहत ध्रुवेति मत्वा धृतराष्ट्रो भयं प्रति निराश
 सन्तपि पतिष्यति तत् शान्तिरुभयेषां भविष्यतीति । तदपि नाश्रीपीदृष्टराष्ट्रो
 भवितव्यवशात् ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्पहृष्यत्यनुरज्यते च ।

रक्षसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसथा ॥ ३६ ॥

स्थान इति । स्थाने युक्तं कृतं, तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन युतेन
 हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षंमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थः । अपवा विषयविश-
 पण स्थान इति, युक्तो हर्षादिविषयो मगवान् । यत् ईश्वर सर्वान्मा सर्वभूतसुद्ध-
 ऋमेति । तथाऽनुरज्यतेऽनुरागं चापैति तच्च विषय इति व्याख्येयम् । किंच रक्षानि
 भीतानि भवाविष्टानि दिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषयः । सर्वे नमस्यन्ति
 नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसथा सिद्धानां समुदाया कपिलादीनां तथा स्थाने ॥ ३६ ॥

मगवानो हर्षादिविषयत्वे हेतु दर्शयन्ति—

कस्माच्च ते न नमोऽन्महात्मनरयिसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।

अमन्ता देवेश जगन्निवास स्वमक्षर सदसत्तत्पर यत् ॥ ३७ ॥

कस्माच्च हेतोरने तुभ्यं न नमस्कृत्य नमस्कृत्युर्दे महात्मनारीयमे गुरतराय यनो
मक्षणो हिरण्यगर्भस्याप्यादिकर्ता कारणमतस्तस्मादादिवर्धे कथमेते न नमस्कृत्युरतो
हर्षादीना नमस्कारस्य च स्थान स्वमहो विषय इत्यर्थः । हेऽनन्त देवेश जगन्निवाम
स्वमभूतं तत्परं यद्देवान्तेषु श्रूयते किं तत्सदसदिति । सदिष्यमानममच यत्र नास्तीति बुद्धिरे
उपधानभूते सदसती यस्याभूतस्य यद्द्वारेण सदम्भर्तायुपचर्यते । परमार्थनस्तु सदसतो
परं तत्पदक्षरं वेदविदो वदन्ति तत्स्वमेव नान्यदित्यभिप्रायः ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौति—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

वेत्तामि वेद्यं च परं च धाम त्वया तत्तं विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

त्वमादिदेवो जगत्तः स्वदृष्ट्वात्, पुरुषः पुरि शयनात्, पुराणश्चिरंतनस्त्वमेवायं
विश्वस्य परं प्रकृष्टं निधानं निर्धीयतेऽरिमज्जगत्सर्वं महाप्रलयदावेति । किंच वेत्ताऽसि
वेदितासि सर्वस्यैव वेद्यजातस्य । यच्च वेद्यं वेदनाहं तच्चास्मि । परं च धाम परमं परं
वैष्णवम् । त्वया तत्तं व्याप्तं विश्वं समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तत्र रूपाणाम् ॥ ३८ ॥

किंच—

वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशाङ्कः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्त्वं यमश्चाग्निर्वरुणोऽपि पतिः शशाङ्कश्चन्द्रमाः प्रजापतिस्त्वं रुद्रयपादिः
प्रपितामहश्च पितामहस्यापि पिता प्रपितामहः । मक्षणोऽपि पितेत्यर्थः । नमो नमस्ते
तुभ्यमस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । बहुशो नमस्कारकियाभ्यासा-
वृत्तिगगनं कृत्वस्तुनोक्त्यने । पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । अद्वाभक्त्यनिशयादपरितोषमत्तमो
दर्शयति ॥ ३९ ॥

तथा—

नमः पुरस्तादथ नृष्टतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्वं ।

अनन्तवीर्यामितयिक्रमस्त्वं सर्वं ज्ञेयमाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥ ४० ॥

नमः पुरस्तात्पूर्वस्थां दिशि शुभ्यमथ नृष्टतस्ते नृष्टतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते
सर्वत एव सर्वतः दिक्षु सर्वत्र स्थित्यर्थे हे सर्वानन्तवीर्यामिनाधिक्रमोऽनन्तं वीर्यम-
स्यामितो विक्रमोऽस्य वीर्यं सामर्थ्यं विक्रमः पराक्रमः । वीर्यवानपि कश्चिच्छब्दादि-
विषये न पराक्रमो मन्दपराक्रमो वा । त्वं त्वनन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवीर्या-
मितयिक्रमः सर्वं समस्तं जगत्समाप्नोषि सम्यगेवेनात्मना ज्ञेयमाप्नोषि यन्स्तरमादमि
भवामि सर्वस्त्वया विनाभूतं न किञ्चिदस्तीत्यर्थः ॥ ४० ॥

यनोऽहं त्वज्जहात्स्वापरिहानापरिध्वन—

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्त हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अज्ञानता मद्विमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सखा समानवया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रसभमागिभूय प्रसभं यदुक्त हे कृष्ण हे यादव हे सखेति अज्ञानताशानिना मूढेन । किमनन्तत्वाद् मद्विमानं प्रमादात् तवेदमीश्वरस्य विस्वरूपम् । तवेदं मद्विमानमज्ञानतेति यथैषा विपर्ययेन संबन्धः । तवेदमिति पाठो यद्यस्ति तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विशिष्टचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम स्नेहनिमित्तो विषयस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥ ४१ ॥

यथावद्वासायं मत्सकृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एवोऽधवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यथेति । यथावद्वासायं परिहासप्रयोजनावासरुतः परिभूतोऽसि भवसि, यव विहार-शय्यासनभोजनेषु विहार शय्यासनमास्थापिका शयन शय्यासनमास्थापिका भोजनमदनमिच्छेतेषु विहारशय्यासनभोजनेष्वेव परोक्षः सन्नसत्त्वतोऽसि परिभूतोऽस्य-यथापि हेऽच्युत तत्समक्षं तच्छब्दं निषाविरोधार्थं प्रत्यक्षं वासरुतोऽसि तत्सर्व-मपराभजात क्षामये क्षमा कारये त्वामहमप्रमेयं प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यगरक्षम्—

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुरासीषान् ।

न त्वत्समोऽस्त्यध्वधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽध्वप्रतिमप्रभाव ॥ ४३ ॥

पितासि जनपितासि लोकस्य प्राणिजातस्य चराचरस्य स्थावरजङ्गमस्य न केवलं त्वमस्य जगतः पिता पूज्यश्च पूजार्हो यतो गुरुरासीषान्गुरुतरः । वस्माद्गुरुतर-सत्त्वमित्याह न त्वत्समस्त्यध्वोऽन्योऽस्ति । न हीश्वरस्य सत्त्वबलनेवेश्वरत्वे व्यवहारानुपपत्तेः । त्वत्सम एव तावदन्यो न सभवति कुत एवान्योऽन्यपि स्यात् लोकत्रयेऽपि सर्वस्मिन्नप्रतिमप्रभाव प्रतिमीयते यथा मा प्रतिमा न विद्यते प्रतिमा यस्या तव प्रभावस्तु न त्वत्प्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरनिश्चयप्रभावित्वार्थः ॥ ४३ ॥

यत एवम्—

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीश्वरम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सरयुः प्रियः प्रियायाहंसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

तस्मात्प्रणम्य नमस्कृत्य प्रणिधाय प्रणयेन नीचैर्भूत्वा कायं शरीरं प्रसादये प्रसाद-कारये त्वामहमीशमीश्वरमीश्वरं स्तुत्य त्वं पुन पुनस्यापराधं पिता यथा क्षमते सर्वं ममेव च सत्युरपराधं यथा वा प्रिय प्रियाया अपराधं क्षमत एवमहंमि हे देव सोढुं प्रमदितुं शक्नुमित्यर्थः ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृदितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रणयितं मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ ४५ ॥

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न कदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूपं तव मयान्यैर्वा तददृष्टं दृष्ट्वा दृषितोऽस्मि भवेन च प्रत्यागिन मनो भेदस्तदेव मे मम दर्शय हे देव रूपं यन्मत्सख प्रसीद देवेन जगन्निवास जगतो निवासो जगन्निवासो हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनमिति । किरीटिनं किरीटवन्तं तथा गदिनं गदावन्तं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां प्रापये त्वां द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत् एव तस्मात्तेनैव रूपेण वसुदेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वातमानिरेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसहस्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण वसुदेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुनं भीतमुपलभ्योपसहस्य विश्वरूपं प्रियवचनेनाश्रामयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तथार्जुनेन रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाप्तं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम स्वयमुपसहस्यैस्तद्वत्ता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेन परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादात्मनः ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात्तेजोमयं तेजं प्राप विश्वं समस्तमनन्तमन्तरहितमादौ भवमाद्यं यद्रूपं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन तेन विज्ञेयं दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

आत्मनो मम रूपदर्शनेन कृतार्थं मम ॥ सवृत्त इति तत्स्तौति—

न वेदयज्ञाध्ययनेन दानेन च क्रियाभिर्न तपोभिरग्नौ ।

एव रूपः शक्यो महं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैश्चतुर्णामपि वेदानामध्ययनैर्वायज्ञाध्ययनैश्च वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धेस्तात्पर्याद्यध्ययनमहणं यज्ञविधानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैस्तुलापुरपादिभिर्न च क्रियाभिरग्निहोत्रादिभिः श्रौतादिभिर्नापि तपोभिरग्नौ श्रान्दायणादिभिश्चैर्धौरेवरूपो यथा दर्शितं विश्वरूपं यस्य सोऽहमेव रूपं शक्यो न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृह्यमेदम् ।

व्यपेतमी प्रीतमना धुनरस्य तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते व्यथेति । मा ते व्यथा मा भूते भव मा च विमूढभावो विमूढचित्तता दृष्टवोपलभ्य रूपं घोरमीदृश्यमदर्शितं ममेदं व्यपेतमीर्षिगतमयं प्रीतमनाश्च सन्पुन-र्भूयस्त्व तदेव चतुर्भुजं सहस्रचक्रगदाधरं तवेष्ट रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच—

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूय ।

आधासयामास च भीममेतं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनमिति । इत्येवमर्जुनं वासुदेवस्तथाभूतं वचनमुक्त्वा स्वकं वासुदेवगृहे
जातं रूपं दर्शयामास दर्शितवान् । भूयः पुनराधासयामास आधासितवाश्च
भीममेतं भूत्वा पुनः सौम्यवपुः प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं अनार्दन ।

इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेवामेति । दृष्ट्वेव मानुष रूपं मत्सख प्रसन्न तव सौम्य अनार्दनेदासीमधुना
स्मि सवृत्तः समस्तः किं सचेताः प्रसन्नचित्तः प्रकृतिं स्वस्वार्थं गतश्चास्मि ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ ५२ ॥

सुदुर्दर्शमिति । सुदुर्दर्शं सुष्ठु दुःखेन दर्शनमस्वेति सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि
यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्यं सर्वदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेच्छमानोऽपि न
स्वयमेव दृष्टवन्तो न शक्नुवन्ति चेत्याभिप्रायः ॥ ५२ ॥

कनकाद—

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्जया ।

शक्य एवैविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

नाहं वेदैर्न यजुःसामाकर्णवेदैश्चतुर्विधैः न तपसोऽथ च कनकादयश्चिन्ता ॥ दानेन
योभूतिरण्यादिना न चेज्जया यज्ञेन पूजया वा शक्य एवैविधो यथादर्शितप्रदादो
द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

यथं पुन शक्य इत्युच्यते—

मन्त्रेण त्वनन्यथा शक्य अहमेवैविधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

मन्त्रेण तु किञ्चिद्वेत्ताह—अनन्यथापृथग्युतया भगवतोऽन्यत्र पृथक् न कदा-
चिदपि मां भवति सा त्वनन्या भक्तिः सर्वैरपि वरजैर्वास्तुदेवादन्यत्रोपलभ्यते यथा
मानन्या भक्तिस्तथा भक्त्या स्तनयोऽहमेवैविधो विस्वरूपप्रकाशो देऽर्जुन ज्ञातुं शक्यो

न केवलं शत्रु शत्रु तो द्रष्टुं च साक्षात्पुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च मौक्षं च गन्तुं परतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो नि भवसार्धोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चितोच्यते-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमहामारते शतसाहस्र्यां संहितायां दैवासक्त्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु यज्ञविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं व मे मत्कर्मं तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परमं करोति भूत्वा स्वामिकर्म न त्वात्मन परमा प्रेत्य गन्तव्या गतिरिति स्वामिन प्रतिपद्यते, अथ तु मत्कर्मकृन्मामेव परमां गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽहं परम परा गतिर्यस्य सोऽयं मात्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारैः सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च भजत इति भक्त सङ्गवर्जितो धनपुत्रमित्रबन्धवगुर्वर्गेषु सङ्गवर्जित सङ्गं शीति स्नेहस्तद्वर्जितो निर्वैरो निर्गन्धर्वैर सर्वभूतेषु शत्रुभावराहित आत्मनोऽत्यन्तापकारप्रवृत्तेष्वपि य ईदृशो मद्भक्त ॥ मामेत्यहमेव तस्य परा गतिर्नान्या गतिः काचिद्भवत्यस्य तत्रोपदेश इत्यो मयोपदिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥



द्वादशोऽध्यायः ।

द्वितीयप्रभृतिष्वध्यायेषु विभूत्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो मन्त्रगोऽक्षरस्य विभ्वस्तत्संबन्धितेष्वध्यायेष्वुक्तं सर्वयोगीश्वरसर्वज्ञानशक्तिमत्सर्वोपाधिर्ध्वरस्य तत्र चोपासने तत्र तत्रोक्त विश्वरूपाध्याये त्वैश्वरमाय समस्तजगदात्मस्त्वविश्वरूप तद्वीथ दक्षितगुणसत्तापमेव त्वया तच्च दर्शयित्वाकवानमि मत्कर्मकृदित्याद्यतोऽहमनयोऽहमयोः पक्षयोर्विशिष्टतरतुल्यतया त्वां वृच्छामासि—

अर्जुन उवाच—

एवं सततमुक्ता ये भक्तास्त्वां पशुपासते ।

ये चाभ्यस्तस्मिन् तेषां ॥ योगवित्तमाः ॥ १ ॥

एवमित्यतीतानन्तर्योद्वेगोत्कर्मणं परावृत्तिरिति मत्कर्मकृदित्यादिना । एव सततमुक्ता भैरवतर्पण भगवत्कर्मोद्देशो यथोक्तेऽर्थे समाहिता सन्तः प्रवृत्ता इत्यर्थः । ये भक्ता अनन्यशरणा. सन्तस्तथा यथादर्शिता विश्वरूप पशुपासने ध्यायन्ति ये चाभ्येऽपि त्यक्तसर्वेण सम्यक्तत्त्वैकमर्माणो यथाविशेषिर्न मत्साधुर निरस्तसर्वोपाधिरुदादव्यक्तम-
करणगोचरं यद्धि संज्ञे करुणीतर तद्व्यक्तमुपमतेऽन्तेर्भास्तीस्तत्त्वैकतावाविद स्वार्थं तद्विपरीतं शिष्टैश्चात्रमानैर्विशेषणैर्विशिष्टं तथे वापि पशुपासने तेषामुभयेषां मध्ये के योगवित्तमाः केऽतितत्वेन योगविद इत्यर्थः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये त्वक्षरोपामकाः सम्बन्धस्थिनो निवृत्तैश्चाले तार्वत्तिदन्तु तान्मयि यद्वक्तव्यं तदुपदिष्टाब्रह्मणम् । ये स्विरे—

मध्यावेश्य मनो ये मां नित्यमुक्ता उपासते ।

ब्रह्मया परयोपेतास्ये मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

मयि विश्वरूपे परमेश्वर आवेद्य समाभाव मनो ये भक्ताः सन्तो मां सर्वयोगे-
शरणामपीश्वर सर्वज्ञं विमुक्ताग्रादिद्वैशतिमिरश्रुतिं नित्यमुक्ता मनीतानन्तराध्याया-
न्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन सततमुक्ताः सन्त उपासते ब्रह्मया परया प्रवृत्तयोपेतास्ये मे भव
मता अभिप्रेता युक्ततमा इति । नैरन्तर्येण हि ते मच्चिन्तनयाऽहोरात्रमातिवार्य-
न्तवन्तो युक्तं ज्ञान्यानि युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

किमितरे युक्ततमा न भवन्ति, न, किंतु तान्प्रति यदुक्तव्यं तच्छृणु—

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।

सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तवाद्देशब्दगोचरमिति न निर्देश्यं शन्यतेऽनोऽनिर्देश्य-
मव्यक्तं न केनापि प्रमाणेन व्यञ्ज्यत इत्यव्यक्तं पर्युपासते परे समन्तादुपासते ।
उपासनं नाम यथाशालमुपास्यरवांसस्य विपरीकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलधारावत्स-
मानप्रत्ययप्रवाहेन दीर्घकालं यदासनं तदुपासनमावक्ष्यते । अक्षरस्य विशेषणमाह
सर्वत्रगं व्योमवद्रूपाव्यचिन्त्यं चाव्यक्तवादिनिश्चयम् । यद्वि करणगोचरं तन्मनसापि
चिन्त्यं तद्विपरीतत्वादचिन्त्यमक्षरं कूटस्थं दृश्यमानगुणमन्तर्दोष-वस्तु कूटं कूटरूप-
कूटमाक्षयमित्यादौ कूटशब्दं प्रविष्टो लोके । तथा चाविद्याद्यनेकसंसारबीज-
मन्तर्दोषवन्मायाकृतादिशब्दवाच्यतया ' माया तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु
महेश्वरम् ' (Sve. Upa IV. 10) ' मम माया दुरत्यया ' (VII. 14)
इत्यादौ प्रसिद्धं यत्तत्कूटं तस्मिन्कूटे स्थितं कूटस्थं सदव्यक्षतयाऽथवा रीशोऽख रश्मि-
कूटस्थमत एवाचलं यस्मादचलं तस्मादध्रुवं नित्यमित्यर्थं ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्य सगृह्यानेयम् सद्व्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं सर्वत्र
सर्वस्मिन्काले समबुद्धयः समा गुत्था बुद्धिवेषामिष्टानिष्टप्राप्तौ ते समबुद्धयस्ते य एव-
विधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । न तु तेषां वक्तव्यं किंचिन्मां ते
प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी स्वात्मैव मे मतमिति (VII. 18) उक्तम् । न
हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमस्वमयुक्ततमत्वं वा वक्ष्यम् ॥ ४ ॥

विदुः—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरः यद्यपि तत्त्वार्मादिपराणां क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्ष-
रात्मनां परमार्थदर्शिना देहाभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तासक्तचेतसामव्यक्त आसक्त
चेतो येषां तेऽव्यक्तासक्तचेतमस्तोपामव्यक्तासक्तचेतमाम् । अव्यक्ता हि यस्माद्या गति-
रक्षरात्मिका दुःखं सा देहवद्भिर्देहाभिमानवद्भिरवाप्यतेऽन क्लेशोऽधिकतरः ॥ ५ ॥

अक्षरोपामकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्ठाद्दृश्याम् ।

ये ॥ सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये त्विति । ये ॥ सर्वाणि कर्माणि मयीश्वरे मन्यस्य मत्परा अहं परो येषां ते

मत्पराः सन्तोऽनन्येनैवाविद्यमानमन्यदालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा यस्य
सोऽनन्यस्तेनान्येनैव केन बोधेन समाधिना मां ध्यायन्निश्चिन्त्यन् उपासते ॥ ९ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषां मनुषासनैकपरायामहगोचरः समुद्धर्ता । कुन इत्याह मृत्युसंसारसागरात्,
मृत्युबुधः ससारो मृत्युसंसारः स एव सागर इव सामरो दुश्चरत्वाद्यस्मान्मृत्यु-
संसारसागरादहं तेषां समुद्धर्ता भवामि न चिरात्किं तर्हि क्षिप्रमेव हे पार्थ मय्या-
वेशितचेतसा मयि विश्वरूप आवेशित समाधिरं केनो येषां तं मय्यावेशितचेतस-
स्तेषाम् ॥ ७ ॥

यत एवं शस्मात्—

मध्येव मन आप्नस्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

निवसिष्यसि मध्येव अत ऊर्ध्वं न संशय ॥ ८ ॥

मध्येव विश्वरूप ईश्वरे मनः संकल्पविकल्पपातकपाथस्त्व स्थापय मय्येषाध्यवसायं
कुर्वेत्तौ बुद्धिमाधत्तव निवेशय । ततस्ते हि स्वादिति शृणु निवासिष्यसि निवस्यसि
निश्चयेन मवात्मना मयि निवास करिष्ययेवातः शरीरपातादूर्ध्वं न संशयः
संशयोऽत्र न कर्तव्यः ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोसि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनञ्जय ॥ ९ ॥

अथेति । अथैव वयावोवाम तथा मयि चित्तं समाधातुं स्थापयितुं स्थिरमवकं न
शक्नोसि चेन्नः पश्चादभ्यासयोगेन चित्तस्यैकाग्रिबालम्बने सर्वतः समाहित्य पुनः पुनः
स्थापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योगः समाधानलक्षणस्तेनाभ्यामयोगेन या विश्वरूपमिच्छा
प्रार्थयत्वाप्तुं प्राप्तुं हे धनञ्जय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो मय ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽपथिति । अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽत्यन्तकोऽसि तर्हि मत्कर्मपरमो भव मदर्थं
कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थः । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि
केवलं कुर्वन् सिद्धिं सध्यशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेणावाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैतदप्यन्तकोऽसि कर्तुं मत्तोममाश्रितः ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतस्तवान् ॥ ११ ॥

अपेक्षितं । अथ पुनरुक्तं यदुक्तं भवमेपरमत्वं तत्कर्तुमशक्तोऽसि मयोगमाश्रितो मयि क्रियमाणानि कर्माणि सन्त्यस्य यत्करणं तेषामनुष्ठानं तत् मयोगस्तमाश्रितं सन्सर्वकर्मफलत्यागं सर्वेषां कर्मणां फलसन्त्यागं सर्वकर्मफलत्यागं ततोऽनन्तरं कुरु यथात्मवान्सयत्तचित्तं सच्चित्त्वर्थं ॥ ११ ॥

इदानीं सर्वकर्मफलत्यागं स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्व्यायं विशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रशस्ततरं ज्ञानं कलादिविवेकपूर्वकादभ्यासात्तरमादपि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वकं ध्यायं विशिष्यते । ज्ञानवानो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्यत इत्यनुपपद्यते । एव कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवत् शान्तिरुपपद्यते सहेतुकस्य ससारस्यानन्तरमेव स्यात्तु कालान्तरमपेक्षते ॥

अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपादिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातश्च श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादित्युक्तरोत्तरविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूयते संपन्नसाधनानुष्ठानाशक्तवदनुष्ठेयत्वेन श्रुतत्वात् । केन साधर्म्येण स्तुतित्वम् " यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते " (Katha Upa VI 14) इति सर्वकामप्रहाणादवृत्तत्वमुक्तं तत्प्रसिद्धम् । ज्ञानाच्च सर्वे औत्तरमार्तसर्वकर्मणां फलानि । तस्यापि च विदुषो * ज्ञाननिष्ठस्यानन्तरैव शान्तिरिति सर्वकामत्यागसामान्यमज्ञकर्मफलत्यागस्यास्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागस्तीतिरयं प्ररोचनायां । यथाऽऽगस्त्येन ब्राह्मणेन समुद्रः पीत इतीदानींतना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणत्वसामान्यास्तूयन्ते एव कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेयसाधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥

अत्र आत्मेश्वरभेदमात्रित्वं विश्वरूप ईश्वरे चेत्तस्मात्प्राप्तो योगो लब्ध ईश्वरार्थं कर्मानुष्ठानादि च । ' अर्थादप्यशक्तोऽसि ' इत्यज्ञानकार्यसूचनाद्वाभेददर्शिनोऽक्षरोपासकस्य कर्मयोगो उपपद्यत इति दर्शयति । तथा कर्मयोगिनोऽक्षरोपासनानुपपत्तिं दर्शयति भगवान् ' ते प्राप्नुवन्ति मामेव ' इति (XII. 7) । अक्षरोपासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्यात्तन्मयगुणत्वेतरेषां पारतन्त्र्यमीश्वराधीनतां दर्शित्वास्तेषामहं समुद्धर्तेति (XII 7) । यदि ईश्वरस्यात्मभूतास्ते मता अभेददर्शित्वादक्षररूपा एव त इति समुद्धरणकर्मवचनं तान्मन्त्रपेशलं स्यात् । यस्माच्चार्जुनस्यात्यन्तमेव हितेषी भगवांस्तस्य सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेददृष्टिमन्तमेवोपदिशति । न चात्मानमीश्वरं प्रमाणतो बुद्ध्या कस्यचिद्गुणमात्रं त्रिगुणमिति कश्चिद्विरोधान् । तस्यादक्षरोपासकानां सम्यग्दर्शनं

निष्ठानां संन्यासिनां लक्ष्मवैष्णवानाम् 'अद्वेष्टा सर्वभूतानाम्' इत्यादिभिर्युक्तं साक्षादभूतत्वकारणं वक्ष्यामीति प्रवर्तते—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः कर्ण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां न द्वेष्टात्मनो दुःखहेतुमपि न कंचिद्वेष्टि सर्वाणि भूतान्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभावः मैत्री मित्रतया वर्तत इति मैत्रः । कर्ण एव च कर्णया कृपा दुःखितेषु दया तद्दान्करणं सर्वभूताभयप्रदः संन्यासीत्यर्थः । निर्ममो येन प्रत्ययवर्जितो निरहंकारो निर्गन्धादप्रत्ययः । समदुःखसुखं समे दुःखसुखे प्रेपरागयोरप्रवर्तके यस्य स समदुःखसुख क्षमी क्षमावानाक्रुष्टोऽभिहृतो वाविक्रिय एवास्ति ॥ १३ ॥

संतुष्टः सततं योगी यत्नात्मा दृढनिश्चयः ।

मह्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥

संतुष्ट इति । संतुष्टः सततं नित्यं देहरिपतिकारणस्य कामेऽकामे चोत्सर्गं प्रत्यक्षतया गुणवहाभे निरपेक्षे च संतुष्टः सततं योगी समाहितचित्तो यत्नात्मा संयत्तस्मान्नो दृढनिश्चयो दृढः स्थितो निश्चयोऽप्यवसानो वत्सात्मतत्त्वविषये स दृढनिश्चयी मह्यर्पितमनोबुद्धिः सकल्पविज्यात्मक मनोऽप्यवसावकृष्णा बुद्धिस्तो मह्येवापिते स्थापिते दक्ष सन्वातिनः स मह्यर्पितमनोबुद्धिर्यं ईदृशो मद्भक्तः स मे प्रियः 'प्रियो हि क्षान्तिनोऽयपर्यवहं स न मय प्रियः' (VII. 17) इति सप्तमेऽध्याये सूचितं तदिह प्रपञ्च्यते ॥ १४ ॥

यस्मान्नोद्दिजते लोकौ लोकान्नोद्दिजते च यः ।

इर्ष्यामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादिति । यस्मात्संन्यासिनो नोद्दिजते नोद्वेगं गच्छति न संतप्यते न सङ्गमते लोकः । तथा लोकान्नोद्दिजते च यः । इर्ष्यामर्षभयोद्वेगैर्वैषाद्यैर्भयं चदिगश्च तैर्हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो । इयं प्रियकाभेदतःकरणलोत्पत्तो रोमाञ्चना-मुपातादिलिङ्गः, अमर्षोऽमहिम्नुता, भयं आसः, उद्वेग उद्विगता, तैर्मुक्तो यः स मे प्रियः ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतस्पृहः ।

सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियाविषयसंन्यासिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो निस्पृहः शुचिर्वाक्यनाभ्यन्तरेण च शास्त्रेण सप्तमो दक्षः प्रत्युपप्रेतं कार्येषु सप्तो यथावत्प्रतिपदं समर्पः । उदासीनो न कस्यचिन्निग्रहदेः पक्षं मनतं च स उदासीनो पतिर्गतस्पृहो गतस्पृहः । सर्वारम्भपरित्यागी, आरम्भन्त इत्यस्मात् शशमुपकृतमोषार्थानि काम-

हेतुनि कर्माणि सर्वारम्भास्तान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्रक्तः
स मे प्रियः ॥ १६ ॥

किंच—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टप्राप्तौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्तं
काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणि परित्यक्तुं शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः
स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविजर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः पूजापरिभवयोः
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गं च सङ्गविजर्जितः ॥ १८ ॥

किंच—

तुल्यनिन्दास्तुतिर्मानौ संतुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

तुल्यनिन्दास्तुतिः, निन्दा च श्रुतिश्च निन्दास्तुति ते तुल्ये यस्य स तुल्य-
निन्दास्तुतिर्मानौ मौनवान्संपतवाक्संतुष्टो येन केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण ।
तथा चोक्तम्—

“येन केनचिदाच्छत्रो येन केनचिदाशितः ।

यत्रकचनशायी स्यात्तं देवा माक्षणं विदुः ॥” इति ।

(MBh. XII. 245. 12)

किंचानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो नियतो न विभक्ते यस्य सोऽनिकेतोऽ-
नागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमतिः स्थिरा परमार्थवस्तुविषया मतिर्वस्य स
स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिनाऽक्षरस्योपासकानां निवृत्तसर्वैषणानां संन्यासिनां
परमार्थज्ञाननिष्ठानां धर्मजातं प्रकान्तमुपसंख्यते—

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।

अद्वेष्टानां अत्परमा अक्तास्तेऽर्वाव मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमद्भगवत् गीतायां अष्टादशोऽध्यायः
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु मद्राविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भाक्तियोगो

नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

ये तु संन्यासिनो धर्म्यामृतं धर्मादिनपेतं धर्म्यं च तदमृतं च तदमृतत्वदेष्टु-
त्वादिवं यथोक्तमद्रेष्टा सर्वभूतानामित्वादिना पशुपासतेऽनुतिष्ठन्ति दारुणानाः सन्तो
मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरात्मा परमो निरातिशया गतिर्येषां ते मत्परमा मय्युक्ता-
भ्योत्तमां परमार्थज्ञानलक्षणां भक्तिमाश्रितास्तेऽर्जुन मे प्रियाः । प्रियो हि
शान्तिनोऽस्वयंमिति यत्सूचितं तद्व्याख्यायेहोपसंहृतं भक्त्यस्तेऽर्जुन मे प्रिया
इति । यस्माद्धर्म्यामृतमिदं यथोक्तमनुतिष्ठन्मगवतो विष्णोः परमेश्वरसार्वाव
मे प्रियो भवति तस्माद्विदं धर्म्यामृतं सुमुख्यं यत्नतोऽनुष्ठेयं विष्णोः
प्रियं परं धाम विगमिषुणेति वाच्यार्थः ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिप्राजकाचार्यगोविन्दनमस्कृतपदशिष्यश्रीमच्छं-
करभगवतः कृतौ श्रीनवग्रहीताभाष्ये भक्तियोगो नाम
द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये चरिते हे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात्परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका याभ्या प्रकृति-
भ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिरिथतिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृति-
द्वयनिरूपणाद्वारेण सह्यत ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते ।
अतीतानन्तराध्याये चाद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्व-
ज्ञानिनां संन्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्ते इत्येतदुक्तम् । केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन
युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्गम्यतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय आरभ्यते ।
प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भागापवर्गा-
कर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते । सोऽयं सद्यत इदं शरीर तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इदमिति सर्वनाम्नोक्त विशिष्टाद्वि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षतबाणान्धवात्क्षरणा-
क्षेत्रप्रद्वारिस्त्रिगुणकर्मफलनिर्वृत्तेः क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थक
क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्र यो वेत्ति विज्ञानात्पादतत्त्वमनक
ज्ञानेन विषयीकरोति स्वाभाविकेनौपदेशिकेन वा वेदनेन विषयीकरोति विभाग
शत वेदितार प्राहुः कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थक एव पूर्व-
वक्षेत्रज्ञ इत्येवमाहुः । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विदः ॥ १ ॥

एव क्षेत्रक्षेत्रज्ञावुक्तौ किमेतावन्मात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

क्षेत्रज्ञं यथोक्तलक्षणं चापि मां परमेश्वरमसंसारिणं विद्धि जानीहि । सर्वक्षेत्रेषु
य क्षेत्रज्ञो नृणां दिव्यगुणैर्ज्ञानानेकक्षेत्रोपाधिप्रविमकस्त निरस्तसर्षोपाधिभेदे सद्-
सदादिशब्दप्रत्ययागोचरं विद्वीत्यभिप्रायः । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

स्वतिरेकेण न ज्ञानयोचरमन्वदवादिहसस्ति तरमात्मेन्द्रियैर्बभूतवोर्दञ्जान क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ येन ज्ञानेन विषयीक्रियेत तज्ज्ञान सम्बन्धानमिति यतमभिप्रायो ममेश्वरस्य विष्णोः ॥

ननु* सर्वक्षेत्रेष्वेक एवेतरो नान्यस्तद्रूपतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्तत ईश्वरस्य सत्सारित्वं प्राप्तमीश्वरव्यतिरेकेण वा सत्सारिणोऽन्यस्याभावात्सत्सारा भगवत्सहस्रस्तचोभयमनिष्ट बन्धमोक्षतत्वेतुसाधनार्थव्यप्रसङ्गाप्रत्यक्षादिप्रमाण-
तिरोचाद्य । प्रत्यक्षेण तावत्सखदु खवेदुलक्षणं सत्सार उपलब्धते । जगद्विम्बोपलम्भे
धर्माधर्मनिमित्तं सत्सारोऽनुमीयेत । सर्वमेतदनुपपन्नमात्मेश्वरैकत्वे ।

न—

I (1) ज्ञानाज्ञानयोरेकत्वेनोपपत्तेः । दूरयेते विपरीते विपुलौ भविष्या वा च विद्येति श्रुता (Katha Upa II 4) । तथा च तयोर्विद्याविद्याविषयो-
फलमेवोऽपि विद्वद्वे निर्दिष्टं भेषक्षं प्रेयक्षेति । विद्याविषय एव प्रेयस्त्वविद्याकार्यं
मिति । तथा च व्यास — ' द्वाविमायय पन्थानौ ' (Mbh XII 240 6)
इत्यादि इमौ द्वावेव पन्थानावित्यादि च । इह च द्वे निष्ठे कृते ।

(11) अविद्या न सह कार्येण विद्यया ह्यतन्येति श्रुतिस्मृतिन्यायेभ्योऽवगम्यते ।
(a) श्रुतयस्तावत्— ' इह चेद्वेदीदृश्यं सत्यमस्ति न चेदिहान्विद्वान्महती विनष्टि
(Katha Upa II 5), तमेव विद्वानभूत इह भवति, नान्यं पन्था विप्रतोऽ-
पगत्य (Sve Upa III 8), विद्वान् विभेति दुतश्चन (Tai Upa II
4), अविद्वदस्तु—अथ तस्य भव भवति (Tai Upa II 7), अविद्याया

*Sankara introduces a Purvapakṣa in order to explain his doctrine of the identity of the Jiva and Brahman

Opposition—'Identity of Jiva and Brahman' will lead to (1) God Himself being the Jiva or (2) there being no Jiva (सत्साराभाव) and these will in their turn lead to (3) the Uselessness of the Scripture and (4) Inconsistency with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

I (i) Knowledge is different from Ignorance, and

(ii) Ignorance and its Effect (the idea of the soul in transmigration, etc.) are to be abandoned, [and the Knowledge (that whatever is is Brahman alone) is to be accepted]

[(a) Katha Upa II 4, Mbh. XII. 214 6, Gita

(ii) (a) Sūtras (Katha, Sve. etc.), (b) Smṛtis,

मन्तरेवर्तमाना (Katha Upa. II 5), ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति (Mu. Upa. III. 2 9), अन्योऽस्मादन्योऽहमस्माति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम् (Br Upa. I 4 10), आत्माविद्य स इद सर्व भवति (Ibid) यदा चर्मवत् (Sve Upa. VI. 20) इत्याद्या सदृशश्च । (b) स्मृतयश्च—
‘ अज्ञानेनावृत ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव ’ (V 15), ‘ इहैव तैजित सर्गो देवा साम्ये स्थित मन ’ (V. 19), ‘ सम पश्यन्ति सर्वत्र ’ (XIII 28) इत्याद्या ।

(c) न्यायतश्च—सर्वाङ्कुराग्र्याणि तयोदधानं ज्ञात्वा मनुष्या परिवर्जयन्ति ।

अज्ञानतस्तान पतन्ति केचिज्ज्ञाने फल पश्य यथा विशिष्टम् ॥

(MBh XII 201. 16)

तथा च देहादिभ्वात्मबुद्धिरविद्वान्नागदेवादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृज्जायते प्रियते चेत्यवगम्यते देहादिभ्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमानुप्यत इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः । तत्रैव सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सत्तोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः ससारित्वमिव भवति ।

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः । सर्वजन्तूनां हि प्रविष्टो देहादिभ्वात्मनामस्मात्मभावो

(c) Illustration (nyāya) viz., MBh. XII 201 16]

Conclusion, Ksetrajña remains as God and yet He becomes the Jīva (samsārin) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या)

II God becoming Jīva is like the soul taking the body, etc. to be he himself This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance. The soul identifying himself with the body, etc., is like a man taking a pillar to be a human being

Opposition—The two are cases unlike each other In the Illustration the Pillar and the Purusa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (ज्ञेय); but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (ज्ञेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject perceiving (ज्ञातृ). In the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Purusa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the character-

निश्चितोऽविष्कृता । यथा रथाणो पुरुषनिश्चयो न चैतन्यत्वा पुरुषधर्मः स्थानो-
भवंति रथाणुधर्मो वा पुरुषस्य तथा न चैतन्यधर्मो देहस्य देहधर्मो वा केन
नस्य । सुखदुःखमोहात्मकत्वादिरात्मनो न पुनरोऽनिष्ठाकृतत्वाविशेषाभ्यामसुखम् ।

पूर्वपक्ष - नापुनस्तत्वात्*, स्थानुपपत्तौ शेषावेव सन्तौ ज्ञानान्ध्यान्मिथश्चपरतान-
विधया देहात्मनोस्तु शेषज्ञानोदेवेतरेतराप्याम इति न समो दृष्टान्तोऽन्तो देहधर्मो
हेतोऽपि ज्ञानरात्मनो भवतीति चेत् ।

मिथान्त - (१) न, अचैतन्यविप्रसङ्गात् । यदि हि केवल्य देहादि क्षेत्रस्य धर्मा
सुखदुःखमोहेच्छादयो ज्ञानुभवंति तर्हि क्षेत्रस्य क्षेत्रस्य धर्मा केचनान्यतो भवन्त्य-
विधाभ्यारोपिना ज्ञानमरणादयस्तु न भवन्तीति विशेषहेतुर्वचनम् । ॥ भवन्त्याप-
स्यनुमायमीवपात्रारोपितत्वाभ्यादिबहिर्हिते हेतुत्वाद्युपादयताच्चत्यादि । तत्रैव सति
कर्तृत्वभोक्तृत्वलक्षण ससारो क्षेत्रस्यो ज्ञातव्यविधयाप्यारोपित इति न तेन
ज्ञातुः किञ्चिदुच्यते । यथा वास्तैरध्वारोपितेमन्त्राशस्य सलगनत्वादित्ता ।
एव च सति सर्वक्षेत्रम्बपि सत्ता भगवत क्षेत्रस्वेष्वशस्य ससारित्वगन्धमावमपि ना-
शङ्क्यम् । न हि क्वचिदपि लोकेऽविद्याप्यस्तेन धर्मोऽय कस्मश्चिदुपकारोऽपकारो
वा इष्टः ।

(ii) य एव न समो दृष्टान्त इति तदसत् । कथम् । (a) अविद्याप्यासमात्रं

realities of the body, e. g. सुख, दुःख, मोह, प्रच्छ etc, though
jñeya (object of perception), belong really (= not by an
error) to the soul, the perceiver (who may be supposed to
possess them anyhow through his contact with the body)

Proposition-(1) The Purvapaksa's conclusion will lead
to the soul becoming jada 'an inanimate object' like the
body and also having old age, death, etc, which primarily
belong to the body. But as a matter of fact we know
by inference that the old age, etc, do not belong to the
soul, since the old age, etc are अविद्याभ्यारोपित and since
the soul can avoid them as well as can receive them at
his option. Hence we (= the Siddhāntin) would conclude
that 'mundane life (saṃsāra, i. e., doing actions, reaping
their fruits, etc)' really belongs to the body (= jñeya),

*ASS reads मनुष्यत्वादिति चेत् for अपुनस्तत्वात्. But this is
wrong, because स्थानुपपत्तौ etc is the पूर्वपक्ष

हि स्थान्तदाहान्तिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तत्र व्याभिचरति । (b) यदुक्तं तत्रात्र व्याभिचरतीति मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्वं दाशितं जरादिभिः ।

III पूर्वपक्षः—अविद्यावत्त्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत् ।

सिद्धान्तः—न, (i) अविद्यावास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणाल-

but is through error (avidyā) attributed to the soul, the perceiver (jñātṛ); and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc. If we, then, apply the Illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be *samsāra*.

(ii) The Pūrvapakṣa's argument that the two cases are not like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the Puruṣa, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (*sādharmya*) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the Puruṣa illustrates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दाहान्तिक), some attributes of the body, viz., सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way. But we have shown that this is not a fact (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc., belong to the body but never happen to belong to the soul; if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc. and thus) experiences a mundane existence (*samsāra*).

Proposition—What is the nature of Ignorance?

(i) Firstly, Ignorance is of the nature of Darkness (*tamas*) Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (*avidyā*) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

कत्वादविद्या (a) विपरितमाहङ्कः (b) संशयोपस्थापको (c) धामहणात्मको वा । विवेकप्रकाशभावे तदभावात् । तामये चानन्वात्मके तिमिरादिदेहे सत्य-
ग्रहणाद्वैरविद्यानपस्योपलब्धेः । (ii) पू०-मवादेव तर्हि हातुधर्मोऽविद्या । मि०-
न, करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादिदोषोपलब्धेः । पू०-यत्तु मन्वसे “ हातुधर्मोऽविद्या
नदेव चाविद्याधर्मवत्त्वं क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम् । तत्र यदुक्तमर्थेनार यत्र क्षेत्रज्ञो न संसा-
रित्येतदनुक्तमिति, ” मि०-तत्र, यथा करणे चक्षुषि विपरितमाहङ्कादिदोषस्य दर्श-
नात् विपरितमादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादिदोषो यदीदृशः । चक्षुषः संस्कारेण
तिमिरेऽपनीते गरीश्वरदर्शनतश्च ग्रहीतुर्धर्मो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरितसंशयप्रत्य-
यास्तीतिमिद्याः करणस्यैव कारवचिज्ञावितुमर्हन्ति न हातुः क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेध-
त्वाच्च तेषां प्रदीपप्रज्ञाज्ञवत् हातुधर्मत्वम् । संवेधत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तसंवेदावयम् ।

(caveat). And Ignorance is three-fold, viz, (a) non-percep-
tion (अग्रहण), (b) a doubt (संशय) = a perception
cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरित
ग्रहण) Any of these three cognitions becomes possible
only when the defect in the form of a cataract (*timira*)
etc. exists; and *timira* is of the nature of *āvarana* 'covering
or concealing (the fact)' which, in its turn, is *tāmasa* 'of
the nature of Darkness.' (ii) Though Ignorance is a non-
perception, a doubt and a wrong perception, the opponent
may argue that in so far as it is a kind of perception,
It is a characteristic of the Perceiver (हातुधर्म). The
Siddhāntin would retort that the defect or disease of
'being possessed of a cataract' (*timirikatva*) is found to
be in the eye which is a sense or an instrument (*karana*)
with which a perceiver perceives. If by the appli-
cation of a medicine to the eye (or by an operation of
the eye) the cataract be removed, the perceiver will no
longer exist and hence the Ignorance is not an attribute
of the Perceiver. In the same way the cognitions of
non-perception, wrong perception and doubt in all
things due to the Ignorance should belong to the instru-
ment only whatever that instrument may be, but not to
the Perceiver the *Ksetrajña*. (iii) Thirdly, as these
cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the
light of a lamp, they are (only हेतु and) no attributes

(१४) सर्वकरणविद्योने च नैकस्थे सर्ववादिभिरविद्यादिदोषवत्त्वानभ्युपगमात् ।
आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्याभ्युपगमवत्स्वो धर्मस्ततो न कदाचिदपि तेन विद्योः
स्यात् । (१) अविक्रियस्य च स्योऽप्रसरसर्वगतस्यामूर्तस्यात्मनः केनचि-
त्संयोगवियोगानुपपत्तेः सिद्ध क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवेष्टव्यत्वम् । (२) भगदि-
त्यादिगुणत्वादित्यादीश्वरवचनाच्च ।

IV — पूर्वपक्ष — न केव मति ससारममारित्वाभावे शास्त्रानर्थक्यादिदोषः
स्यादिति ।

सिद्धान्त — न, (१) सर्वैरभ्युपगम्यतत्वात् । सर्वैर्वात्मवादिभिरभ्युपगतो
दोषो नैकेन परिहर्तव्यो भवति । वयमभ्युपगत इति, मुक्तात्मनां ससारससारित्वव्यवहा-
राभाव सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यत । न च तेषां शास्त्रार्थन्यादिदोषास्तिरभ्युपगता ।
तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरैकस्थे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु, अविद्याविषये धार्म-
यावम् । यथा द्वैतिनां सर्वेषां बन्धावस्थायामेव शास्त्रार्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायामेवम् ।
न वात्मनो बन्धमुक्तावस्थे परमार्थत एव वस्तुभूते द्वैतिनां न सर्वेषामतो देवोपादे-
यनत्साधनमदभावे शास्त्रार्थवत्त्वं स्यादद्वैतिनां पुनर्द्वैतस्यापरमार्थत्वादविद्याकृतत्वाद्
न्यावस्थायाश्चाऽऽत्मनोऽपरमार्थत्वे निर्विषयत्वात्प्रज्ञासाधनार्थक्यामिति चेत् । न,

of the cognizer (वात्) (१४) Fourthly, the followers of
all Schools of Philosophy : assume that when the sou
in isolation (i e, free from all instruments or senses),
he is free from all defects in the form of the Ignorance
(१५) Fifthly, as the soul is by nature omnipresent, and
bodiless like the Ether, he cannot really come into
contact with, or be separated from, anything including
even the Avidyā (१६) Also because of the Lord's
words that the soul is beginningless and attributeless
(nitya), avidyā cannot be his attribute

Hence the eternal Lordship of the Ksetrajñā (meaning
that He is never the soul in the bondage) is proved

IV Opposition—If so the Scripture, dealing with
transmigration and the soul undergoing it, will be mean-
ingless (and useless)

Proposition—The fault (dosa) does not arise because,

(१) All Schools believing in the existence of the soul
have to answer or to admit that fault The dualists
believe that the Scripture is useless to the liberated souls

भात्मनोऽवस्थामेवानुपपत्ते । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपत्स्वात्म
 प्रमेण वा । युगपत्तावदावरोधात् समकाले स्थितिगती इवेति हिम् । कामभाविने च
 निनिमित्तत्वेऽनिमित्तप्रमदोऽन्यनिमित्तत्वे । स्वतोऽभावादुपरमार्थत्वेऽस्तङ्ग । तथा
 च सत्त्वगुणमहात्मि । किं न बन्धमुक्तावस्थयो पौर्वपर्यवस्थापत्वा बन्धावस्था पूर्व
 प्रवक्ष्यानादिमत्यन्तवती च न च प्रमाणविरुद्ध तथा मोक्षावस्थारिमात्पनना च
 प्रमाणविरुद्धैवाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थान्तर गच्छन्तो नित्यत्वमुपपादयितु
 शक्नुवन् । अथानित्यत्वदोषपरिहाराय बन्धमुक्तावस्थामेवो ग वक्ष्यतेऽस्तौ द्वेतिनामपि
 शास्त्रानर्थपक्षदिदोपोऽपरिहर्तव्येति समान्वादाद्वाङ्मतादिमा परिहर्तव्यो दोष ।

(११) न च शास्त्रानर्थक्य (१) यथायसिद्धाविद्वत्पुरुषविषय-
 स्वाप्ताख्यस्य । भविदुषा हि वन्देत्सीतात्मनोऽतददर्शम् न विदुषा
 विदुषा हि पत्न्यहेतुभ्यामात्मनोऽप्यतदर्थो नानि तयोरेकमित्यामदक्षानुपपत्ते । न
 काल तप्तु उन्मत्तादिरपि कलाभ्योऽप्युपायवाशवोर्ब्रह्म । पश्यति विद्वत् विवेकी ।
 नरमात्र विधिप्रतिषेधेनात्र तात्त्विकहेतुभ्यामात्मनोऽप्यतदर्थिनो भवति । न हि
 देवदत्त त्वमिदं व्रतेति वसिमथिलमानी नियुक्ते विष्णुविग्रोऽहं नियुक्त इति तत्रयो

and useful to the bound ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God do not need the Scripture, but those in Ignorance require it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists. [If the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to real states of liberation and bondage. If the dualist admits that these states are not real, he will have to admit that the Scripture is not really useful to anybody. So, he has the same doubt as we.]

(11) Nor is the Scripture really useless, because (a) it is meant for an ignorant man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means as their own self. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant. [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

नियोगं शृण्वन्नपि प्रतिपद्यते । नियोगविषयविवेकाग्रहणात्प्रपद्यते प्रतिपत्तिस्तथा
 फलहेतुरपि । ननु प्राकृतमवस्थापश्चात् युक्तैव प्रतिपत्तिः शास्त्रार्थविषया फलहेतु-
 भ्यामन्यात्मत्वदर्शनेऽपि सतीति फलहेतौ प्रवर्तितोऽस्म्यनिष्ठफलहेतोश्च निवर्तितोऽस्मीति ।
 यथा पितृपुत्रादीनामितरेतरात्मान्यत्वदर्शने सत्यप्यन्योन्यानियोगप्रतिषेधार्थप्रति-
 पत्तिः । न व्यतिरेकात्मत्वदर्शनप्रतिपत्तौ प्रगेव फलहेतौरात्माभिमानस्य सिद्धत्वात् ।
 प्रतिपन्ननियोगप्रतिषेधार्थो हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्व प्रतिपद्यते न पूर्वं तस्मात्
 द्विधिप्रतिषेधशास्त्रमविद्वद्विषयमिति सिद्धम् । (b) ननु स्वर्गकामो यजेत बलञ्च
 न भक्षयेदित्यादावस्त्वव्यतिरेकदर्शिनानप्रवृत्तौ केवलदेहायामदृष्टीना च । अतः
 कर्तुंभावाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न, यथाप्रसिद्धिन एव प्रवृत्तिनिवृत्त्युपपत्तेः ।
 ईश्वरक्षेत्रज्ञैस्त्वदर्शा ब्रह्मनिष्ठावन्न प्रवर्तते । तथा नैरात्म्यवाच्यपि नास्ति परलोक
 इति न प्रवर्तते । यथाप्रसिद्धिनस्तु विधिप्रतिषेधशास्त्रश्रवणा-यथानुपपत्त्याऽनुमिता
 स्मास्ति तत्त्व आत्मविशेषानभिज्ञं कर्मफलसंज्ञातवृत्त्यु मर्यादानतया च प्रवर्तत इति
 मर्देवा न ग्रस्यक्षमतो न शास्त्रानर्थक्यम् । (c)-पू०-विवेकिनामप्रवृत्तिदर्शनात्तदनु-
 गामिनामप्रवृत्तौ शास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । मि०-न, न स्वप्तिदेव विवेकोपपत्तेः ।
 अनेकेषु हि प्राणिषु बन्धिदेव विवेकी स्याधदानीम् । न च विवेकिनमनुवर्तन्ते
 मूढा रागादिदोषनन्त्रत्वात्प्रवृत्ते, अभिचरणादौ च प्रवृत्तिदर्शनात्, स्वाभाव्याश्च
 प्रवृत्ते स्वमानस्तु प्रवर्तत इति द्युतम् । तस्मादपि यामात्रं सत्सरो यथाष्ट-
 विषय एव । न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्याविद्या तत्कार्यं च । न च मिथ्याज्ञान
 परमार्थवस्तु रूपदितु समर्थम् । न द्युपरवेश स्नेहेन पट्टीकर्तुं शक्नोति

Scripture is useful to him also.] (b) By the "ignorant" is not meant a *nairatmya* *adhi* who believes that there is no Atman except the body but it means one who believes in the existence of the Atman without knowing his real nature (c) Though the sage 'who knows the real nature of Atman' (*mukhin*) will not be prompted to act by the Scripture, such sages are rare and people at large being foolish (= ignorant) do not follow the example of a sage for several reasons, e. g. attachment and hatred cause activity, people practise Black Magic, activity is but natural. [So, we may conclude that mundane life is the Ignorance itself and the *Ksetrajña* has nothing to do with the Ignorance and its effect (the world) We may here add that Ignorance or False Knowledge on the part of the soul who is really identical with God cannot strain the real nature of the soul.]

मरीत्युदकं तयारिवा क्षेत्रज्ञस्य न किञ्चित्कर्तुं शक्नोति । अतश्चेदमुक्तं 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' (XIII 2) 'अज्ञेनानुवृत्तं ज्ञानम्' (V 15) इति च । (d) पू०-
अथ किमिदं मत्सारीणामिवाहमेव ममैवेदमिति पण्डितानामपि । नि०- दृष्ट्वि-
तत्पण्डितस्य यत्क्षेत्रं यत्वात्मदर्शनम् । यदि पुन क्षेत्रज्ञमविविज्य परयेदुस्ततो न भोग
कर्म वाकाश्चेत्युभयं स्यादिति । निश्चिन्त्यैव भोगकर्मणी । अथेन मति कलागिरिवाद
विद्वान्प्रवर्तते । विदुषः पुनराविक्रियात्मदर्शनेन कलागिरिवाभावात्प्रवृत्त्यनुपपत्तौ कार्य
करणमयानभ्यापारोपरमे निवृत्तिरूपचर्चन । इदं चान्यत्पण्डितस्य करवनिदस्तु
क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्रं चान्यत्क्षेत्रज्ञस्य विषय । अहं ॥ समारो सुखी
दुःखी च । समारोपरमश्च मम कतन्य क्षेत्रज्ञज्ञविज्ञानेन भागेन चेश्वर क्षवश्च
साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावरधानेन । यक्षैश्च दुःखे चक्षुः बाधयति नासी क्षेत्रज्ञ इति ।
एवं मन्वानो यः स पण्डितापवादं समारमोक्षवो ज्ञान्मयं चाध्वर्युः करोमानि ।
आत्महा स्वयं मूढोऽन्यांश्च व्यामोहयति ज्ञान्मार्गमप्रदादरहितत्वाच्छून्यमिति मन्थुन
कल्पना च कुर्वन् । तस्यादेतत्प्रदायत्रित्सरंशास्त्रविदसि सूर्यवदेवोपेक्षणीय ।

V. पूर्वपक्षः-यत्तत्समीभरस्य क्षेत्रज्ञेकत्वे तत्सारीत्येव प्राप्नोति क्षेत्रज्ञाना
चेश्वरैकत्वे मत्सारीणोऽभावाससारामावप्रसन्न इति ।

मिद्वान्-(1) एतौ द्वौ प्रत्युक्तौ विचारविषयोर्बलश्रुत्याभ्युपगमादिति । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and 'Thus is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (समारिन्) and to the wise (पण्डित) The reply of the Siddhantin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected, because he does not know their traditional interpretation (संप्रदाय) The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्

V Now we shall consider the two arguments of the Opponent, viz, (1) God being identical with the Ksetrajna will become the soul in bondage, and (2) souls in bondage being one with God, there will be no really bound soul (समारिन्) and hence no mundane existence

(1) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance Our reply to (2) is that the mundane life and one living that life can be explained to be imagined by Ignorance.

(iv) ५०-नन्वयमेव दोषो यदोषवत्त्वेनविहातुल्यम् । वि०-न, विज्ञानस्वरूप-
स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यद्योष्णतामात्रेणामेस्तप्तिक्रियोपचारस्त-
द्वत् । यथात्र भगवता क्रियाकारककलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वत एव दर्शितोऽविद्या-
भ्यारोपितैरेव क्रियाकारकात्मात्मन्युपचर्यते तथा सत्र सत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्'
(II. 19) 'मरुतेः कियमाणानि गुणैः कर्माणि संवराः' (III 27.)
'नारदो कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्यैव च व्याख्या-
तमस्याभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (v) ५०-हन्त तस्यात्मनि
क्रियाकारककलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्या चारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तव्या-
न्येव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०-सत्यमेवं प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहमृता
शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वदाकार्योपसंहारप्रकरणे च 'त-
मासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो
दर्शयिष्यामः । अरुमिह बहुप्रश्नेनेत्युपसंहार्यते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this another person (= inferer) is different from the knower who possesses अविद्या (= is the possessor of अविद्या); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Kṣetrajñ is will be the fact itself that he is the knower of the Kṣetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śaṅkara has explained this (XIII 2) and other verses similarly i.e. according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śaṅkara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिश्लेषोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य समग्रहोकोऽयमुपयस्यते तत्क्षेत्रं यत्नेत्यादि व्याचिरुयासितस्य द्यौरस्य समग्रोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे कृणु ॥ ३ ॥

यन्निर्दिष्टमिदं शरीरमिति तत्तच्छब्देन वराहमुच्यते । यथेदं निर्दिष्टं क्षेत्रं तन्मा ह्युपादृश स्वकार्यैर्भवे । यशब्दः समुच्चयार्थः । यद्विकारि यो विकारोऽस्य तद्यदि विकारि यतो यस्मात्तच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च यः क्षेत्रहो निर्दिष्टः स यत्प्रभावो ये प्रभावाः उपाधिकृताः शक्तवो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वा मात्म्यं प्रभावयित्वा समसेन सक्षेपेण मे मम वाक्यतः शृणु सुखावधारयेत्यर्थः ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वाभात्म्यं विवक्षितं स्वीति श्रोतुमुक्तिप्ररोचनार्थम्—

नपिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

महासूत्रपदैश्वर्यं हेतुमन्निर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

नपिभिर्बहुधाभिर्बहुधा बहुवारं गीतं दधितं छन्दोभिश्छन्दानि श्रुतादीनि तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नामप्रकारैः पृथग्विधैरुक्तो गीतम् । किंच महासूत्रपदैश्वर्यं महासूत्रं सूचकाणि वाक्यानि महासूत्राणि तैः पथते गम्यते ज्ञायते प्रकृतिं तानि पश्यामुच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वाभात्म्यं गीतमित्यनुवर्तते । 'भातमेवैवापासति' (Br Upa I 4 7) इत्यादिभिर्दिं महासूत्रपदैरात्म्या ज्ञायते । हेतुमन्निर्बुद्धिं मुक्तैर्निनिश्चितैर्नि सत्यरूपैर्निश्चितमन्त्रयोगादकैरित्यर्थः ॥ ४ ॥

स्तुत्याभिमुखीभूतायास्तुत्यायाह—

महाभूताम्यहकारो बुद्धिरग्न्यक्षमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥

महाभूतानि महागति च तानि सर्वविवारम्यापनत्वाद्भूतानि च सूक्ष्माणि । रूपूलानि विन्द्रियगोचरश्चक्ष्मेवाभिधाविष्यन्ते । अहकारो महाभूतकारणगहनस्य लक्षणः । अहकारद्वारा बुद्धिरध्यवसायलक्षणा । तत्कारणमन्त्रक्षमेव च न स्पष्टं मन्त्रक्षमव्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम भाव्या दुरत्ययेत्युक्तम् (VII 14) एव शब्दः प्रकृत्यवधारणार्थः । एतावदेवाष्टमा भिन्ना प्रकृतिः । चक्ष्मोऽयमुच्चयार्थः । इन्द्रियाणि दश श्रोत्रादनि पञ्च बुद्धिर्गुणादवस्थावर्तुषीन्द्रियाणि वाक्याभ्यामीनि पञ्च कमनिर्वृतकत्वात्कर्मिन्द्रियाणि तानि दश । एकं च किं तन्मन एकादश सर्वव्यापकम् । पञ्च चोन्द्रियगोचराः शब्दादयो विषयाः । तान्येतानि साक्षात्प्रत्यक्षैस्तत्तत्त्वान्वाचक्षते ॥ ५ ॥

अथेदानीमात्मगुणा इति यानावक्ष्यते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न ॥ क्षेत्रज्ञस्येत्याह भगवान्—

(iv) पू०—जन्ममेव दोषो यदोषवत्त्वेन विज्ञातृत्वम् । मि०—न, विज्ञानस्वरूप-
स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यथोष्णतामात्रेणाग्नेस्तृप्तिक्रियोपचारस्त-
द्वत् । यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभावात् आत्मनि स्वन एव दर्शितोऽविद्या-
ध्यारोपितैरेव क्रियाकारकाचात्मन्युपचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्'
(II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि संवशः' (III 27.)
'नादत्ते करयचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्तथैव च व्याख्या-
तप्रमाभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (v) पू०—हन्त तर्ह्यात्मनि
क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्यया चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तव्या-
न्येव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०—सत्यमेवं प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहभूता
शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'स-
मासेनैव कौन्तेय निष्ठा कामरव या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो
दर्शयिष्यामः । अलमिह बहुप्रपञ्चेनेत्युपसंह्रियते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this *another* person (= inferer) is different from the knower who possesses अविद्या (= is the पक्ष of अविद्या); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Kṣetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Kṣetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII. 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śaṅkara has explained this (XIII. 2) and other verses similarly *i. e.* according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śaṅkara is going to explain in his comments on these verses.

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना घृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमयमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तमाराधु-
मिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छान्त करणधर्मो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । तथा द्वेषो
यज्जातीयमयं दुःखहेतुत्वेनावुभूतवान्युनस्तज्जातीयमुपलभमानस्त देष्टि सोऽयं द्वेषो
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । तथा सुखमनुकूल प्रसन्नसत्त्वात्मक ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिकूला-
त्मकं ज्ञेयत्वात्तदपि क्षेत्रम् । संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिन्यत्ता-
न्तःकरणवृत्तिस्तस्य इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मैतन्म्याभासरसविद्या चेतना सा
य क्षेत्रं ज्ञेयत्वात् । घृतिर्यथावसात्रप्राप्तानि देहेन्द्रियाणि भ्रियन्ते सा च
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । सर्पान्त करणधर्मोपलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसहरति-
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारं सह विकारेण महदादिमोहादृतमुक्तम् । यस्मिन्
क्षेत्रभेदजातस्य संहतिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तत्क्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदमिदं
घृण्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो दृश्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावस्य क्षेत्रज्ञस्य परिष्ठानादमृतत्वं भवति तं
दृश्यं यत्तत्प्रपक्ष्यामीत्यादिना सविशेषणं स्वयमेव दृश्यति भगवानधुना तु तज्ज्ञान-
साधनगणममानिस्वादिलक्षणं यस्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योगोऽधिष्ठितो भवति
यत्परं संन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तस्मान्नित्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वा-
ज्ज्ञानशब्दपाप्यं विदधाति भगवान्—

जमानित्वमदग्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं मानिनो भानो मानित्वमात्मनः श्रायनं तदभावोऽमानित्वम् ।
अदग्भिः व स्वधर्मप्रवर्टाकरणं दग्भिस्तु तदभावोऽदग्भित्वम् । अहिंसाहिंसनं प्राणि-
नामपीडनम् । क्षान्तिः परापराधप्राप्तावविक्रिया । आर्जवमृजुभावोऽवप्रत्यक्षम् ।
आचार्योपासनं मौञ्जमाधनोपदेष्टुराचार्यस्य श्रुतवादिमन्त्रोक्तं भवति । शौचं वाय-
मलानां शृङ्खलाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिपक्षभावनायां रागादिमलानामपनयनं
शौचम् । स्थैर्यं स्थिरभावं मौञ्जमार्गं एव कृताप्यवमायतम् । आत्मविनिग्रहः
आत्मनोऽपकारनस्यात्मशब्दवाच्यस्य कार्यकरणमघातस्य विनिग्रहः स्वभावेन
सर्वत्र प्रवृत्तस्य सन्मार्गं एव निरोधः आत्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

किञ्च—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

जन्ममृत्युजराप्याधिदुःखदोषानुदरानम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु शब्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु निरागभावो वैराग्यम् । अनहंकारोऽ-

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञानं तस्मिन्नित्यभावो नित्य-
वममानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपक्वनिमित्तं तत्त्वज्ञानं तत्त्वार्थो मोक्ष-
ससारोपरमस्तरयालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्सा-
धनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति । एतदमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञान-
मिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात् । भगवान् यदतोऽस्मादयोक्तादन्यथा विपर्ययेण मानित्वं
वन्मिष्व हिताक्षान्तिरनाजं वमित्याद्यज्ञानं विज्ञेयं परिहरणाय ससारप्रवृत्ति-
कारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यद्योक्तं ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षायामाह ज्ञेयं यत्तदित्यादि । ननु यमा-
नियमाश्चामानित्यादयो न तैर्ज्ञेयं ज्ञायेत । न ह्यमानित्वादि वस्तुचिद्वस्तुन* परि-
च्छेदकं दृष्टम् । सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं
इदमस्ति । न ज्ञान्यविषयेण ज्ञानेनाभ्यवृत्त्युपपत्तेः । यथा घटविषयेण ज्ञानेनाग्निः । नैव
दोषो ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति शब्दोचाम । ज्ञानसहकारिवारणत्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

हे ! ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकर्षेण यथावद्वक्ष्यामि । विपर्ययं तदिति प्रो-
चनेन श्रोतुरभिमुखीकरणावाहं यज्ञेयं ज्ञात्वामृतममृतत्वमश्नुते न पुनर्द्विषय इत्यर्थः ।
अनादिमदादिरस्यास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत् । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म
ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

५०-“अत्र केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिगोष्ठेऽर्थे मत्प-
रानर्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं यासु देवाण्या परा

*A Purvapaks of a Vaisnava Vedanta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vasudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.

Sankara's Reply—(1) The sense you propose is not possible and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is not possible because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव)

रात्रियस्य तन्मत्परमिति । सि०—सत्यमेवमुपनयनं स्यादर्थेऽत्रोत्पन्नमिति न त्वर्थं सम्प्रति ब्रह्मणः सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव विनिर्दिष्टमिति तत्त्वज्ञानमुच्यते इति । विशिष्टात्मिकमप्यप्रदर्शनं विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मनुष्यो बहुमीहिणः समानार्थत्वेऽपि प्रयोगः श्लोकपूर्णावयवः ।

अनुत्तमफलं ज्ञेयं मयोच्यते इति प्रतीचनेनाभिमुखीकृत्याह न सत्तत्त्वमुच्यते इति नाप्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिफरकम्पनं ब्रह्मरूपेणोद्भूतं हेतुं प्रवक्ष्यामीत्यनुसूयमुक्तं न सत्तत्त्वमुच्यते इति । न, अनुसूयमेवोक्तम् । अथ, सर्वास्तु ह्यपि न सत्तत्त्वमुच्यते इति “नेति ज्ञे (Br Up. II 3 6) स्वयंभूतमनु (Br Up. III 8 8)” इत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेदं तदिति, वानोऽनौचरावात् । (2) ननु (a) न तदस्ति यद्वत्स्वस्तिशब्देन बोध्यते । (b) अथस्तिशब्देन बोध्यते नास्ति तत्त्वमेवम् । (c) विप्रतिषिद्धं च हेतुं तदस्तिशब्देन बोध्यते इति च । (d) न तावन्नास्ति नास्तिशब्दविपरवात् । (e) ननु सर्वा बुद्धयोऽस्तिनारितबुद्धयमुपगता यत् । तदैव सति हेतुमप्यास्तिशब्दमुपगम्यविपरव वा स्वाप्तास्तिशब्दयुक्तमप्यविपरव वा स्यात् ।

(1) A Purvapaksya objects to Sankara's explanation of 12d (न सत्तत्त्वमुच्यते)

Sankara's Reply —We follow the Upanisads in which ब्रह्मन् is always described negatively

(2) Purvapaksya—(a) We know nothing which cannot be described as 'it is' & everything we know can only be described positively and as Brahman is to be known, it must be described positively (b) If you cannot describe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-entity (lit that object does not exist) (c) And it is self-contradictory to say, 'Brahman is ज्ञेय (an object of knowledge) and that it cannot be positively described' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be said to be non-existent (नसत् cannot be interpreted as non-existent), because it is not cognized as 'It is not' (e) If Sankara argues that all cognitions are both positive and negative (e.g., one can think of a pot once as 'it is' and at another time as 'it is not') then Brahman also should be by turn only cognized as सत् and असत्

सि०-न (a) अतोन्द्रियत्वेनोभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यदोन्द्रियगम्यं वस्तु यदादिकं तदस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात्तास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात् । इदं तु ज्ञेयमर्थान्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वात्तद्यदादिवदुभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयमित्यतो न सत्तन्नामदित्युच्यते । (b) यत्पूर्वकं विरुद्धमुच्यते त्वेवं तत्र सत्तन्नामदुच्यत इति । न विरुद्धम् " अन्यदेव तदिद्विदितादथो अविदितादपि " (Ken Upa. I. 3) इति श्रुतेः । पू०-धुनिरपि विरुद्धार्थेति चेद्यथा यथाय शालामारम्य को हि तदेव यद्यमु- धिहोकेऽस्ति वा न वेनोत्तेवमिति (Tai. Sam. VI. 1.1) चेत् । सि०-न, विदिताविदिताभ्यामन्यत्त्वश्रुते (Ken. Upa. II. 3) स्वस्वविज्ञेयार्थप्रतिपादनपरत्वात् । यद्यमुधिमिति यादि तु विधिज्ञेयोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सत्तदादिशब्दैर्ब्रह्म- नोच्यत इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः भूयमाणश्च श्रोतृभिर्जातिक्रियागुण- संबन्धद्वारेण सकेतब्रह्मणमव्यपेक्षोऽर्थं प्रत्यावयति, नान्यथादृष्टत्वात् । तद्यथा गौरश्च इति वा जातितः, पवनं पठनोति वा क्रियातः, शुद्धः कृष्ण इति वा गुणतः, धनो नामानिति वा मन्वन्धनः, न तु ब्रह्म जातिमदतो न मदादिशब्दवाच्यं नापि गुणवद्येन गुणशब्देनोच्येन निर्गुणत्वान्नापि क्रियाशब्दवाच्यं निष्क्रियत्वात् " निष्कलं निष्क्रियं शान्तम् " इति श्रुतेः (Śve. Upa VI. 19) । न च संबन्धे- कत्वादद्वयत्वादविषयत्वादामलाच्च; न केनचिच्छब्देनोच्यत इति युक्तं " यतो वानो निर्वर्तते " (Tai. Upa. II. 99) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ॥ १२ ॥

नच्छब्दप्रत्ययाविषयत्वादत्तरवाशङ्कायां ज्ञेयस्य सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदास्तित्वं प्रतिपादयंश्चाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशरोमुखम् ।

सर्वतःश्रुतिमहोके सर्वमाहूय तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sankara's Reply :—No. Because (a) Brahman is imper- ceptible and therefore it is unlike वर. Brahman is cognized through Sabda only. (b) There is no self-contradiction, because Śruti itself adopts that description about Brahman. And you cannot object to the Śruti (e. g. Ken. Upa. I. 3) because that Śruti should necessarily be taken as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brahman), otherwise the Śruti will be meaningless. (c) It is also reasonable that 'Brahman cannot be described either as सत् or as असत्'. The well-known rule is that a शब्द can describe a thing as qualified by ज्ञानि, क्रिया, गुण or संबन्ध. But Brahman has neither of these four. Hence it cannot be described by any word (शब्द).

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयं पादाभ्यास्वेति सर्वतःपाणिपाद तज्ज्ञेयम् । सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाष्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित उपपद्यते । क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभेदकृत विशेषान्नं मिथैव क्षेत्रहरयेति तदपयनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्त्वज्ञासदुच्यते इति । उपाधिकृतं मिथ्यारूपमप्यस्ति त्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्पारिकल्प्योच्यते सर्वतःपाणिपाद-मित्यादि । तथाहि संप्रदायविदां वचनम् "अध्वारोपाधपादाभ्यां निष्पन्नं प्रपञ्चयति ।"— इति सर्वत्र सर्वदेहावयवत्वेन सम्भवमाना पाणिपादादयो ज्ञेयशक्तिपञ्चानि मिथस्त्वकार्ये इति ज्ञेयसत्ताये स्त्रिजानि ज्ञेयस्योपाधयश्चरत उपपद्यन्ते । तथा व्याकृतेष्वयत्नसर्वतः पाणिपाद तज्ज्ञेयम् । सर्वतोऽक्षिशिरोमुखं सर्वत्रा क्षीणि शिरांसि मुखानि च यस्य तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् । सर्वतः भुविमच्छ्रुतिं अवनेन्द्रिय तत्त्वस्य तत्पुतिमल्लोके प्राणिनिवस्ये सबभानुल संख्याय निवृत्तिं दिशति लभते ॥ १३ ॥

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाध्यायोपणाज्ज्ञेयस्य तद्वत्ताशङ्कत मा भूदित्ये-
वमर्थः श्लोकारम्भ —

सर्वेन्द्रियगुणभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तः सर्वभूतैश्च निर्गुणं गुणभोक्तुं च ॥ १४ ॥

सर्वेन्द्रियगुणभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धीन्द्रियधर्मैन्द्रिया-
व्यापनप्रकरणे च बुद्धिमनसी क्षेत्रोपाधित्वस्य तत्त्वत्वासर्वेन्द्रियद्रव्येण
गृह्यते । अपि चान्न कारणोपाधिदारेणैव श्रोत्रादीनामप्युपाधित्वमित्यनोऽन्तःकरणवदि-
प्रकरणोपाधिभूतैः सर्वेन्द्रियगुणैरध्यवसायसंस्पर्शवणवचनानिभिरवभासत इति
सर्वेन्द्रियगुणभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्न्यापृतमिव तज्ज्ञेयमित्यर्थः "ध्यायतीव लेलाय
सीव" इति भुने (Br Upa IV 3 7) । कस्मात्पुनः कारणाच्च व्यापृतमेवेति
गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविवर्जितं सर्वंकरणरहितमित्यर्थः । अतो न कारणव्यापारै-
र्न्यापृतं तज्ज्ञेयम् । यत्तद्वचनम् — "अपाणिपादो अवनो ग्रहीता पदयस्यचक्षुः स
भृगोऽलक्षणः" (Sve. Upa III 19) इत्यादिः स सर्वेन्द्रियोपाधिगुणानु-
गुण्यमजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवंप्रदर्शनायो न ॥ साक्षादेव जवनादिक्रिया
व्यापप्रदर्शनार्थः । "अन्यो ग्रीणिमविन्दत्" (Jai Āra I 11) इत्यादिमन्त्रार्थ
वचस्य मन्त्रस्यार्थः । यस्मात्सर्वकारणवर्जितं तज्ज्ञेयं तस्मादसक्तं सर्वतःक्षेपवर्जितम् ।
यमप्येव तथापि सर्वभूतैव । सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सर्वसूक्ष्मगुणमात्रम् । न
हि सूक्ष्मगुणिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति । अत्र सर्वभूतैर्वै विभर्तुमिति । एषादिद
चान्यदेवस्य मन्त्राधिगमद्वारा—निर्गुणं सत्त्वरजस्तमाभि गुणास्तैर्वर्जितं तज्ज्ञेयं तथापि

गुणमोक्षं च गुणानां सस्वरजस्तमसां शब्दादिद्वारेण सुखदुःखमोहाकारपरिणानां
भोक्तुं चोपलब्धं तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किंच—

बहिरन्तश्च भूतानामधरं धरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्वपर्यन्तं देहमात्मत्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते।
तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधिं कृत्वान्तरुच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते मध्ये-
ऽभावे प्राप्त इदमुच्यतेऽधरं धरमेव च यच्चराधरं देहाभासमपि तदेव ज्ञेयं यथा रज्जु-
सर्पाभासः । पू०—यच्चधरं धरमेव च व्यवहारविषयं सर्वं ज्ञेयं किमर्थमिदमिति सर्वत्रै-
विज्ञेयमिति । सि०—उच्यते, सत्यं सर्वाभासं तत्तथापि ज्योमवस्थसूक्ष्ममतः सूक्ष्मत्वा-
त्त्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषा त्वारम्भेदेदं सर्वं (Br. Upa. II. 4. 6) शब्देवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणतो नित्यं विज्ञात-
मविज्ञाततया दूरस्थं वर्षसहस्रकोट्याप्यविदुषामप्राप्यत्वादन्तिके च
तदात्मत्वाद्विदुषाम् ॥ १५ ॥

किंच—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥

अविभक्तं च प्रतिदेहं ज्योमवस्तदेकं भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थितं
देहेष्वेव विभाज्यमानत्वादभूतभर्तृ च भूतानि विभक्तोति तज्ज्ञेयं भूतभर्तृ च
स्थितिकाले । प्रलयकाले प्रसिष्यु प्रसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्यु च प्रभव-
शीलं यथा रज्ज्वादिः सर्पादिर्मिथ्याकल्पितस्य ॥ १६ ॥

किंच सर्वत्र विषयान् तज्ज्ञोपलभ्यते चेज्ज्ञेयं तमस्ताहि । न, किं तर्हि—

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विहितम् ॥ १७ ॥

ज्योतिषामादित्यादीनामपि तज्ज्ञेयं ज्योतिः । आत्मचैतन्यज्योतिर्वेदानि आदि-
त्यादीनि ज्योतीषि दीप्नन्ते “येन सर्वस्तपति तेजसेनः” (Tai. Brā. III. 12. 9) “तस्य मासा सर्वमिदं विभाति” (Śve. Upa. VI. 14)
इत्यादिभूतिभ्यः । स्मृतेष्वेव “यदादित्यगतं तेजः” (XV. 12) इत्यादेः ।
तमसोऽज्ञानात्परमरसृष्टमुच्यते । ज्ञानादेर्दुःसंपादनशुद्ध्या प्राप्तावसादस्योत्तमभनार्थमाह
ज्ञानममानित्यादि (XIII. 7-11) । ज्ञेयं ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिनोक्तम्
(XIII 12-17) ज्ञानगम्यं ज्ञेयमेव ज्ञानं सज्ज्ञानफलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते ।
ज्ञायमानं ॥ ज्ञेयम् । तदेतत्त्वमपि हृदि शुद्धौ सर्वस्य प्राणिजातस्य विहितं
तिरेकेण स्थितम् । तत्रैव हि त्रयं विभाज्यते ॥ १७ ॥

यथोक्तार्थोपसंहारात्पौंड्र षोडश आरम्भते—

इति क्षेत्र तथा ज्ञान क्षेत्रं चोक्त समासतः ।

मन्त्रक एतद्विज्ञाय मन्त्रस्वायंपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येव क्षेत्र महाभूतादि पुरन्तं तथा ज्ञानममानित्वादि तत्त्वज्ञानार्थदर्शनपर्यन्त
क्षेत्रं च ' क्षेत्रं यत्तत् ' इत्यादि ' तन्म परमुच्यते ' इत्येवमन्तमुक्त समासतः
सक्षेपतः । एतावान्तरार्थो हि वेदायां गीताभ्युपसङ्गलोकः । अस्मिन्सम्पन्दर्शने षोड
शिक्रियत इत्युच्यते मन्त्रकौ मन्त्राभ्यां सर्वत्र परमश्रुतौ वासुदेवे समर्पितस्वर्वात्म-
भावो यत्पश्यति शृणोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवान्वासुदेव इत्येवमष्टाविध-
शुद्धिर्मात्रक स एतच्चोक्त सम्पन्दर्शने विज्ञाय नृदत्ताय यम भावो मद्भाव
परमात्मभावस्तस्मै मद्भावायोंपपद्यते योऽथ गच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सप्तम (Ch. VII) ईश्वरस्य द्वे प्रकृतौ उपपन्नस्य परस्परं क्षेत्रक्षेत्र-
कक्षणे । एतद्योनीनि भूतानीति (VII 6) चोक्तम् । क्षेत्रक्षेत्रकप्रकृतिद्वयोस्तिष्ठ-
कश्च भूतानामित्ययमर्थोऽनुच्यते—

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वन्मारी उभाभयि ।

विकाराश्च गुणाश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरुषं चैव ईश्वरस्य प्रकृतौ तौ प्रकृतिपुरुषाभ्यावप्यनयो विद्धि । न
विद्यत आदियथास्तावनादी । नियमशरत्वात् ईश्वरस्य तत्त्वकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन
भविष्यत् । प्रकृतिद्वयनस्त्वमेव हीश्वरस्येश्वरत्वम् । आभ्या प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पासि
स्थितिप्रलयहेतुस्ते द्वे भनादी सत्यौ सत्तारस्य कारणम् ।

पू०—नादी अनादी इति तत्पुरुषसमास केचिद्वर्धयन्ति तेन हि किञ्चेश्वर
स्य—कारणत्वं सिध्यति । यदि पुन प्रकृतिपुरुषावव नित्यौ स्वाता तावत्तमेव
जगत्प्रेश्वरस्य जगत कर्तृत्वम् इति ।

ति०—तदस्य,

(1) प्राकृत्यप्रकृतिपुरुषयोस्तपेरीतिद्व्याभावादीश्वरस्यामीश्वरत्वप्रसङ्गात् । (1)

*Sankara introduces a Purvapaksa according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal Thus may be a Vedānta School Thus Purvapaksa claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator

Sankara replies that (1) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be

— १ । नैवेश्वरस्य for किञ्चेश्वरस्य

समारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्गोष्ठत्वप्रमत्ताच्छास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाद् (111) नन्वमोक्षभावप्रसङ्गाच्च
 (117) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्यो सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

कथं, विवारांश्च गुणाश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारानुदयादिदेहेन्द्रियान्तान्गुणांश्च सुख-
 दुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्निदि जानीहि प्रकृतिसम्भवाप्रकृतिरीश्वरस्य विवाराकारण-
 शक्तिस्त्रिगुणारिम्भका माया सा सम्बो देवा विवाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च
 विद्धि प्रकृतिमभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसम्भवा —

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुनः सुखदुःखाना मोक्षत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्यारम्भकाणि
 भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसम्भवा विकारा पूर्वाका इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
 प्रकृतिसम्भवा सुखदुःखमोहात्मका करणाभ्यस्तास्वरणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यं
 करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु
 कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एव कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारण
 प्रकृतिः । कार्यकरणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यद्यस्य विपरिणामतत्त्वस्य
 कार्यं विकारो, विकारि कारण, तयोर्विकारविवारिणो कार्यकारणयो वतुत्व इति* ।
 अथवा योऽहंश विकारा कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतय कारण तान्येव कार्य-
 कारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यत आरम्भकत्वेनैव । पुनरप्य

at that time no Lord because there was nothing then to
 be governed, (11) if the world was created at all, the Purva
 pakva holding the soul and the world to be newly created
 will have to say that they were created without any reason
 (निर्निमित्तत्वं) and in that case, the soul will never be
 released and hence the Scripture (which starts to explain
 the Path to Moksa) will be futile, and (11) as there
 were in the beginning no soul and no matter, there
 ought to have been no bondage and no liberation. (iv) But
 if the two प्रकृतis of the Lord, viz, the soul and the matter,
 be eternal with the Lord all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यंते, and drops

तानि एव उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेति पर्यायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्वं त्रयलम्ब्यैवे हेतुश्च्यते ।

* यथा पुनरनेन कार्यकारणतत्त्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अप्रोच्यते कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यामति तदुपलम्ब्यैवे कुतः संसारः स्यात् । यथा पुनः
कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण परिणतया प्रकृत्या भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपर्ययस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूप्य संयोगः स्यात्तत्र संसारः स्यादिति । अतो
यः प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकारणतत्त्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तमुक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखभोग्यः संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारविधिमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारविधित्वमुक्तं तस्य तत्त्विनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्यो निजगम्य ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविद्यालक्षणानां कार्यकारणरूपेण परिणतया
स्थितः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमाम्यत्वेन मत इत्येतद्धि यस्मात्तस्मात्पुरुषोक्तं तत्त्वमस्य
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितां जातान्सुखदुःखमोहादादाविन्दकान्गुणान्गुणान्मयीं दुःखा
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यान्यविधायां सुखदुःखमोहेषु गुणेषु भुव्यमानेषु यः
सङ्ग आत्मभावः संसारस्य (१) स प्रधानं कारणं जन्मन. “ स यदाकाशो भवति
तत्कालो भवति ” (Br. Upan IV 4 5) इत्यादिभ्यः । तदेतदस्य कारणं हेतुगुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तृत्वं सदस्यो निजगम्य (२) मत्पक्षोत्पन्नस्य योनयः
सदस्योनयस्तासु सदस्योनिषु जन्मानि तदस्योत्पन्नगानि तेषु सदस्यो निजगम्य
विवर्ततेषु कारणं गुणमङ्ग । अथवा मत्पक्षोत्पन्नस्य संसारस्य कारणं गुण-
मङ्ग इति समारभदभ्याहार्यम् । स्योनयो देवादियोनयोऽमयोनयः पञ्चादियोनयः ।
सागर्ध्यात्मदस्योनयोः मनुष्योत्पन्नोऽप्यविहता इहत्या । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थावाव्याविद्या गुणेषु च सङ्गः कालः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्तनाद्योच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये ससंन्यासे गीवाशासे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुच्यन्त क्षेत्रज्ञेन विवक्ष्यम् । (३) यदाकाश-प-

* Śāṅkara explains his theory of जनिषा.

(1) POA drops संसारस्य

(2) POA reads तच्च अस्य सदस्यो, तयो योनयः for सत्यस्या-
सत्यस्य योनयः

(3) POA connects यन्मात्रा... इति with विवक्ष्यम्.

मन्त्र (XIII. 12) इत्युक्तं चान्वायोहेनातद्रमाध्वारोपेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुनः साक्षाद्निर्देशः कियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च मतां भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थः सन्द्रष्टा स्वयमभ्यापृतो यथस्विव्यवमानेषु यत्कर्मभ्यापृतेषु तद्रूपोऽभ्योभ्यापृतो यद्विधाकुरुष्व कृतिव्यवमानभ्यापारगुणदोषाणाभीक्ष्ण्यं तद्रक्ताय-
करणभ्यापारेष्वभ्यापृतोऽभ्यो विलक्षणस्वेषां कार्यकरणानां सभ्यापाराणां
सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा । अथवा देहचक्षुर्मनोबुद्ध्यात्मानो द्रष्टारस्तेषां बाह्यो द्रष्टा
देहस्तत आत्मान्तरतमश्च प्रत्यक्षमपीव आत्मा द्रष्टा । यतः परोऽन्तरो नास्ति
द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन द्रष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात् । यद्योपद्रष्टवद्वा सर्वविषयीकरणा-
दुपद्रष्टा । अनुमन्ता चानुमोदनमनुमननं कुर्वन् तत्किंवास्तु परितोषस्तत्कालोऽनुमन्ता
च । अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुकूलो
विभाष्यते तेनानुमन्ता । अथवा प्रवृत्तान्स्वभ्यापारेषु तस्माद्विभूतः कदाचिदपि न निवा-
रयतीत्यनुमन्ता । मतां भरणं नाम देहेन्द्रियमनोबुद्धीनां सहतानां चैतन्यात्मपा-
राधेन निमित्तभूतेन चैतन्याभ्यामात्मानां वात्स्वरूपपारंगं तच्चैतन्यात्मनोमेवेति मतां-
मेत्युच्यते । भोक्ताभ्युपगच्छत्यनैन्यस्वरूपेण बुद्धे सुखदुःखमोहात्मकां प्रत्यया-
सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मप्रस्ता इव जायमाना विभक्ता विभाव्यन्त इति भोक्ता-
त्मेत्युच्यते । महेश्वरः सर्वात्मत्वात्सर्वतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वरः । परमात्मा
देहादीनां बुद्धयन्तानां प्रत्यगात्मनेन कश्चिदनामाविषया परम उपद्रष्टृत्वादिलक्षण
आत्मेति परमात्मा सोऽन्तः परमात्मेत्यनेन उभयेन चाप्युक्तः कथितः श्रुतौ । आत्मा
वस्तिन्नेहे पुरुषः परोऽभ्युक्त्यात् । 'उत्तमः पुरुषस्तव्य परमात्मेत्युदाहृतः' इति
यो वक्ष्यमाणः 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' इत्युपन्यसो व्याख्यायोपसंहृतश्च ॥ २२ ॥

तमेव यथोक्तलक्षणमात्मानम्—

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एवं यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुषं साक्षादहमिति प्रकृतिं च यथोक्तमवि-
द्यालक्षणां गुणैः स्वविकारे सह निवर्तितमभावमापादितं विषया सर्वथा
सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि न भूय पुनः पतितेऽस्मिन्निवदच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते
नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्णातीत्यर्थः । अपिशब्दात्किमु वक्तव्यं स्ववृत्तस्थो न
जायत इत्यभिप्रायः ।

* पू०—ननु यद्यपि ज्ञानोत्पन्नवन्तरं पुनर्वन्माभाव उक्तस्तथाऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्तेः

* Sankara raises a Purvapakṣa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by jñāna, but

कृतानां कर्मणामुत्तरकालभाविना च यानि चातिक्रान्तानि कर्मण्युक्तानि तेषां फल-
मदत्त्वा नाशो न युक्त इति सुखीणि जन्मानि । (a) कृतविप्रणाशो हि न युक्त
इति । (b) यथा फले प्रवृत्तानामारम्भजन्मना कर्मणाम् । न च कर्मणां विशेषो-
ऽवगम्यते । तस्माद्विप्रकाराण्यपि कर्मणि शीणि जन्मान्मारभेरन्तर्हृतानि वा सर्व-
ण्येकं जन्माभेरन् । अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वज्ञानाभासप्रसङ्गः शास्त्रान्तर्यं च
स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्तं न स भूयोऽभिजायत इति । सि०-न, (a) "क्षीयन्ते
पारय कर्माणि" (Mu Upa II 24), "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव मवति" (Mu. Upa III 2,
9), "तस्य सायदेव विरम्" (Chā. Upa. VI 14 2), "ईषीकातृकवत्सर्वं
कर्माणि प्रहृयन्त" (Chā Upa. V 24 3) इत्यादिसुविश्लेष्य उक्तो निदुष-
सर्वकर्मदाहः । (b) इहापि चोक्तो सर्वकर्मदाहः । (IV. 37) सर्वकर्मदाहः ।
ब्रह्मति च । (c) उपपत्तेश्च । अविद्याकामद्वेषबीजनिमित्तानि हि कर्माणि जन्माभिरा-
हुरमारम्भन्ते । इहापि च साहकाराभिसर्धानि कर्माणि क्लृप्तारम्भकानि भेतराणीति
तत्र तत्र भगवदोक्तम् ।

also to establish his theory of जीवन्मुक्ति 'Liberation in this life.'

Opposition—Jñāna cannot burn (i) the actions done before and after the attainment of knowledge of Brahman in this life, called क्लियमाण कर्माणि, (ii) actions done in innumerable past lives called संचित कर्माणि and (iii) actions which have begun to give their good and bad results in this life, called प्रारम्भकानि कर्माणि Knowledge can burn none of these actions because (a) The destruction of actions done before they give their results, is unreasonable and it will lead to dis-belief in everything in this life (सर्वज्ञानाभास-प्रसङ्ग) and to the futility of the Scripture which promises certain rewards and punishments for doing certain good and bad deeds (शास्त्रान्तर्यप्रसङ्ग), (b) Sankara admits that one part of actions, i.e., that part which is classified as प्रारम्भ कर्माणि, is not burnt by ज्ञान, so, we argue that प्रारम्भकानि संचितानि and क्लियमाणानि कर्माणि—all kinds of actions are not burnt since all are equally actions (न च कर्मणां विशेषोऽवगम्यते).

Therefore 'He is not reborn' (v. 23d) should mean "He is reborn three times only or once only".

Sankara's Reply—No, (a) Srūti (Mundaka Upa II. 2 B, etc) mentions the fact of all the actions of a sage being burnt (b) The Gītā also mentions the same (c) And because

“ कौत्रान्यन्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा ज्ञेयैर्नाऽऽत्मा संपद्यते पुनः ॥ इति च ।

(d) पू०—अस्तु तावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञान-सहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामनीनानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । नि०—न, सर्वकर्मणीतिविशेषणात् । ज्ञानोत्तरकालभावित्वामेव सर्वकर्मणामिति चेत् । न, तकोचे कारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०—यत्कृतं यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानाय प्रवृत्ताभ्येव सत्यपि ज्ञाने तथानारब्धफलानामपि कर्मणां क्षयो न युक्त इति । सि०—तदसत् । कथं, तेषां मुक्तेषुवत्प्रवृत्तफलत्वात् । यथा पूर्वं लक्ष्यवेधाय मुक्त-शुभंभुवो लक्ष्यवेधोत्तरकालमप्यारब्धवेगक्षयात्पतनेर्नैव निवर्तत एवं शरीरारम्भकं कर्म शरीरस्थितिप्रयोजने निवृत्तेऽप्यासंस्कारवेगक्षयात्पूर्ववद्वर्तत एव । ॥ एवेषुः प्रवृत्ति-निमित्तानारब्धवेगस्तत्प्रयुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहियते तथाऽनारब्धफलानि कर्माणि स्वाश्रयस्थान्येव ज्ञानेन निर्वाजी क्रियन्त इति पतिनेऽस्मिन्निवृत्तशरीरे ‘न ॥ भूयो-ऽभिजायते’ इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अत्राऽऽत्मदर्शन उपायविकल्पा इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यानं नाम शुद्धादिरभ्यो विवेकः शोभादीनि करणानि मनस्युपसहस्य मनस्य प्रत्यक्षचेतनमित्येकाग्रतया यच्छिन्तनं तदयानम् । तथा ध्यावतीव ब्रह्मो ध्याय-तीव पृथिवी ध्यावन्तीव पर्वता (Chā. Upa. VII 6 1.) इत्युपमोपादाना-सैलधारावस्तंततोऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्याने तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्या-त्मानं प्रत्यक्षचेतनमात्मना ध्यानसंस्कृतेना-व-करणेन केचिद्योगिनः । अन्ये सांख्येन योगेन सांख्यं नाम—इमे सात्वरजस्तमांसि गुणा भया इत्या

it is reasonable that some actions (e. g., those caused by Avidyā and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Śrūti distinctly says “All actions are burnt by jñāna”, and ‘all’ should not be interpreted to mean ‘some’. (e) The non-burning of the प्रारब्धफलकर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the सञ्चितानि कर्माणि and क्रियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहितः).

महं तेष्व्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण भावेति चिन्तनमेव
सांख्यो योमस्तेन पश्यन्वात्मानमात्मनेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग
इंधारपणमुद्घाऽनुष्ठीयमानं घटनरूपं योगार्थत्वायोग उच्यते गुणतस्तेन
‘सत्यशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये रिकति । अन्ये त्वेषु विकल्पेभ्यन्तरेणाप्येव यथोक्तमात्रमानमजानन्तोऽ-
न्येभ्य आचार्येभ्यः श्रुत्वेदमेव चिन्तयतेत्युच्यते उपासते अर्चयन्तः सन्ताक्षेप्त
यन्ति तेऽपि चातितरन्त्येवातिक्रामन्त्येव मृत्युं मृत्युशुक्त सत्तारमित्येतत् । श्रुति-
परायणाः श्रुतिः अक्षयं परमयत्नं यमस्य मोक्षमार्गप्रवृत्तौ १८ साधन देवां ने
श्रुतिपरायणां केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्रायः । किमु
यत्तत्त्वं प्रमाणं प्रति स्वतन्त्रा विवेकिनो मृत्युमतितरन्तीत्याभिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञैकत्वविषयं ज्ञान मोक्षसाधनं यज्ज्ञात्वा मुक्तवन्तुत (XIII. 12)
राज्यं तात्कस्माद्वैतैरिति तन्नेतुप्रदर्शनार्थं श्लोक आरभ्यते—

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्यादवज्जन्मम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगाच्च द्विदि भूतत्पंभ ॥ २६ ॥

यावत्किञ्चित्संजायते राज्यत्वमेतत् सत्त्वं यस्तु किमविशेषेणेत्याह स्यादवज्जन्म
स्यावज्जन्म च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगाच्चत्वादन इत्येव विदि नानीदि हे भूतत्पंभ ।

पू०—क* पुनरथ क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो संयोगोऽभिप्रेतः । न तावद्वन्नेव यदस्या-
न्यवर्त्मक्षेत्रज्ञैकः सन्त्यविशेष संयोगः क्षेत्रज्ञ क्षेत्रज्ञस्य सत्त्वत्वाकाशाक्षेत्रज्ञैकत्वात् ।
नापि समवायलक्षणतन्तुपटयोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरेतरकार्यकारणभावनानुपपन्नमिति ।

दि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्विपत्रविपयिणोर्मिन्नस्वभावयोरितरेतरतद्भावा-
सलक्षणः संयोगः क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनियन्त्रयो रज्जुशुक्तिकादीनां
तद्विवेकज्ञानाभावाद्धारोपितसर्परज्ज्वादिसंयोगतत्त्वं । सोऽयमप्यासस्वरूपः
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्र क्षेत्रज्ञैकत्वव्युत्पत्तिपरिहानदूरक
प्रामादशितरूपात्तेजान्मुखादिनिर्वाक्यं यथोक्तलक्षण क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य न सत्त्वज्ञानमुच्यते
(XIII. 12) इत्यनेन निरस्तस्त्वोपाधिविशेषं ज्ञेयं यत्तत् स्वरूपेण यः पश्यति
क्षेत्रं च मायानिमित्तहस्तिस्वप्नप्रवृत्तानुध्वान्मगारादिवदसदेव यदिवावभासत
इत्येव निश्चितविक्रानो यस्तस्य यथोक्तमन्वन्दर्शनविरोधादपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

तस्य जन्मेहेतोरप्यमाद्य ' य एवं वेति पुरुषं प्रकृतिं च पुनैः सह ' इत्यनेन विद्वा-
न्भूयो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न म भूवोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविद्यादिमंसारबीज-
निवृत्तिद्वारेण जन्माभाव उक्तः । जन्मकारणं चाविद्यानिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञतन्मयो
उक्तः । अनस्तरया अविद्याया निवर्तकं सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दा-
न्तरेणोच्यते—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्वावयवानेषु
प्राणिषु, कं परमेश्वरं देहेन्द्रियमनोबुद्धयभ्यक्तात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरतः सर्वेषु भूतेषु
समं निष्ठमम् । तानि विशिनष्टि विनश्यत्स्विति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्तमिति
भूतानां परमेश्वरस्य चात्यन्तवैलक्षण्यप्रदर्शनार्थम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां
जनितलक्षणो भावविकारो मूलं जन्मोत्तरभाविनोऽन्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः ।
विनाशात्परो न काश्चिदस्ति भावविकारो भावाभावात् । सति हि धर्मिणि धर्मा
भवन्त्यतोऽन्त्यभावविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रति-
पिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतवैलक्षण्यमत्यन्तमेव परमेश्वरस्य
सिद्धं निर्विशेषत्वमेकत्वं च । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु
सर्वोऽपि लोकः पश्यति किं विशेषेणेनेति, सत्त्वं पश्यति किंतु विपरीतं पश्यत्यनो
विशिष्टमिति स एव पश्यतीति । यथा निमिरद्विष्टिरेकं चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रदर्शो
विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवेवाप्येकमविशक्तं यथोक्तमात्मानं यः पश्यति ॥
विभक्तानेकात्मविपक्षीतदृष्टिभ्यो विशिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न
पश्यन्ति विपरीतदर्शित्वात्नेकचन्द्रदर्शिवदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथांकरव सम्यग्दर्शनस्य फलवचनेन स्तुतिः कर्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमश्वरम् ।

न दिनस्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपलभमानो हि यस्मात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं सुखतवावस्थित-
मश्वरमतीतानन्तरलोकोक्तलक्षणमित्यर्थः । समं पश्यन्ति न हिनास्ति दिसां न करो-
स्यात्माना स्वैनैव स्वमात्मानं तत्तत्तदहिमनायाति परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षाख्याम् ।
ननु नैव कश्चिप्राणी स्वयं स्वमात्मानं दिनस्ति कश्चमुच्यतेऽप्राप्तं न दिनस्तीति ।
यथा न ' पृथिव्याजग्निश्चेतन्यो नाप्नोति ' इत्यादि । नैव दोषः, अज्ञानमात्मति-
रकरणोपपत्तेः । सर्वो ह्योऽत्यन्तप्रसिद्ध साक्षादपरोक्षदात्मानं तिरस्कृत्यानात्मा-
नमात्मत्वेन परिगृह्य तमपि धर्माधर्मौ इत्योपात्तमात्मानं इत्यान्यमात्मानमुपादत्ते
न च तं नैव इत्यान्यमेव तमपि इत्यान्यमित्येवमुपात्तमुपात्तमात्मानं इतीत्यात्महा

सर्वोऽक्षः १. वस्तु परमार्थाभावावपि सर्वदाविद्यया हृतं हृत् विद्यमानफलमाभा-
दिति सर्वं आत्महनं बुद्ध्याविद्वांस । यत्स्वितरो यथोक्तात्मदर्शी ■
उभयवाच्यारपनाऽभ्यासं न दिनस्त्रि ततो याति परां गतिं, यथोक्तं फलं तस्य
यवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्वमीत्यस्य पश्यन्न दिनस्त्वात्मनात्मानमित्युक्तं तदनुपपन्नं स्वगुण-
कर्मवैलक्षण्यभेदमिदं ज्ञेयत्वात्मस्वितरोत्तराशङ्कया—

प्रकृतैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथारमानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृति र्भगवतो माया त्रिगुणात्मिका, माया तु प्रकृतिं विधायिति
(Sro Upa IV 10) मन्त्रवर्णस्तथा प्रकृत्यैव च नान्येन महदादिकार्यकार-
णाकारपरिणतया कर्माणि बाह्यमन कायारभ्यानि क्रियमाणानि निर्दोषमात्रानि सर्वश
सर्वभकार्यं पश्यतामुपलभते तथारमानं येनकर्मकर्तारं सर्वोपाधिभिर्बन्धितं पश्यति
स परमार्थदर्शीत्यभिप्रायः । त्रिगुणस्य कृतुनिमित्तेष्वभावात्तस्यैव भेदे प्रमाणानुपपत्ति-
रित्यर्थः ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्बन्धार्थं चन्द्रान्तरेण प्रपञ्चयति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तत एव च विस्तारं श्रद्धा संपद्यते तदा ॥ ३० ॥

यदा परिमन्त्राळे मूलपृथग्भाव भूतानां पृथग्भाव पृथक्त्वमेकस्थमेकस्मिन्नात्मनि
स्थितमेकस्थमनुपश्यति आत्माचार्योपदेशतो मन्त्रात्मप्रवृत्त्येन पश्यतामैवेद सर्वं
मिति । तत एव च तत्समादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विस्तारमाश्रित्य प्राग आत्मन
वाचा आत्मन रम्य आत्मन आवाज आत्मतस्तेन आत्मन वाप आत्मन
आविर्भावतिरोभावावामतोऽभ्रमित्येवमादिप्रकारैर्विस्तारः (Chā Upa VII 26 1)
यदा पश्यति श्रद्धा संपद्यते बह्वैव भवति तदा तस्मिन्काळ इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एवमप्यात्मन सर्वदेहात्मने उद्योगसमये प्राप्तं इदमुच्यते—

मनादित्वादिर्गुणत्वात्परमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्योऽपि क्लिन्तेयं न करोति न दिष्यते ॥ ३१ ॥

मनादिनादनादेर्मानोऽनदित्येवमादि कारणं तत्तत्त्व नास्ति तदनादि । यद-
व्यादिमत्तत्त्वेनात्मना व्येत्येव त्वनादित्वाशिरवयव इति कृत्वा न व्येति । तथा
निर्गुणत्वात्सगुणो हि गुणव्यवाद्येत्येव तु निर्गुणत्वात् व्येतीति परमाभास्यमव्ययो
भारव व्ययो विषय इत्यव्ययः । नन एवमत्र शरीरस्योऽपि शरीरेव्यात्मन उप-
लब्धिर्भवतीति शरीरस्य उच्यते तथापि न करोति । तद्वद्व्यादेव चत्वरणेन

न लिप्यते । यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं स्वकर्तातो न फलेन लिप्यत इत्यर्थः । क' पुनर्देहेषु करोति लिप्यते च यदि तावदन्य' परमात्मनो देही करोति लिप्यते च तत इदमनुपपन्नमुक्त क्षेत्रक्षेत्रैकत्वं क्षेत्रह चापि मा विद्धीत्यादि । अथ नास्तीश्वरादन्यो देही क' करोति लिप्यते चेति वाच्य परो वा नास्तीति । सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवच्छोक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्याहृतबाह्यैश्च । तत्राय परिहारो भगवता स्थेनैवोक्त' 'स्वभावस्तु प्रवर्तते' इति (V. 14) । अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति व्यवहारो भवति न तु परमार्थत एकस्मिन्परमात्मनि तदस्ति । अत एतस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिमाजकानां तिरस्कृताविद्याव्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवता ॥ ३१ ॥

निमिष न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं व्याप्यपि ससौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादाकाशं ख नोपलिप्यते न संबध्यते सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशयत्येकभाषयत्येक' कृत्स्न लोकमिमं रवि' सावितादिपस्तथा तद्वन्महा भूतादिदृष्ट्यन्तं क्षेत्रमेक मन्त्रवाशयति क क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः । रविदृष्टान्तो-
प्राप्तमन उभवाभोऽपि भवति रविदत्तपर्वक्षेत्रेभ्येक नास्मानेकश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्याप्याचार्योपमहाराभोऽयं लोक —

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तर ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमद्भारते शतब्राह्मण्यं संहितायां वैद्यासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविवेकयोगो नाम

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेकधाम्यास्मात्तयोरेकं यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैकल्याविशेषं
 ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्ययिकज्ञानं चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत-
 प्रकृतिमोक्षं च भूतानां प्रकृतिरविद्यालक्षणाव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-
 णमभावगमनं च ये विदुर्विजानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म
 न पुनर्देहमाददत इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभाषकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर
 भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम
 त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञव्योगादुत्पद्यमानं तत्त्वमिति सत्प्रदर्शनार्थं ' परं भूय ' इत्यादिरेध्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्जगदारणत्व न तु सारवानामिव स्वतन्त्रयोरित्यवमर्शं, प्रकृतितत्त्व गुणेषु च मज्ज समारकारणमित्युक्तं करिष्यन्तुनि वक्ष्ये सङ्गं केषा गुणा क्व वा ने बध्यन्तीति गुणेश्वक्ष्य मोक्षणं वक्ष्ये इयामुत्तम्य न लक्षणं वक्ष्यमिति स्थेदमर्थं च-

श्रीमद्वानुवाच-

परं भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमिति गताः ॥ १ ॥

परं ज्ञानमिति स्वकीहितेन सक्त्य । भूय पुनः पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वमष्टमुत्तमं प्रवक्ष्यामि । तर्ह्यं परं परब्रह्मविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञानं सर्वेषां ज्ञानानामुत्तममुत्तमं फलत्वात् । ज्ञानानामिति नामानित्वादीनां (XIII 7) किं तर्हि यथादिशेषवस्तु विषयानामिति । ज्ञानं न मोक्षायैदं तु मोक्षायैति परोत्तमशब्दाभावात् सौमि श्रोतुं विद्वद्ब्रह्मस्युत्पादनायम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मुनयः सैन्यासिनो मननशीलाः सर्वे परां सिद्धिं मोक्षाख्यामितोऽस्मादहवन्पनादूर्ध्वं गताः प्राप्ताः ॥ १ ॥

अस्याथ सिद्धेरैवान्तिकत्वं दर्शयति-

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ।

सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्ययन्ति च ॥ २ ॥

इदं ज्ञानं यथाकमुपाश्रित्य ज्ञानमाधनमनुष्ठायेत्वेतत् । मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं भस्वरूपतामागता प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्भेदान्भ्युपगमाद्विज्ञाशास्त्रे । फलवादश्चायं स्तुत्यर्थमुच्यते । सर्वेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये न लक्षणोऽपि विनाशकाले न व्ययन्ति न व्ययतां नापद्यन्ते न व्ययन्तीत्यर्थं ॥ २ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग ईदृशो भूतकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नामं दद्याम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

मम स्वभूता भदीना माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतिर्योनि सर्वभूतानां, सर्व-
कारिणो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविकाराणां महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते । तस्मिन्ना-
हति ब्रह्मणि योनौ गर्भं विरचयन्ममस्य जन्मस्यो धीर्जं सर्वभूतजन्मकारणं बीजं
दधामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयशक्तिमानीश्वरोऽहमविद्याकामकर्मोपापित्वरूपा-
नुविधापिनं क्षेत्रज्ञ क्षेत्रेण सपोषणायोत्सर्गं । समस्त उपपत्ति सर्वभूतानां विरचय-
न्ममोत्पत्तिक्षारेण तत्तत्स्वरूपमहर्भाधानाद्भवति हे भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महर्घोविहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोनिभिः । देववित्तमनुष्यऽक्षुष्यादिसर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयो देहसस्या-
नलक्षणा मूर्च्छितावापयवा मूर्तयः संभवन्ति यास्तासां भूतानां ब्रह्म महत्सर्वा-
पय योनि कारणमहर्घोऽहो बीजप्रदो गर्भाधानस्य कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणा कथं ब्रह्मन्तीत्युच्यते—

सर्वे रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।

निष्पन्नासि ब्रह्मब्रह्मो देहे देहेनमन्यवम् ॥ ५ ॥

सर्व रजस्तम इत्यवगम्यमानो, गुणा इति पारिभाषिक शब्दो न स्यादिव-
द्ब्रह्मादिना । न च गुणगुणिनोऽत्मत्वमनं विवक्षितम् । तस्माद्गुणा इव नित्यपरतन्त्रा
क्षेत्रज्ञ प्रत्यविधारमस्तत्वाक्षेत्रज्ञ निष्पन्तोऽव उमात्पदोक्त्यामानं प्रतिलभ्यते इति
निष्पन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिसंभवा अणवन्माहात्मवा निष्पन्तीत्येव हे महा-
बाहो महान्तो समर्थोऽवगम्यप्रलम्बी बाहू यस्य स महाबाहू हे महाबाहो देहे शरीरे
देहेन देहवत्तमन्यवमन्यवस्य चोक्तमन्त्रादिरात्मादिकोके (XIII 31) । मनु देही
न लिप्यते (XIII 31) इत्युक्तं तत्कथमिह निष्पन्तीत्यन्यथोच्यते, परितृप्त-
मस्माभिर्विशब्देन निष्पन्तीति ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वादीनां सत्त्वस्यैव तावच्छब्दमुच्यते—

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वाप्रकाशकमनामयम् ।

सुखसद्मेन यज्जाति ज्ञानसद्मेन चानय ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वमिति । निष्कलत्वात्कटिकमणिरिव प्रकाशकमनामयं निष्पदं सत्त्वं,
तन्निष्पन्नानि । कथं शुद्धमज्ञेन सुख्यमिति निष्पन्नभूतस्य सुखस्य निष्पत्त्या-

तमि संश्लेषापादानं मृषैव मुखे सञ्जनम् । सैषाऽविद्या । न हि विषय-
धर्मो विषयिणो भवति । इच्छादि च धृत्यन्त क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्म इत्युक्त
मगवता । अतोऽविद्यायैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषय्यविवेकलक्षणाऽस्वात्मभूते
मुखे सञ्जयनीव सक्तमिव करोत्यसुखिन सुखिनमिव । तथा ज्ञानसङ्गेन च । ज्ञानमिति
मुखमाह चर्याक्षेत्रस्यैवान्त करणस्य धर्मो नात्मनः । आत्मधर्मत्वे सङ्गानुपपत्तैर्नानुप-
पत्तेश्च । मुख इव ज्ञानादौ सङ्गे मन्तव्यो हेऽनघान्यसन् ॥ ४ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।

तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति । रजो रागात्मक रजनाद्रजो गैरिकादिवद्वागात्मकं विद्धि
जानाद्वि तृष्णासङ्गसमुद्भव तृष्णाऽप्राप्ताभिलाष, आपन्न प्राप्ते विषये मनस्य प्रीति-
लक्षणे सङ्गः, तृष्णासङ्गो समुद्भव तृष्णामङ्गसमुद्भव तन्निबध्नाति तदजं कौन्तेय
कर्मसङ्गेन । इच्छादृष्ट्यर्थेषु कर्मसु सञ्जन तत्परता कर्मसङ्गस्तेन निबध्नाति रजो
देहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिलाषिबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति । तमस्तृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानास्मानमज्ञानजं विद्धि मोहनं
मोहकमभिवेककर सर्वदेहिना सर्वेषां देहवता प्रमादालस्यनिद्राभि प्रमादश्चालस्य
च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्रास्ताभिस्तन्मो निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्गुणानां व्यापारं संश्लेषण उच्यते—

सर्वं मुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

मत्तु मुखे सञ्जयति मक्षयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते ।
ज्ञानं सत्त्वकुलं विवेकमावृत्त्याच्छाद्य तु तमः स्वेनावरणायना प्रमादे सञ्जयत्युत
प्रमादो नाम प्राप्तिर्कर्मव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्तं कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चाभावप्यभिभूय सत्त्वं भवत्युद्भवति वर्धते यदा तदा लब्धात्मक
सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानमुत्पादयति हे भारत । तथा रजोगुणं सत्त्वं तमश्चैवोभा-
वप्यभिभूय वर्धते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते । तमभावेऽपि गुणं सत्त्वं
रजश्चोभावरप्यभिभूय तथैव वर्धते यदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्यादिवृद्धं सच्चमित्युक्त ॥ ११ ॥

सर्वद्वारोद्भासन उपलब्धिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्व-
द्वारोद्भासनः प्रकाशो देहेऽस्मिन् उपजायते । तदेव ज्ञानम् । यदैव
प्रकाशो ज्ञानाख्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकाशेन लिङ्गेन विद्यादिवृद्धमुद्भूतं सच्च-
मित्युक्तम् ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतत्वेहं चिह्नम्—

लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे मरतर्पण ॥ १२ ॥

लोभः पराङ्मोहादिस्ता, प्रवृत्तिः प्रवर्तनं सामान्यवेष्टा, आरम्भः, करण, कर्मणाम्,
अशमोऽनुपशमः हर्षरागादिप्रशोषः, स्पृहा मर्षतामान्धवस्तुविषया शुल्का, रजनि
गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे मरतर्पण ॥ १२ ॥

अमकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुतबन्धन ॥ १३ ॥

अमकाश इति । अमकाशोऽविषेकोऽवन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावस्तत्कार्यं प्रमादो
मोह एव चाविषेको भूदनेत्यर्थः । तमसि गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते
हे कुतबन्धन ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणापि मरकल प्राप्यते तदपि सहरागहेतुक सर्वं गौणवेदेति दर्शयन्नाह—

यदा सावे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहमूत्र ।

तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा मरणे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलयं मरणं याति प्रतिपद्यते देहभूतात्मा
तदोत्तमविदां महदादिवत्त्वविदामित्वेव । लोकानमलान्प्रतिपद्यते
प्राप्नोतीत्येतत् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसद्भिषु जायते ।

तया मसीन्स्त्रमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलयं मरणं गत्वा प्राप्य कर्मसद्भिषु कर्मासक्तियुक्तेषु
मनुष्येषु जायते । तथा तद्वदेव मसीनो मूढस्त्रमसि विवृद्धे मूढयोनिषु पञ्चादि-
योनिषु जायते ॥ १५ ॥

अनीतशोकार्यस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सार्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःसमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः सुकृतस्य सार्विकस्येत्यर्थः । आहुः शिष्टाः सार्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजसस्तु फलं दुःखं राजसस्य कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकारात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूपत्वाद्वाजसमेव । तथाज्ञानं तमसस्तानसस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेष्वो भवति—

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवल्लोकादिपुरुषघ्ने सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तरथाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्यपुरुषघ्ने राजसाः । जघन्यगुणवृत्तरथा जघन्यस्थासौ गुणश्च जघन्यगुणस्तमस्तस्य वृत्ते मित्रालस्यादि तस्मिन्स्थिता जघन्यगुणवृत्तरथा मूढा अधो गच्छन्ति पश्चादिपुरुषघ्ने तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिस्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन युक्तस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहात्मकेषु सुखी दुःखी मूढोऽहमरमोलेवरूपो यः सङ्गसात्कारेण पुरुषस्य सदसद्योनिजन्मप्राप्तिलक्षणस्य सत्सारत्वेति ममामेन पूर्वाध्याये बहुक्तं तदिह सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसत्तवा इत्यत आरभ्य गुणस्वरूपं गुणवृत्तं स्ववृत्तेन ॥ गुणानां बन्धकारणं गुणवृत्तनिश्चयश्च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारणं विस्तरेणोक्तत्वाधुना मध्यदर्शनान्मोक्षो वचन्य इत्यत आह भगवान्—

नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

नान्यं कार्यकारणविषयावारणरिणेभ्यो गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टा विद्वान्सत्त्वानुपश्यति । गुणा एव सर्वावस्थाः सर्वकर्मणां कर्तार इत्येवं पश्यति । गुणेभ्यश्च परं गुणव्यापारसाक्षिभूतं वेत्ति मद्भावं मम भावं ॥ द्रष्टाधिगच्छति ॥ १९ ॥

कथमपि गच्छाति युज्यते—

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्बोधानतीत्य जीवबोधातिक्रम्य मायोपाधिभूतास्त्रीन्देहो देहसमुद्भवान्दे-
होत्तरतिर्वाज्जन्तान्, जन्ममृत्युजरादुःखै, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च
तैर्विमुक्तः सन्निदाचमृतमश्नुते । एव मन्त्रारमधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवमेव गुणानतीत्यामृतमश्नुत इति प्रकृत्यैव प्रतिक्रिय—

अर्जुन उवाच—

कैलिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः यथं चेतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

कैलिङ्गैश्चिद्वैकीर्णैस्ताण्ड्यास्ताङ्गुणानतीताऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः
शोऽस्याचार इति किमाचारः । कथं येन च प्रकोपैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतरव एषु गुणातीतत्वोपाय चार्जुनेन दृष्टोऽस्मिच्छलो प्रभद्रवार्ध
प्रतिबचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

यत्तानरकैर्लिङ्गैर्मुक्तो गुणातीतो भवतीति तच्छृणु—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कादृक्षति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सत्यकार्यं प्रवृत्तिं च रजः कार्यं मोहमेव च तमः कार्यमिष्टेतानि
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सत्यविवक्षयावेसात्प्रवृत्तानि । मम नामस्य प्रत्ययो जायतेनाह
मूढरथा राजसी प्रवृत्तिर्भनोरपथा दुःखारम्भिता एताह रजसा प्रवृत्तिः प्रचलितः
स्वरूपरावृत्त मम वर्तते योऽयं सत्यस्वरूपावस्थानाह रजसा सत्यविवक्षो गुण प्रकाशः
ता मां विवेचित्यमापादयन्मुखे च सञ्जयन्ध्यादीनि तानि द्वेष्ट्यनम्यदक्षिणेन ।
तत्रैव गुणातीता न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च गालिकादिगुरुषु सत्यविवक्षादिवादा
ण्यात्मानं प्रति प्रकाश्य निवृत्तानि कादृक्षति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि कादृ-
क्षतीत्यर्थः । एतच्च परमव्यक्तं किञ्च किं तर्हि स्वात्मप्रत्यक्षत्वादात्मविषयमेवैतद्व्युत्पन्नम् ।
न हि स्वात्मविषयं द्रव्यमाकादृक्षा वा परं पश्यति ॥ २२ ॥

अधेदानीं गुणातीतः किमाचार इति प्रश्नस्य प्रतिबचनमाह—

उदासीनपदासीनो गुणैर्वा न विचास्यते ।

गुणं धर्तन्त इत्येव योऽप्यतिष्ठति नेत्रे ॥ २३ ॥

उदासीनवचधोदासीनो न कस्यचित्पक्ष भवति तथापि गुणातीतत्वोपायमार्गे-
ऽवस्थित आमीन आरमविदुषैर्व सन्यासी न विचार्यते विवेकदर्शनावस्थान ।
तदेतत्स्फुटी करोति गुणा कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त
इति योऽवतिष्ठति । छन्दोमङ्गमवात्परस्मैपदप्रयोग । योऽनुतिष्ठतीति वा
पाठान्तरम् । नेहने न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थ ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुख स्वस्थ. समलोष्टाश्मकाश्चनः ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुख समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुख । स्वस्थ स्व आत्मनि
स्थित प्रसन्न । समलोष्टाश्मकाश्चनो छोट चाश्मा च काश्चन च समानि यस्य स
समलोष्टाश्मकाश्चन । तुल्यप्रियाप्रिय प्रिय चाप्रिय च प्रियाप्रिये तुल्ये समे यस्य
सोऽय तुल्यप्रियाप्रिय । धीरो धामान् । तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिर्निन्दा चात्मसंस्तुतिश्च
तुल्ये निन्दात्मसंस्तुतिं यस्य यत्ते स तुल्यनिन्दात्मसंस्तुति ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।

सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीत. स उच्यते । २५ ॥

मानापमानयोस्तुल्य समो निर्विकार । तुल्यो मित्रारिपक्षयो, यद्यप्युदासीना
भवन्ति केचित्स्वाभिप्रायेण तथापि पराभिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति
तुल्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि वर्माण्यारम्भन्त
इत्यादि सर्वाभारम्भापरित्यक्त शीलमस्वेति सर्वारम्भपरित्यागी देहधारणमात्र-
निमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थ । गुणातीत स उच्यते । उदासी
नवदित्यादि गुणातीत स उच्यते इत्येवदन्तमुक्त यावत्तत्साध्य तावत्सन्यासिना
मुष्ठेव गुणातीतस्वसाधन मुमुक्षा स्थिरीभूतं तु स्वसर्वेष नष्टगुणातीतस्य यत्तेक्षण
भवतीति ॥ २५ ॥

अधुना कथं च या-गुणानतिवर्तत इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

मा च योऽन्यमिधारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

मा चश्चर चारादण सर्वभूतहृदयाश्रित यो यति वर्मी चान्यमिधारेण न
वदादिषो ध्यामिचरति भक्तियोगेन भजन मक्तिः सैव योगभेदेन भक्तियोगेन
सेवने स गुणान्समतीत्यैतान्यथोक्तान्ब्रह्मभूयाय भवन् भूयो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभव-
नाय मोक्षाय कल्पते समर्थो भवतीत्यर्थ ॥ २६ ॥

कृत एतदित्युच्यते—

महाणो हि प्रतिष्ठादममृतस्यान्यपरस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥ २७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमयवद्गीतासूपनिषत्सु महाविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

महाणः परमात्मनो हि यस्याप्रतिष्ठाह प्रतिनिष्ठपरिमिति प्रतिष्ठाहं प्रत्य-
गात्मा । कीदृशस्य महाणोऽमृतस्याविनाशिनोऽन्यस्याविकारिणः शाश्वतस्य च
मित्यस्य धर्मस्य ज्ञानयोगधर्मप्राप्त्यस्य सुखस्यानन्दरूपस्यैकान्तिकस्याप्यभि-
चारिणः । (१) अमृतादिस्वभावास्य परमात्मनः प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा सम्पन्नज्ञानेन
परमात्मतया निश्चीयते । तदेतद्भक्त्याभ्यास कल्पय इत्युक्तम् । (२) यथा
शेधरशब्दस्या भक्तानुग्रहादिप्रयोजनाय यदा प्रतिष्ठते प्रवर्तते सा शक्तिर्मयी
याहं शक्तिशक्तिमतोरनन्तर्यामिण्यभिप्रायः । (३) अथवा महाशब्दवाच्य-
त्वात्सर्विकल्पकं यदा तस्य महाणो निर्विकल्पकत्वेऽहमेव नान्यः प्रतिष्ठाश्रयः ।
निर्विशिष्टस्यावृत्तस्वाभरणधर्मकत्वाव्यवहार व्यवहारितस्य । किं च शाश्वतस्य च मित्यस्य
धर्मस्य ज्ञाननिष्ठाकक्षणस्य । सुखस्य तज्जनितर्यैकान्तिकरसैकान्तनित्यस्य च
प्रतिष्ठाहमिति अनुवर्तते ॥ २७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यमोहिन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीमयवद्गीताभाष्ये गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥



पञ्चदशोऽध्यायः ।

अरमाग्यदधीनं कर्मिणा कर्मफलं ज्ञानिना च ज्ञानफलमनो भक्तियोगिन मा-
ये सेवन्ते ते मत्प्रसादाज्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति किमु वक्त-
व्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विज्ञानस्त इत्यतो भगवानजुनेनापृष्टमप्वात्मनस्तत्त्वं विवक्षु-
न्नुवाच—ऊर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावद्वृक्षरूपककल्पनया धैराग्यहेतोः संसारस्वरूपं
वर्णयति विरक्तस्य हि संसाराद्भगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नाप्यस्येति—

• श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्रादुर्भूयम् ।

छन्दांसि यत्न पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूलं कालतः सूक्ष्मत्वात्कारणत्वाच्चित्यत्वाग्न्यहत्वाच्चोर्ध्वमुप्यते प्रक्षाम्यक्त-
मायाशक्तिमत्तन्मूलमस्येति सोऽयं संमारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः । ध्वनेक्ष—'ऊर्ध्वमूलो-
ऽवावशात्' (Kaiba Upa. III 2. 1) इति ।

पुराणे च—“अभ्यक्तमूलप्रभवस्तस्यैवानुमहोत्थितः ।

शुद्धिस्त्वन्मयस्यैव इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशासश्च विषयैः पञ्चवारतथा ।

धर्माधर्मसुषुप्पश्च सुखदुःखफलोदयः ॥

आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।

एतद्ब्रह्मवनं नैव *ब्रह्माचरति नित्यशः ॥

एतच्छ्रित्ता च मित्ता च ज्ञानेन परमात्मिना ।

ततश्चात्मरतिं प्राप्य तस्माच्चैवर्तते पुनः ” ॥ इत्यादि

MBh. XIV. 47. 12-15 ।

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तस्य तद् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

तमूर्ध्वमूलं समारमावापयं वृक्षमथ शाखं महदहंकारतन्मात्रादयः शाखा इवासाधो
भवन्तीति सोऽयमथ शाखरामभःशाखं न श्वोऽपि स्थानेत्यथत्वस्तं क्षुण्णप्रध्वंमिनमथत्वं
प्राहुः कथयन्ति । अथयं (१) समारमावाया अनादिकालप्रवृत्तत्वात्सोऽयं संसारवृक्षो-
ऽव्ययोऽनाघनन्तदेहादिमितानाश्रयो हि सुप्रमिदस्तमन्ययम् । तस्यैव संसारवृक्षत्वे-
दमन्यद्विशेषणं छन्दामि यस्य पर्णानि छन्दाभि छन्दनाट्यञ्जु-सामलक्षणानि यस्य
संसारवृक्षस्य पर्णानीव पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदा
संसारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मनदेतुफलप्रकाशनार्थत्वात् । यथाग्राहयानं समारवृक्ष
समूल यत्नं वेद म वेदविद्वदर्थविदित्यर्थः । नहि संसारवृक्षादस्मात्समूलान्धेयो-
भ्योऽनुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यनः सर्वज्ञ स (२) यो वेदार्थविदिति समूलसमार-
वृक्षज्ञानं स्तौति ॥ १ ॥

तस्यैव संसारवृक्षस्यापानयनकल्पनोच्यते—

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा त्रिषमप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसंततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अथो मनुष्यादिभ्यो यावत्सावरमूर्ध्वं च यावद्महागो विश्वमूर्जो धाम (३) इत्ये-
तदन्त यथाकर्म यथाश्रुतं ज्ञानकर्मफलानि तस्य वृक्षस्य शाखा इव शाखा
प्रसृता प्रगता , गुणप्रवृद्धा गुणैः नक्षत्रजस्तमोभिः प्रवृद्धा स्थलीकुला उपादानभूतैर्वि-
षमप्रवाला विषया छन्दादयः प्रवाला इव देहादिकर्मफलैश्चः शाखाभ्योऽहुरी
भवन्तीव तेन त्रिषमप्रवाला शाखाः । समारवृक्षस्य परममूलमुपादानकारणं पूर्वमुक्त-
मथेदानीं कर्मफलजनितरागद्वेषादिबामना मूलानीव धर्माधर्मप्रवृत्तिकारणान्ध्वान्तर-
भाषीनि तान्यधश्च (४) देवापपश्या मूलान्यनुसंततान्यनुप्रविष्टानि धर्मानुबन्धीनि
कर्म धर्माधर्मलक्षणमनुबन्ध पश्चाद्भाषी वेदानुभूतिमनु उदभवतीति तानि कर्मानु-
बन्धीनि मनुष्यलोके विशेषतोऽत्र हि मनुष्याणां धर्माधिकारः प्रमिद ॥ १ ॥
यस्त्वय वर्णिनः संसारवृक्ष —

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।

अथत्यमेनं सुविरुद्धमूलमसद्गतत्वेन चिह्नत्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णिन तथा नैवोपलभ्यते स्वप्नमराच्युदकमायागन्धध्वनगर-
समत्वाद् दृष्टनदृश्यरूपो हि स इत्यत्र एव नान्तो न पर्यन्तो निष्ठा समाप्तिर्वा विघ्ने ।
तथा न चादिरित आख्याय प्रवृत्त इति न वेनचिद्व्यपने । न च सप्रतिष्ठा
स्थितिर्मध्यमस्य केनचिदुपलभ्यते । अथत्यमेनं यथोक्तं सुविरुद्धमूलं सुष्ठु विरुद्धानि

- (1) ASS reads समारमावापयमनादि.....for समारमावाया अनादि...
(2) VPP and POA have सर्ववेदार्थविदिति for स यो वेदार्थविदिति.
(3) ASS reads यावद् महा विश्वमूर्जो धर्म for यावद्.....धाम.
(4) ASS reads देवापपश्या for देवापपश्या.

विरोह गतानि मुदृढानि मूलानि यस्य तमेव द्वावेकमूलमसङ्गसंज्ञायाम् पुनर्विच-
लोक्तपणादिभ्यो म्बुतथान तेनामङ्गश्लेष्णे दृढेन परमात्माभिमुख्यनिक्षयदृढीकृतेन
पुनःपुनर्विवेकाभ्यामादमनिश्चितेन च्छित्त्वा सगारवृष्य मवीचमुद्धृत्य ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्माता न निवतन्ति भूय ।

तमेव चायं पुरुष प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसूता पुराणी ॥ ४ ॥

तत्र इति । तत्र पदार्थपदं नैषव तत्परिमार्गितव्यं परिमाणमवेष्टेन हातव्यं
मित्यर्थः । यस्मिन्पदे गता प्रविष्टा न निवतन्ति नावन्ते भूय पुनः समाराध ।
कथं परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च यः पदशब्देनोक्त आधमादौ भवः पुरुष
प्रपद्ये इत्येव परिमार्गितव्यं तच्छरणतयेत्यर्थः । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यतो
यस्मात्पुरुषात्ममारमायावृक्षप्रवृत्तिः प्रसूता निःसृतैन्द्रजालिकादिव माया पुराणी
चिरन्तरी ॥ ४ ॥

कथंभूतास्तपदं गच्छन्तात्सुख्ये—

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामा ।

द्वैर्विमुक्ता सुखदुःखसमैर्गच्छन्त्यमूढा पदमभ्यस्य तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा मानस्य माहस्य मानमोहा तौ निर्गन्तौ येभ्यस्ते निर्मानमाहा मान
मोहवजिता जितसङ्गदोषा सङ्गः पदः दोषः सङ्गदोषा जिनः सङ्गदोषो यैस्ते जित
सङ्गदोषा अध्यात्मनित्या परमामस्वरूपालोचननित्यास्तत्परा विनिवृत्तकामा विशेषतो
निर्लेपेन निवृत्ता कामा यथा ते विनिवृत्तकामा यतयः सग्यासिनो द्वैः प्रिया
प्रियादिभिर्विमुक्ता सुखदुःखसमैः परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा माहवजिता पदमभ्यस्य
तत्पदार्थम् ॥ ५ ॥

तदेव पदं पुनर्विशिष्यते—

न उद्धासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्वाक्यं न निवर्तन्ते तद्वाम परमं मम ॥ ६ ॥

तद्वामेति स्ववहितेन धाम्ना सवधः । धाम तेजस्वरूपं पदं न भासयन् सूर्य
आदित्य सर्वावभासनशक्तिमत्त्वेऽपि सति । तथा न शशाङ्कश्च द्वौ न पावको
नाभिरपि । यद्वाक्यं नैष्यव पदं गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यच्च सूर्यादेन भासयन्ते
तद्वाम पदं परमं मम विष्णो ॥ ६ ॥

यद्वाक्यं न निवर्तन्ते इत्युच्यते । मनु मर्वा हि गतिरागत्याना सयोगा विप्र
योगान्ता (MBh XII 330 20) इति हि मत्सिद्धं कथमुच्यते तद्वामग
ताना नास्ति निवृत्तिरिति, दृष्टुं तत्र कारणम्—

मर्मवाधो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

मम पश्यामीन्द्रियाणि प्रवृत्तिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

ममैव परमात्मनोऽशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनर्थान्तरं जीवलोके जीवानां लोके समारे जीवभूतो भोक्ता कर्तेति प्रसिद्धं सनातनाक्षिरंतनः । यथा जलसूर्यकः सूर्याशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्या न निवर्तते तथायमप्यंशस्तेनैवात्मना सगच्छत्येवमेव यथा वा घटाद्युपाधिपरिच्छिन्नो घटाद्याकाश आकाशांशः सन्घटादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तत इत्येवमत उपपन्नमुक्तं यद्वत्त्वा न निवर्तन्त इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयव एकदेशोऽंश इति । सावयवस्य च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागात् । नैव दोषोऽपि घटादुपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽंश इव कल्पितो यतः । दर्शिनश्चायमर्थः क्षेत्राध्याये विस्तरशः । न च जीवो मदसत्त्वेन कल्पितः कथं सत्तत्त्वमुक्तामिति चेत्सुष्यते मनःपष्ठानांन्द्रियाणि योत्रादीनि प्रकृतिस्थानि स्वस्थाने कर्णशङ्कुल्यादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्पस्याकर्पति ॥ ७ ॥

करिम्नकाले—

शरीरं यद्वामोति यच्चाप्युक्तामतीश्वरः ।

गृहीतैतानि मयाति वायुगन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

यथापि यदा चाप्युक्तामतीश्वरो देहादिसचातस्वामी जीर्यस्तदा कर्पयतीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽर्थवशात्प्राथम्येन संबध्यते । यदा च पूर्वस्माच्छरीराच्छरीराग्निरमाप्नोति तदा गृहीतैतानि मनःपष्ठानांन्द्रियाणि मयाति सम्यग्याति गच्छति । किमिवेत्याह वायु पवनो गन्धानिवाशयात्पुनरे ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

ओत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव ॥

अधिष्ठाय मनश्चाय निपयानुपसेवते ॥ ९ ॥

ओत्रं चक्षुः स्पर्शनं त्वगिन्द्रियं रसनं जिह्वा घ्राणमेव च मनश्च यद्य मलेकमिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयाञ्छन्द्रादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगतं देहात्—

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुज्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

उत्क्रामन्तं परित्यजन्तं देहं पूर्वोपात्तं स्थितं वा देहे तिष्ठन्तं भुज्जानं वा शब्दादींश्चोपलभमानं गुणान्वितं सुखदुःखमोहादौ गुणैरान्वितमनुगमं संयुक्तमित्यर्थः । एवंभूतमप्येनमत्यन्तदर्शनगोचरप्राप्तं विमूढा दृष्टादृष्टविषयभोगवत्तादृष्टचेतस्यमानेव वा मूढा नानुपश्यन्त्यहो यद्य वतंत इत्यनुकोशति च भगवान् । ये तु पुनः प्रमाणं

• POA and VPP drop सवायमप्यंशः ।

जनिगद्गानचक्षुषस्त एनं पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषो विविक्तदृष्टय इत्यर्थः ॥ १० ॥

केचित्तु—

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

यतन्तः प्रयत्नं कुर्वन्तो योगिनश्च समाहितचित्ता एनं प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्यव-
महमस्मीत्युपलभन् आत्मनि स्वस्या बुद्धावबस्थितं यतन्तोऽपि शास्त्रादिप्रमाणैरकृता-
त्मानोमरकृतात्मानस्तपनेन्द्रियजयेन च दुश्चरितादनुपगताः कदाप्यदर्पाः मयानं
कुर्वन्तोऽपि नैनं पश्यन्त्यचेतसोऽविचेकिनः ॥ ११ ॥

यदपि सर्वं स्वाभाव्यात्मकमप्यन्यादित्यादिकं ज्योतिर्नाममासयने यत्प्राप्ताश्च मुमुक्षु-
एनं सप्ताराभिमुखं न निवर्तन्ते यस्य च पदस्योपाधिभेदमनु विधीयमाना
जीवा घटाकाशादय इवाकाशास्यांशास्तस्य पदस्य सर्वात्मत्वं सर्वव्यवहारा-
स्पदत्वं च विवक्षुश्चाग्निं लोकैर्विभूतिमशेषमाह भगवान्—

यदादित्यगतं तेजो अग्न्यास्तपवेऽलिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विदि मामकम् ॥ १२ ॥

यदादित्यगतमादित्याभ्य किं तत्तेजो दीप्तिं प्रकाशो अग्न्यात्मन्यने प्रकाशवत्प-
ल्लिर्ल समस्त यच्चन्द्रमसि राशमृति तेजोऽवमास्तक वर्तते यच्चाग्नौ हुतवद् तत्तेजो
विदि विजानीहि मामकं मदीयं मम विष्णोस्तज्ज्योतिः । अथवा यदादित्यगतं तेज-
श्चैतन्यात्मकं ज्योतिर्यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विदि मामकं मदीयं मम विष्णो-
स्तज्ज्योतिः । ननु स्थावरेषु जङ्गमेषु च तत्त्वानां चैतन्यात्मकं ज्योतिस्तत्र कथमिदं
विशेषणं यदादित्यगनमित्यादि । नैष दाप्य सत्त्वाधिक्यादावित्तरत्नोपपत्तेः ।
आदित्यादिषु हि राक्षमस्त्वन्तप्रकाशमलन्तमात्वरमतस्त्रैशविस्तरं ज्योतिरिति तद्वि-
शिष्यते, न तु सर्वत्र तदधिकमिति । यथा हि लोके मुखेऽपि मुखमंस्थाने न
काष्ठकुल्यादौ मुखमाविर्भवत्यादृशादौ तु स्वच्छे स्वच्छन्दरे च तारतम्येनाविर्भवति
तद्वत् ॥ १२ ॥

किं च—

गामाविश्य च भूतघ्निं धारयाम्यहमोजसा ।

पुण्यामि चौपधी सर्वाः सोमो भूत्वा रक्षात्मकः ॥ १३ ॥

गो पृथिवीमाविश्य प्रविश्य चारयाभि भूतानि अग्नेर्होत्रेण वलेन बद्धं काम-
रागविर्जितमेश्वरं जगद्भिर्धारयाम्यहमोजसा पृथिव्यां प्रविष्टं येन शुर्वी पृथिवी नाथ पतति न
विदीर्यते च । तथा च कृष्णवर्णः—“येन यौरमा पृथिवी च बद्धा ” इति

(1) ASS reads आदित्योपपत्तेः for आदित्यरत्नोपपत्तेः ।

(Tal. Samhitā IV. 1. 8) । “स दावार पृथिवीम्” (Tal. Samhitā IV. 1. 8) इत्यादिश्च । अतो गामाविश्व च भूतानि नराचराणि धारयामीति युक्तमुक्तम् । किं च पृथिव्या जाता ओषधीः सर्वा व्रीहियवापाः पुष्पाणि पुष्टिमतो रसस्वादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रसात्मकः सोमः सन् रसात्मको रसस्वभावः सर्वैरुत्मानामाकरः सोमः स हि सर्वा ओषधीः स्वात्मरसानुप्रवेशेन पुष्पाति ॥ १३ ॥

किं च—

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १३ ॥

अहमेव वैश्वानर उदरस्थोऽग्निर्भूत्वा “मयमग्निवैश्वानरो योऽयमन्तः पुर्ये देने-
दमन्नं पच्यते” (Br. Upa. V. 9. 1) इत्यादिश्रुतेर्वैश्वानरः सम्प्राणिनां प्राणवता देहमाश्रितः प्रविष्टः प्राणापानसमायुक्तः प्राणापानार्थं समायुक्तः संयुक्तः पचामि पक्तिं करोमि चतुर्विधं चतुष्प्रकारमन्नमशनं भोज्यं मक्ष्यं चोष्यं केषु च भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्नं सोमस्तदेतदुपपन्नमीदमो सर्वमिति वक्ष्यतोऽन्नदोष-
केषो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि सनिविष्टो

मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्याहमात्मा सन्द्विद् इदौ सनिविष्टोऽतो मत्त आत्मनः सर्वप्राणिनां स्मृतिर्ज्ञानं तदपोहनं च । वेदा* पुण्यकर्मिणा पुण्यकर्मानुरोधेन ज्ञानस्मृती भवतस्तथा पापकर्मिणा पापकर्मानुरूपेण स्मृतिज्ञानयोरोपोहनं चापायन-
मपगमनं च । वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वेद्यो वेदितव्यो वेदान्तकृद्वेदान्तार्थ-
संप्रदायकृदित्यर्थः । वेदविदेदार्थविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

भगवत ईश्वरस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विनिष्टोपाधिकृतो यदादिष्यगतं तेज इत्यादिना, अथाधुना तस्यैव क्षराक्षरोपाधिप्रविभक्ततया निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वरूपनिर्दिष्टारविषयोत्तरलोक आरम्भवते । तत्र सर्वमेवातीतानागतान्तराध्यावार्यजातम्+ त्रिधा राशीकृत्वाह—

* POA and VPP read यथा पुण्यकर्मिणाम् for पुण्यकर्माणिनाम्.

+ ASS—अतीतानामतानन्तराध्यावार्यजातम्.

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कृतस्योऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ पृथग्भावीकृतौ पुरुषावित्युच्येने लोके ससारे । क्षरश्च क्षरतीति क्षरा विनाशयेको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्तद्विपरीनो भगवतो मायाशक्तिः क्षराख्यस्य पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराश्रयोऽक्षरः पुरुष उच्यते । को तौ पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवान्क्षरः सर्वाणि भूतानि समस्तं विकारजातमित्यर्थः । कृतस्यः कृतो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कृतो माया वज्रना जिह्मता कुटिलतेति पयोपा, अनेकमायावज्रनादिप्रकारेण स्थितः कृतस्यः संसारबीजानन्त्याक्षर क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

आभ्यां क्षराक्षराभ्यां विलक्षणः क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो नित्यः
शुद्धमुक्तत्वभावः—

उत्तमः पुरुषस्त्यन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकप्रथमाविश्य विभक्त्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥

उत्तम उत्कृष्टतमः पुरुषस्तन्मन्योऽत्यन्तविलक्षण आभ्यां परमात्मेति परमश्वामौ देहायाविष्ठाकृतात्मभ्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्षेतेन इत्यत परमात्मेत्युदाहृत इती वेदान्तेषु । न एव विशिष्यत यो लोकप्रथमं भृशुवःस्वरारयं स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य विभर्ति स्वरूपसद्भावमात्रेण विभर्ति भार- दत्यव्ययो नारय इत्येव विभक्त इत्यव्यय ईश्वरः सर्वज्ञो नारायणारख ईश्वरशीलः ॥ १७ ॥

यथाश्वात्प्रातरयेश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येतन्नाम प्रसिद्ध तस्य नामनिर्वचनप्रसिद्धया ध्वंस्य नाम्नो दर्शयन्निरनिशयोऽहमीश्वर इत्यारामानं दशयति भगवान्—

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहं ससारमायावृक्षमश्वात्प्रातरयेश्वरमतिशान्तोऽहमक्षरादपि सं- सारमायावृक्षस्यैजभूतादपि चोत्तम उत्कृष्टतम उर्ध्वतमो वातः क्षराक्षराभ्यां मुक्तमत्वादारम भवामि लोकं वेदे च प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येव मा भक्तजनो विदुः स्वयः वाक्यादिषु वेद नाम निवर्णन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिधा- जेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अवेदानीं यथानिरुत्तमात्मानं यो वेद तत्पेद पञ्मुच्यते—

यो मामेवमममृदो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

न सर्वविद्भजति मां सर्वमायेन भारत ॥ १९ ॥

यो यामोक्षं यमोक्तविशेषमेवं यमोक्तेन प्रकारेणात्मदुः समोहवर्जितः सत्त्वा-
नात्ययमद्वयमस्मीति पुरुषोत्तम ए सर्ववैतसर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञः सर्वभूतस्य
मनसि सा सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

असिद्धध्याये भगवत्तरयज्ञान मोक्षफलमुक्तवायेदानीं तत्स्तीति—

इति शुद्धतम शास्त्रमिवमुक्तं मयानघ ।

एतद्बुद्ध्या बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते कृत्वासादृश्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येवमुक्ततम गोपवतममत्यन्तरहस्यमित्येनत् । किं तच्छास्त्रम् । यद्यपि गीता-
ख्यं समस्त शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं
प्रकरणात् । सर्वे हि गीताशास्त्रार्थोऽसिक्तध्याये समासेनोक्तो न केतव्यं, सर्वस्य
वेदार्थ इह परिसमाप्तो 'यस्त वेद स वेदविद्' (XV, 1) 'वेदैश्च सर्वैरहमेव
वेद्यः' (XV, 15) इति चोक्तम् । इदमुक्तं कथितं यथा हेऽनघापाप । यतच्छास्त्रं
यथावद्विस्तारं बुद्ध्या बुद्धिमान्स्यान्नवेत्तान्वया कृतकृत्यश्च भारत इति पुरुषं कर्तव्यं
येन स कृतकृत्यो विशिष्टममपद्यतेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्यं तत्सर्वं भगवत्तत्वे विरिते
कृत भवेदित्यर्थः । न चान्यथा कर्तव्यं परिसमाप्यते यत्सपिदित्वाभिप्रायः ।

'तर्हि कर्मास्तिकं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' इति चोक्तम् (IV, 38) ।

"यतस्मिन् जन्मसामस्य * ब्राह्मणस्य विशेषतः ।

आर्थात्कृतकृत्यो हि द्विजो भवति नान्यथा" ॥ (Manu XII 93)

इति च मानव वचनम् । यतः यतस्परमार्थं तत्सर्वं मयः श्रुतवागति तत्-
कृतार्थस्य भारतेति ॥ २० ॥

इति श्रीमत्पद्मपत्रपरिभाषयाचार्यगोविन्दभक्तपूज्यपादशिष्यश्रीगच्छधर-

भगवतः कृती श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manuscript reads जन्मसाफल्यम् for जन्मसामस्यम्.



षोडशोऽध्यायः

दैव्यासुरी राक्षसी चेति प्राणिना प्रकृतयो नवमेऽध्याये सूचितास्तां
विस्तरेण प्रदर्शनायामय सत्त्वमशुद्धिरित्यादिरध्याय आरभ्यते, तत्र सत्तारमो-
क्षाय दैवी प्रकृतिर्निबधनायासुरी राक्षसी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शनं क्रियत
इतरयो परिवचनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अभय सत्त्वसशुद्धिज्ञानयोगव्यवस्थिति ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अभयमभीरुता मत्त्वमशुद्धिं सत्त्वस्यान्त वरणस्य सशुद्धिं मध्यवहोरेषु परवञ्चना-
मायानृतादिपरिवर्जनं बुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः । ज्ञानयोगव्यवस्थितिज्ञानं शास्त्र-
आचार्यतत्त्वात्मादिपदार्थानामवगमोऽवगतानामिन्द्रियाणुपसंहारणैकाग्रतया स्वात्मसत्त्वे
यतापादनं योगसंयोजनयोगयोर्भवेत्स्थितिश्च वस्तुन तन्निष्ठनेषा प्रधाना दैवी सात्वि-
की सपत्न, यत्र येषामधिष्ठानानां या प्रकृतिः सभवति सारि वी सोच्यते । दानं
यथाशक्ति सैविभागोऽप्रादानां, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्त वरणस्योपशमं शान्तिं
वक्ष्यति, यज्ञश्च श्रौतोऽग्निहोत्रादि, स्मार्तश्च द्रव्यज्ञादि, स्वाध्याय ऋग्वेदाद्यध्ययनम-
वृष्टार्थं, तपो बहुवचनं शरीरादि, आर्जवमृजुत्वं सर्वदा ॥ १ ॥

किं च—

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्थं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसनं प्राणिनां पीडावजनं, सत्यमप्रियानृतवर्जितं यथाभू-
तार्थवचनम्, अक्रोधः परैराकुलस्याभिहतस्य वा प्राप्तस्य क्रोधस्योपश-
मनं, त्यागः संन्यासः पूर्वं दानस्योक्तत्वात्, शान्तिरन्त वरणस्यापशमं, अपैशुन-
मपिशुनता परस्मै परस्मैप्रत्ययेवरणं पैशुनं तदभावोऽपैशुनं, दया कृपा भूतषु

इत्थिनेषु, जलोत्प्लवामिन्द्रियाणां विषयमनिर्भावविक्रिया, मार्दवं मृदुताकौर्यं
हीर्लजा, अवापलममति प्रयोजने वाक्पाणिपादादीनामिवाधारवितुल्यम् ॥ २ ॥

किं च—

तेजः क्षमा धृतिः मौढ्यमद्रोहो नातिमानित्वा ।

भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य मासत ॥ ३ ॥

तेजः प्रागल्भ्यं न त्वग्मता दीप्तिः, क्षमाकुलस्य ताडितस्य वाग्विविक्षितातुल्यपि-
हृत्पत्रायां विक्रियायां प्रसमनमकोप इत्यवोचाम, दूरस्थं क्षमायां अक्रोधस्य च
विशेष, धृतिर्देहेन्द्रियेष्ववसाद प्रभेदेषु तस्य प्रतिषेधोऽन्तःकरणवृत्तिविशेषो येनो-
चमिमतानि करणानि देहस्य नावसीदन्ति, मौढ्यं दिग्निधं मृज्जलठुर्न बाह्यमाभ्यन्तर-
च मनोबुद्धयोर्नैर्ष्यस्य स्यात्प्राणादिकास्तुभ्यामाय एव द्विविधं शौचम्, अद्रोहः पर-
निपाताभावोऽहिंसर्गं, नातिमानितारत्वं मानोऽतिमानं न वर्यं विघ्ने सौऽति-
मानि तद्भावोऽक्षिमानित्वा तदभावो नातिमानित्वात्मनः पूज्यतागिदशभावनामात्र-
इत्यर्थः । भवन्त्यभ्यासद्वयेन दन्तानि संपदमभिजातस्य । किंविशिष्टा संपदं दैवी
देवानां संपदमनिलस्य जातस्य दैवविभूतपदस्य भाविकस्याणरयेत्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अवेदानीमासुरी मण्डुच्यते—

दम्भो दर्पोऽस्मिमानश्च कौधः पारुष्यमेव ॥

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धर्मअज्ञितम्, दर्पो धनस्वसत्तादिनिमित्तं लालेकोऽस्मिमानः, पूर्वोक्त-
कौपस्य, पारुष्यमेव च पशुवचनं यथा कृष्णं शत्रुभ्याम्, विकृष्य रूपवाद्, हीना-
भित्तनमुत्तमभिजन इत्यादि । अज्ञानं चाविवेकज्ञान मिश्रवाप्रायस्य कर्मव्याकर्तृभ्यादि-
विषयमभिजातस्य पार्थ । किमभिजातस्येत्याह—सपदमासुरीम्—असुराणां सपदासुरी
तामभिजातस्येत्यर्थः ॥ ४ ॥

अनयोः सपदोः कार्यमुच्यते—

दैवी संपदमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

दैवी संपदा सा विमोक्षाय ससारकन्धजात, निबन्धये निवतो कन्धो निबन्धन-
दर्भमासुरी सपन्मतामिहेता तथा रक्षणी च । तत्रैवमुक्तेऽर्जुनस्थान्तर्गतं मातृ-
रमासुरपपुत्रः किं वा देवस्यपुत्र इत्येवमालोचनारूपमात्रेयाह सववान्मा शुचः
शोक मा कार्षाः यपदं दैवीमभिजातोऽस्यनिलस्य जातोऽसि भाविकस्याणरत्नगामी-
त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

हो मूलतर्तां लोकेऽस्मिन्देव आसुर एव च ।

दैवी विस्तराः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

द्वौ भूतेति । द्वौ द्विसंख्याकौ भूतमर्गौ भूतानां मनुष्याणां सर्गौ सृष्टौ भूतसर्गौ
सृज्येते इति मर्गौ भूतान्येव सृज्यमानानि देवासुरसंघपुक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते
“ दद्याद् दैव प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ” इति श्रुतेः (Br. Upa. I. 3. 1) ।
लोकेऽस्मिन्संसार इत्यर्थः । सर्वेषां द्वैविध्योपपत्तेः । कौ तौ भूतसर्गावित्युच्येते
प्रकृतादेव दैव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोजनमाह दैवो भूतमर्गो-
ऽमर्थं सत्त्वसमुद्भिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकृतौ प्रोक्तः कथितो न त्वासुरो
विरतरशोऽतस्तत्परिवर्जनार्थमासुर पार्थ मे मम वचनानुच्यमान विस्तरशः शृण्व-
धारम ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरा मपत्माणि विशेषणत्वेन प्रदर्श्यते प्रत्यक्षीकरणेन च
शक्यतेऽस्याः परिवर्जनं वर्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्तिं च प्रवर्तनं यस्मिन्पुरुषार्थसाधने कर्मण्ये प्रवृत्तिस्ता निवृत्तिं च तद्विपरीता
यस्मादनर्थहेतोर्निवर्तितम्यं मा निवृत्तिस्ता च जना आसुरा न विदुर्न ज्ञामन्ति । न
केवलं प्रवृत्तिनिवृत्तौ एव न विदुर्न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ।
अशौचा अनाचारा मायाविनोऽनृतवादिनो आसुराः ॥ ७ ॥

किं च—

असंयमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनाश्वरम् ।

अपरस्परसंभूतं किमन्यत्कामहेतुरुक् ॥ ८ ॥

असंयमं यथा बध्मनृतप्रावास्तथेदं जगत्सर्वमसंयमप्रतिष्ठं च नास्य धर्माधर्मौ
प्राविष्टातोऽप्रतिष्ठं चेति त आसुरा जना जगदाहुरनाश्वरं न च धर्माधर्मसंय-
वेक्षकोऽस्य द्यामितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनीश्वरं जगदाहुः । किं चापरस्परसंभूतं
कामप्रयुक्तयोः स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाजगत्सर्वं संभूतम् । किमन्यत्काम-
हेतुकं कामहेतुकमेव कामहेतुकं किमन्यत्कामहेतुकारणं न किंचिददृष्टं धर्माधर्मादि
कारणान्तरं विधेने जगत्काम एव प्राणिना कारणमिति लोकायतिकदृष्टिरियम् ॥ ८ ॥

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रमदन्त्युग्रकर्माणाः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ ९ ॥

एतामिति । एतां दृष्टिमवष्टभ्यामित्य नष्टात्मानो नष्टस्वभावा विभ्रष्टपरलोक-
माधना अल्पबुद्धयो विषयविषयार्थैव बुद्धिर्येषां तेऽल्पबुद्धयः प्रमदन्त्युग्रकर्माणाः क्षय-
कर्माणां हिंसात्मका क्षयाय जगत्काम प्रमदन्तीनि सम्पन्नाः । जगतोऽहिताः
क्षय इत्यर्थः ॥ ९ ॥

ते च—

काममाश्रित्य दुष्पूरे दम्भमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिप्रताः ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्याकष्टस्य दुष्पूर्यश्चक्यपूरणे दम्भमानमदान्विता दम्भश्च मानश्च यश्च दम्भमानमदास्तैरनिता दम्भमानमदान्विता मोहाद्दिविकृतो गृहीतोपादायामद्ग्राहान्शुभानिश्चयान्प्रवर्तन्ते लोकेऽशुचिप्रता अशुनीति प्रतानि येषां तेऽशुचिप्रता ॥ १० ॥

किं च—

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तमुपपन्नताः ।

कामोपभोगपरमा एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेयां च न परिमातुं शक्यते यस्याश्चिन्ताया इमता सापरिमेया तामपरिमेयां प्रलयान्तां मरणान्तमुपपन्नताः सदा चिन्तापरा तत्त्वार्थः । कामोपभोगपरमा कान्यश्च इति कामा शब्दादयस्तदुपभोगपरमा, अयमेव परम पुष्टपाथो यः कामोपभोग इत्येकनिश्चिततमान एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

आशापादाशतैर्वन्दा, कामक्रोधपरायणाः ।

ईदृशो काममोघार्थमन्वायेनार्थसंखयात् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशतैराशय एव आशास्तच्छतैराशपाशशतैर्वन्दा निश्चितताः सन्तः सर्वतः आकृष्यमाणः, कामक्रोधपरायणा कामक्रोधौ परमदल पर आशयो येषां ते कामक्रोधपरायणाः, ईदृशो चेदृशो काममोघार्थ काममोगप्रयोजनय न धर्माधर्ममन्वायेनार्थसंख्यानधर्मसंख्यानमन्वायेन परराषाहृणादिनेत्यर्थः ॥ १२ ॥

ईदृशश्च तेषामभिप्रायः—

इदमद्य मया कम्भामिदं प्राप्स्ये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इद इदमपेक्षानीं मया कम्भमिदमन्वाप्स्ये मनोरथं अन्तराष्ट्रिकमिदं चास्तीदमपि मे भविष्यत्यन्वाप्स्येति सवामरे पुनर्धनं तेनाहं भनी विस्तृतो भविष्यामि ॥ १३ ॥

असौ मया हृतः क्षत्रुर्दुर्निष्ये चापरानपि ।

ईश्वरोऽदमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्मुखी ॥ १४ ॥

असौ मयेति । असौ देवदत्तनाम्ना मया हृतो दुर्जयः क्षत्रुः, दुर्निष्ये चान्वा-
म्वराकानपरानपि किमेते करिष्यन्ति उपरिदेवः सर्वेषां नास्ति मनुष्य ईश्वरोऽह-
मह भोगी सर्वप्रकारेण न सिद्धोऽहं संपन्नः पुत्रैः धनैर्नष्टमिदं केवलं मनुजोऽहं
बलवान्मुखी चाहमेवान्ये तु भूमिमारोग्यवर्तार्थाः ॥ १४ ॥

आप्तोऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सद्यो मया ।

यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आहत्य इति । आप्तो धनेनाभिजनेनाभिजनवान्तत्पुरुष आश्रितत्वादिसपत्र-
स्तेनापि न मम तुल्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सद्गुणस्तुल्यो मया, किंच यक्ष्ये
योगेनाप्यन्यानभिभविष्यामि दास्यामि नटादिभ्यो मोदिष्ये हर्षं चातिशयं
प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्ना ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमानृताः ।

प्रसक्ता. कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तमकारैरनेकैश्चित्तैर्विविधं भ्रान्ता अनेकनिष्ठ
विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञानं तदेव जालमिवावरणात्मकत्वात्तेन
ममावृता प्रसक्ता कामभोगेषु तत्रैव निषण्णा सन्तस्तेनोपचितकृमया पतन्ति
नरकेऽशुचौ वैतरण्यादौ ॥ १६ ॥

आत्मसभाविता. स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते मामयज्ञेस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आत्मेति । आत्मसभाविता सर्वगुणविशिष्टनारायणैव सभाविता आत्मसभा-
विता न साधुभिः, स्तब्धा अप्रणतमनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मानो महश्च
ताभ्या धनमानमदाभ्यामविना यजन्ते नारायणैर्नाममात्रैर्वैस्ते दम्भेन धर्मध्वजिनया-
विधिपूर्वकं विहिताङ्गनिकर्म्मवतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकार बलं दपं काम क्रोधं च संधिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यस्यका ॥ १८ ॥

अहमिति । अहंकारमहंकारमहंकारो विद्यमानैरविद्यमानैश्च गुणैरात्मन्यध्यारो-
पितैर्विशिष्टमात्रमानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविद्यात्त्वः कष्टतमः सर्वदोषाणां
मूलं सर्वानर्थप्रवृत्तीनां च तम् । तथा बलं परागिभवनिमित्तं कामरागान्वितं दपं दपौ
नाम यस्याङ्गवे धर्ममानकामानि सोऽयमन्न करणाद्यो दोषविशेषः काम कदादिविषय
क्रोधमनिष्टविषयमेतान्न्याश्च महतो दोषान्मभिना किंच ते मामीश्वरमात्मपर-
देहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्विषयिर्म्मसाक्षिभूतं मां प्रद्विषन्तो मष्ट्यासनाति-
वर्तित्वं प्रदेष्टुं कुर्वन्तोऽभ्यस्यका सन्मार्गस्थानां गुणेष्वराहमाना ॥ १८ ॥

तानहं दियतः मूरान्ससारेषु मराधमान् ।

श्लिषाम्यज्जलमशुमानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

तानहमिति । तानहं सर्वान्स्वर्गार्थप्रतिपद्यमानान्तापुदेभिषो द्विषतश्च मां
कूराभिसरोभेन नरकमसुरवर्माणु नराधमानवर्मदोषरत्वात्त्रिषानि प्रक्षिपाम्यनस्र
सवतमभुमानश्चभकर्मकारिण आसुरीभेनकूरकर्मप्राशस्त्यप्राप्तिसिद्धिर्दिवोनिषु क्षिपा-
मीत्यनेन संबन्धः ॥ १९ ॥

आसुरीं योनियापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

मामप्राप्यैव कौन्तेय सतो यान्त्वयमां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनियापन्नाः प्राणिपन्ना मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि यति
जन्म तमोबहुकारेण योनिषु जल्यमाना अथो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्ताना-
सपिष हे कौन्तेय तत्तत्स्मादपि यान्त्वयमां निवृद्धतया गतिम् । मामप्राप्यैवेति न
सत्प्रतीतिं काश्चिदप्याशङ्क्यास्त्यतो मच्छिष्टमायुर्मागमप्राप्यैत्यर्थः ॥ २० ॥

सर्वस्या आसुर्याः सपरः सक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिन्निविष्टे सर्व आसुरसपद्मेदोऽ-
नन्तोऽप्यन्तर्भवति, यत्परिहारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूक सर्वस्यानर्थस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्थेयं द्वार नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्प्रथं त्वजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविधं त्रिकारं नरकस्य प्राप्तावेद द्वार नाशनमात्मनो यद्द्वारं त्रिविधमेव
नाशनापात्मा क्रमैश्चित्तुह्यार्थांश्च योषेः न यक्तीत्येतदत उच्यते द्वार नाशनमात्मन
इति । किं तत्कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्प्रथं त्वजेत् । यत एतद्द्वारं नाशन-
मात्मनस्तस्मात्कामादिष्वप्येतत्प्रवेनत् ॥ २१ ॥

(*) स्वावस्तुतिरिवन्—

यत्तैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्गरेस्त्रिभिर्नरैः ।

आचारत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

यत्तैरिति । यत्तैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्गरेस्तमसो नरकस्य दुःखानोदात्मकस्य
द्वाराणि कामादयस्तैरैस्त्रिभिर्विमुक्तो नर आचरत्यनुतिष्ठति । विगात्मनः भवेो
याप्रतिपदः पूर्वं नाचरति— वश्ययमादायति ततस्त्वदाचरणानि परां गतिं
मोक्षमयीति ॥ २२ ॥

सर्वस्यैतस्यासुरसत्तापरिज्वलस्य श्रेयसाचरणस्य च शास्त्रं कारणं शास्त्रममाणं
उभयं शनयं यत्तुं तत्प्रवृत्तः—

यः आस्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तेते कामवस्तु ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

यः शास्त्रविधि* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिप्रतिषेधाख्यमुत्सृज्य त्यक्त्वा
वर्तते कामकारतः कामप्रयुक्तं सन्न न सिद्धिं पुरुषार्थयोगवतामवाप्नोति । नाप्यस्मिन्लोके
सुखं नापि परां प्रवृत्तौ गतिं स्वर्गं मोक्षं वा ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां धैयासक्या भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तस्मादिति । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तत्र कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्या-
कर्तव्यव्यवस्थायामतौ ज्ञात्वा बुद्ध्वा शास्त्रविधानोक्तं विधिर्विधानं शास्त्रेण विधानं
शास्त्रविधानं कुर्यान्न कुर्यादित्येवंलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहार्हसि । इहेति
कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति ॥ २४ ॥

इति श्रीमाध्वपरमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-
च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

* VPP and POA add शस्त्र वेदस्य विधिम् after शास्त्रविधिम्,
a reading noticed by ASS also.



सप्तदशोऽध्यायः ।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं त इति भगवद्वाक्याच्छ्रवणवरीज —

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदयान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु वा कृष्ण सत्यमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये कश्चिद्विधेभिना शास्त्रविधिं ज्ञास्त्रविधानं श्रुतिस्मृतिशास्त्रचोदनामुत्सृज्य परित्यज्य यजन्ते देवादी-पूजयन्ति अदयान्वितव्यवहारा-निरता सद्युक्ता सप्त धृतिकक्षण स्मृतिकक्षण वा कश्चिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो भूद्वयवहारदर्शनादेव अदधानतया ये देवादी-पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदयान्विता इत्येव गृह्यते । ये पुनः कश्चिच्छास्त्रविधिसुपलभमाना एव तमुत्सृज्यापथाविधिं देवादीन्पूजयन्ति त इह 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त' इति च परिगृह्यन्ते । कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणाय । देवादिपूजाविधिपरं किञ्चिच्छास्त्रं पश्यन्त एव तदुत्सृज्याभ्युदधानतया तद्विहिताया देवादिपूजाया अदयान्विता प्रवर्तन्त इति न प्रत्ययं वक्ष्यामि तु यस्मात्समागृहीक। एव 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदयान्विता' इत्येव गृह्यते । तेषामेवभूतानां निष्ठा तु वा कृष्ण सत्यमाहो रजस्तम किं मरु निष्ठावस्थानमाहोस्विद्विज्ञोऽथ वा तम । परंतुक्तं भवति या तेषां देवादिविधया पूजा सा हि सत्त्विजमाहोस्विद्विज्ञानयुत ताममर्षि ॥ २ ॥

सामान्यविषयोऽयं प्रश्नो नापेक्षितः प्रातिवचनभेदातीते—

श्रीभगवानुवाच—

विधिना भवति अद्या देहिनां सा स्वभावजा।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ ३ ॥

विधिना विषयकारा भवति अद्या । यस्यां निष्ठायां त्वं पृच्छसि देहिनां सा

स्वभावज्ञा । जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकालेऽभिव्यक्तः स्वभाव
 उच्यते ततो जाता स्वभावज्ञा । सात्त्विकी सत्त्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसी
 रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षपूनादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेयपिशाचादिपूजाविषयैव
 त्रिविधा तामुच्यमाना भद्रा शृणु ॥ २ ॥

सैव त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य भद्रा भवति भारत ।

अक्षामयोऽयं पुरषो यो यच्छृणु. स एव सः ॥ ३ ॥

महाराज ! विशिष्टभस्काराद्येतान्तःकरणानुरूपा सर्वस्य प्राणिजानस्य भद्रा
 भवति भारत । यद्येव तत किं स्यादित्युच्यते अक्षामय अक्षामायोऽयं पुरुष
 समारी जीव । यथ यो यच्छृणो वा यद्वा यस्य जीवस्य स यच्छृणु स एव
 तच्छृणोरूप एव ॥ जीव ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण जिज्ञेन देवादिपूजया सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणाश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति मारिष्या मरुनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षांसि राजसा, प्रेतान्भूत
 गणाश्च सप्तमातृकादीनां चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

एव कार्यतो निर्णीता सत्त्वादिनिष्ठा शास्त्रविध्युत्सर्गे तत्र वक्षिदेव सहस्रेषु
 देवपूजादितत्परं मरुनिष्ठो भवति बाहुस्तेन तु रजोनिष्ठास्तमोनिष्ठाश्चैव
 प्राणिनो भवन्ति, यथम्—

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दम्भाह्वारसमुक्ताः कामरागद्वलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं घोरं पीडाकरं प्राणिनामात्मनश्च
 तपस्तप्यन्ते निर्वर्तयन्ति य तपो जनास्ते च दम्भाह्वारसमुक्ता दम्भाह्वारश्च
 दम्भाह्वारी ताव्या समुक्ता दम्भाह्वारसमुक्ता कामरागद्वलान्विता कामश्च रागश्च
 कामरागी तस्यैव बलं कामरागबलं तेनान्विता कामरागद्वयान्विता ॥ ५ ॥

कशंयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममन्त्रेण सः ।

मां धेनान्तःशरीरस्थं ताविदग्धासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

कशंयन्त इति । कशंयन्तः पृथीतुर्वन्तः शरीरस्थ भूतग्रामं करणममुदायम
 चेतनोऽविवेकिनो मा जैव उत्तमं बुद्धिसाक्षिमात्मनः शरीरस्थ कशंयन्तो मद-

मुनामनाकरणमेव सत्कर्तृत्वं तान्विद्वत्सुरनिश्चयानुसृतो निश्चयो येषां त आसुर
निश्चयान्तरिहरणार्थं निहोऽयुपदेशः ॥ ६ ॥

आहाराणां च रस्यस्निग्धादिवर्गप्रवरूपेण मिश्रानां यथाक्रमं सात्त्विकं
राजमत्तामसपुरुषप्रियक्त्वदर्शनमिह क्रियते रस्यारंभेनादिभ्याहारविशेषात्मन
मोल्यानेकेण लिङ्गेन भास्विकत्वं राजमत्तं तामसत्वं च बुद्ध्या
एतत्तमोर्लिङ्गानामाहाराणां परिवर्तनार्थं सत्त्वलिङ्गानां ज्ञेयत्वात् तदा यथा
दीनामपि मत्स्यदिगुणभेदेन त्रिविधत्वप्रतिपत्त्यमिह राजमत्तामसाश्च बुद्ध्या कथं तु
नाम परित्यजेत्सात्त्विकानेवाभुतिष्ठदित्येवमर्थम्—

आहारस्तत्रपि सर्वस्य त्रिविधो भवति त्रिवः ।

यस्तुष्टपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आहारस्तत्रपि सर्वस्य भास्विकत्रिविधो भवति त्रिवः यष्टपश्चां यस्तुष्टपश्चां तद्वत्तथा
दानं तेषामाहाराणां भेदमिमं वक्ष्यमाणं शृणु ॥ ७ ॥

आयुः सत्त्वबलसौम्यमुत्तमीति त्रिवर्धना ।

रस्या स्निग्धा स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥

आयुरिति । आयुश्च मत्तं च बलं च सौम्यं च सुखं च प्रादिश्च तामा विव
र्धना आयुः सत्त्वबलसौम्यमुत्तमीति त्रिवर्धनास्तं च रस्या रसापेक्षा स्निग्धा रसेहान्ता
स्थिराश्चिरकायकायिनो देहे, हृद्या हृदयप्रिया आहाराः सात्त्विकप्रिया सात्त्विक-
स्येष्टा ॥ ८ ॥

कट्वश्च कृत्वाणायुष्मतीक्ष्णरूक्षविदाहिन ।

आहारा राजसस्येष्टा दुःसप्तोक्तमयप्रदाः ॥ ९ ॥

कट्विति । कटुगन्धा लवणोऽयुष्माऽतिशब्दं कट्वादिषु सर्वेषां दोष्याऽति
कटुरतिशब्द इत्यत्र कट्वश्च कृत्वाणायुष्मतीक्ष्णरूक्षविदाहिन आहारा राजसस्येष्टा दुःस
प्तोक्तमयप्रदा दुःस च श्लोक चागद च प्रवृत्तानि दुःसप्तोक्तमयप्रदा ॥ ९ ॥

यत्तयाम गतरसं पूति पशुपितं च यत् ।

उच्छिष्टमपि चापेक्ष्य भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥

यत्तयाममिति । यत्तयाम मन्दपक्व निर्वाणत्वं गतरसेनोत्तराद्वतरसं रगवि
पुक्तं पूति दुर्गन्धं पशुपितं च पक्वं सद्रो वन्तरितं च उच्छिष्टमपि च मुर्जितम
पेक्ष्यमयप्रदा भोजनमयप्रदा तामसप्रियम् ॥ १० ॥

भेदेदानीं यष्टस्त्रिविधं उच्यते—

मफलाकाहुर्हिमर्षजो विविशो य इत्यते ।

यष्टस्यमेवेति जनः समावाय ॥ सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अकलाकाङ्क्षिभिरकलाविभिर्वैको विधिदृष्ट शास्त्रोदनादृष्टो यो यः इज्यते
निर्वर्त्यते यद्व्ययेवेति यज्ञस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मन समाधाय नानेन
पुरुषार्थो मम कर्तव्य इत्येव निश्चित्य स सात्त्विको यः उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फल दम्भार्थमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ त यज्ञ विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिसंधायेति । अभिसंधायादिरयं फल दम्भायमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ
त यज्ञ विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टञ्च मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

अद्वाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते । १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथा-वादितादिपरिणामं असृष्टञ्च ब्राह्मणेभ्यो न सृष्टं
न दत्तमन्नं यस्मिन्त्येके सोऽसृष्टाज्जरातमसृष्टाजम् यन्मन्त्रहीनं मन्त्रस्तं स्वरातो वर्णं
तस्य विद्युत्तं मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, अद्वाविरहितं यज्ञं तामसं
परिचक्षते तमोनिवृत्तं वयमिति ॥ १३ ॥

अभेदानां तपस्विविषयमुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजने शौचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरुश्च प्राज्ञश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्तथा पूजने देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजने
शौचमार्जवमुज्ज्वलं ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरनिर्वर्त्यं शरीरं शरीरप्रधानं सर्वैरेव
कार्यकरणैः कर्त्रादिभिः स्वाध्यं शरीरं तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति
हि वक्ष्यति (XVIII 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यासनं चैव बाह्मण्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगेति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं न यः प्रियहितं च यत्प्रियहिते
दृष्टादृष्टौ । अनुद्वेगकत्वादिभिर्धर्मैर्वाक्यं विशिष्यते । त्रिदोषणधर्मैस्तमुच्यते अर्थश्च शब्दः ।
परप्रत्यायनार्थं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य मत्प्रियहितानुद्वेगकरत्वात्तानामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनता इत्यादि न नद्राह्मण्यं तपः । तथा मत्प्रियावश्येनैरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनताया न बाह्मण्यतपस्त्वम् । तथा प्रियवाक्यस्यापानरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनतया न बाह्मण्यतपस्त्वम् । तथा हितवाक्यस्यापानरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
विद्युत्तस्य ॥ बाह्मण्यतपस्त्वम् । किं पुनस्तत्तपो यत्तस्य वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च
यत्तत्परमं तपो बाह्मण्यम् । यथा शांतिर्भवति तपस्वाध्याययोगश्चानुनिष्ठः तथा ते
अथो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यासनं चैव यथाविधि बाह्मण्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रसादः सौम्यत्व मौनमात्मनिग्रहः ।

भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मनःप्रसादो मनसः प्रशान्तिः स्वच्छतापादनं मनसः प्रसादः ।
सौम्यत्वं यत्सौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्योक्षेयान्तं करणस्य* वृत्तिः, मौनं
वाक्यमोऽपि मनःसंयमपूर्वको भवतीति कार्येण कारणमुच्यते मनःसंयमो मौनमिति ।
आत्मविनिग्रहो मनोनिरोधः सर्वतः सामान्यरूप आत्मविनिग्रहो वाग्विषयस्य
मनसः संयमो मौनमिति विशेषः । भावसंशुद्धिः परैर्भ्यवहारकालेऽमायाश्रित्य
भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

यथोक्तं कायिकं वाचिकं मानसं च तपस्तप्तं नरैः सत्त्वादिभेदेन च विविधं
भवतीत्युच्यते—

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत् त्रिविधं नरैः ।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तं सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

श्रद्धयास्तिव्यदुद्भूया परया प्रकृष्टया तप्तमगुह्यत तपस्तत्प्रकृतं त्रिविधं त्रिप्रकारं
अपिष्ठान नरैरगुह्याद्यभिरफलाकाङ्क्षिभिः कलाकारधारहितैर्दुक्तैः समाहितैर्यद्विदुः
तपस्तत्सात्त्विकं तत्त्वनिवृत्तं परिचक्षते वक्ष्यन्ति शिष्टा ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमधुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारोने । सत्कारमानपूजार्थं सत्कारः साधुकारः साधुरस्य तपस्यो ब्राह्मण
इत्येवमर्थं मानो मानसं प्रत्युत्थानाभिवादनदिस्तदर्थं पूजा पादप्रक्षालनार्चनाद्यदि-
वत्त्वादित्तरर्थं च तपः सत्कारमानपूजार्थं दम्भेन चैव क्रियते तपस्तदिह प्रोक्तं
कथितं राजसं चलं कादाचित्कफलत्वेनाधुवम् ॥ १८ ॥

मूढप्राहेणात्मनो कल्पीयया त्रियते तपः ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

मूढेति । मूढप्राहेणाविवेकनिक्षयेनात्मनः पीडया क्रियते यत्तपः परस्योत्सादनार्थं
विनाशार्थं वा तत्तामसं तप उदाहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ASS 'reads' मुख्यादिप्रसादकार्यान्तं करणाय ।

दातव्यमिति यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे ।

दशे काले च पात्रे च तद्दान सात्त्विक स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येव मन कृत्वा यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय सम-
र्थायपि निरपेक्ष दायने दश पुण्य कृष्णवादी काले सकात्तादौ पात्रे च षडङ्ग
विद्वदपारग इत्यादौ तद्दान सात्त्विक स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुन ।

दीयते च परिक्लिष्ट तद्दान राजस स्मृतम् ॥ २१ ॥

यत्त्विति । यत्तु दान प्रत्युपकारार्थं काले त्वय मा प्रत्युपकरिष्यतात्येवमर्थं फल
वास्य दानस्य मे भविष्यत्यष्टमिति नदुद्दिश्य पुनर्दीयते च परिक्लिष्ट स्रष्ट
समुक्त तद्दानस स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असकृतमवज्ञात तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदशेति । अदशकालेऽपुण्य दशे श्लेच्छशुच्यादिसकीर्णकाले पुण्यहेतुत्वे-
नाप्रख्याते सकान्त्यादिविशेषरहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खतस्करादिभ्यो देशादिसपत्नौ
चानास्तेन प्रियवचनपादप्रक्षालनपूजातिरहितमवज्ञात पात्रपरिभवयुक्त ददान तत्ता
मसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यज्ञदानतप प्रभृतीनां साद्गुण्यकरणायायमुपदेक्ष उच्यते—

ओं तत्सदिते निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविध स्मृत ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता पुरा ॥ २३ ॥

ओं तत्समित्येष निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देशस्त्रिविधो नामनिर्देशो
ब्रह्मण स्मृतश्चित्तो वेदास्तेषु ब्रह्मविद्धि । ब्राह्मणास्तेन निर्देशेन त्रिविधेन
वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता निमित्ता पुरा पूर्वमिति निर्देशस्तुत्यर्थमुच्यते ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यन्दानतप क्रिया ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ता सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतप क्रिया यज्ञादिस्वरूपा क्रिया प्रवर्तन्ते
विधानोक्ता नास्त्वचोदिता सततं सदा ब्रह्मवादिनां ब्रह्मवदनशीलानाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनभिसंघाय फलं यज्ञतप क्रिया ।

दानरियाश्च त्रिविधा प्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभि ॥ २५ ॥

तदिति । तदित्यसमिन्भावः तदिति ब्रह्मामिधानुभावान्नमिसंभावः च कर्मणः फलं यत्तद्वत्क्रिया यच्चक्रियाश्च तत्क्रियाश्च ब्रह्मणः क्रिया दानक्रियाश्च विविधाः क्षेत्रद्विरप्यप्रदानादिक्रियाः क्रियन्ते निर्वर्त्यन्ते भोक्षकादक्षिभिर्मोक्षार्थिभिर्मुमुक्षुभिः ॥ २५ ॥

अतश्चब्दयोर्विनियोग उक्तोऽप्येतानां सच्छब्दस्य विनियोगः कथ्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्यं युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽस्तत् सद्भावे तथाविद्यमानस्य पुत्रस्य जन्मनि तथा साधुभावेऽसद्बृत्तस्यास्यार्थोऽसद्बृत्तता साधुभावस्तद्विध्वन्साधुभावे च सदित्येतदभिधानं ब्रह्मणः प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्ते कर्मणि विवाहादौ च तथा सच्छब्दः पार्यं युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येताभिधीयते ॥ २७ ॥

यज्ञे यत्कर्मणि वा स्थितिराप्तिः च वा स्थितिराप्तिः च वा स्थितिः सा रादित्युच्यते विद्वद्भिः, कर्म चैव तदर्थीयं अदानतत्त्वोऽर्थविममया यस्याभिधानप्रसंगं प्रकृतं तदर्थीयमीश्वरार्थीयमित्येतत् । सदित्येताभिधीयते । तदेतद्यज्ञतपसादिकर्मासात्विक विगुणमपि श्रद्धापूर्वकं ब्रह्मणोऽभिधानप्रसंगयोगेण सगुणं सात्विकं संपादितं भवति ॥ २७ ॥

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते यस्मात्तस्मात्—

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्त कृतं च यत् ।

तसदित्युच्यते पार्यं न च तत्वेत्य मो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते अतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु प्रज्ञाविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धाव्रतविभागयोगो नाम

सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया हुतं इवन कृतं दत्तं च ब्राह्मण्योऽश्रद्धया, तपस्तप्तमनुष्ठितमश्रद्धया तथाश्रद्धयैव कृतं यत्स्तुतिनमस्कारादि तत्सर्वमप्यदित्युच्यते मय्याहिसाधनमात्रं

बाह्यत्वात्पर्य । न च तद्वहावाप्तमपि श्रेय फलाय नो कर्षाहार्यं साधुभि-
निन्दितत्वादिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्ययोगेविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
प्रसवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये यद्वाक्यविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥



अथ पञ्चमोऽध्यायः

Coupon

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining ^{Adhyāya XI, etc.} portion of my Bhagavadgītā with Sāṅkara's Commentary free of any cost.

P. M. Modi.

Kārmayoga. Arjuna, now, wishes to know which of the two is better.

II. An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an ignorant man. He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Sāṅkara—Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intended to exclude an ignorant one from the Sannyāsa.

(b) अन्तरेण च कर्तार तस्य कर्तव्यत्वात्तमेवात् अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्नोऽनूयत एव,

(c) न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव संन्यासस्य विवक्षितमिति । एव मन्वा-
नस्याजुनस्य कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयोरभिद्वयोरपकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वात्तेन प्रका-
रेण तयो परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतर च कर्तव्यं नेतर-
दिति प्रशस्यतरविनिर्दिष्टया प्रश्नो नानुपपन्नः ।

III प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रष्टुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथं, संन्यासकर्मयोगौ नि श्रेयसकरी तयोस्तु कर्मयोगो विशिष्यत (V 2) इति प्रति-
वचनमेतन्निरूप्य किमनेनारमवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोर्नि श्रेयसकरत्वं प्रयो-
जनमुक्त्वा तयोरेव कृपाक्षिद्विशेषात्त्वमसंन्यासात्त्वमयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोस्ति
यनात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । किंचातो यथात्मवि-
त्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोर्नि श्रेयसकरत्वं तयोस्तु कर्मसंन्यासात्त्वमयोगस्य विशिष्टत्व-
मुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) आत्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोरसम्भवात्तयोर्नि श्रेयसकरत्वं
वचनं तदायाच्च कर्मसंन्यासात्त्वमयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । य-
थानात्मविद्* कर्मसंन्यासस्तत्प्रतिबुद्धश्च कर्मानुष्ठानरक्षणं कर्मयोगं समवेता तदा
तयोर्नि श्रेयसकरत्वोक्तिः कर्मयोगस्य च कर्मसंन्यासाद्विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुप-
पद्यते, आत्माविदस्तु संन्यासकर्मयोगयोरसम्भवात्तयोर्नि श्रेयसकरत्वाभिधानं कर्मसंन्यासाच्च
कर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

yāva So, he asks a question of choice between Sannyāsa of
an Ignorant man and Karmayoga also of the same man

III. Form the answer of the Lord also we can infer
that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa
of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always follow-
ed by the un-Atmavid)

The Lord's reply is two-fold (1) both the Paths lead to
final Beatitude and (2) that the Karmayoga is better
than the Sannyāsa.

Here Śaṅkara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for
the Atmavid. Therefore the above twofold reply of the
Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only

* POA reads आत्मविद which does not suit the context
at all

(b1) अत्राह किमात्मविदः सन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसम्भवाद्दोषोऽस्तिदन्यतरस्या-
संभवो यदा चान्यतरस्यासम्भवलता किं कर्मसन्यासस्योत कर्मयोगस्येत्यसम्भवे वारण
च यत्तद्व्यतिरिक्तम् ।

अत्रोच्यते, आत्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानत्वाद्विपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादन्त्यादिमर्बविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्या-
त्मविदः सम्यग्दर्शनेनापास्तमिथ्याज्ञानस्य निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्व-
कर्मसन्यासमुक्त्वा तद्विपरीतस्य मिथ्याज्ञानमूलकचतुर्ताभिमानपुर सरस्य सक्रियात्मस्व-
रूपावस्थानरूपस्य कर्मयोगस्येदं गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञान-
मिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधाद्भावा प्रतिपाद्यते यस्मात्तस्माद्द्विदो निवृत्तमिथ्याज्ञा-
नस्य विपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात् । तेषु तेषु
पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्वत्रात्मविदः कर्माभावः प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अवि-
नाशी तु तद्विद्यति (II. 17) प्रकृत्य 'य एन वेत्ति हन्तारम्' (II. 19)
'वेदाविनाशिन नित्यम्' (II. 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्मविदः कर्माभाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽप्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव
तत्तथा 'तस्मादृष्यस्व भारत' (II. 18) 'स्वधममपि चावेक्ष्य' (II. 31)
'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (II. 47) इत्यादावतत्र कथमात्मविदः कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादिति । अत्रोच्यते (i) सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधाद् (ii)
'ज्ञानयोगेन साध्यानाम्' (III 3) इत्यनेन साध्यानामात्मतत्त्वविदामनात्मवित्तुक्त-
कर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञानयोगनिष्ठाया पृथक्करणेन (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II-IV for an Atmavid Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un-Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons—

(i) Karmayoga is the result of false knowledge, Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge The two are mutually inconsistent (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāmkhyas and the Sāmkhyas are Atmavids And Bha Gī III 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga So the latter is meant for un-Atmavid. (iii) Atmavid having achieved all his

कृतकृत्यत्वेनात्मविद प्रयोजनान्तराभावात् 'तस्य कार्यं न विघ्ने' (III 17) इति वर्तमानान्तराभाववचनाच्च । (1v) 'न कर्मणां प्रनाशमात्रं' (III 4) 'संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः' (V 6) इत्यादिना चात्मशानाङ्गत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (v) योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते' (VI 3) इत्यनेन चोत्तमम्यग्दर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (vi-vii) 'शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्' (IV 21) इति च शरीरस्थितिकारणानिरूपित्व कर्मणो निवारणात् 'नैव किंचित्करोमीति शुक्तो मन्यते तत्त्ववित्' (V 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दहनश्रवणादि कर्मस्वाम-याथात्म्यविद नाहं करोमीति प्रलयस्य समाहितचेतस्य सदाकर्मव्यत्वेऽपि दशामतत्त्वविदः सम्यग्दर्शनगिरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुकं कर्मयोगं त्यजेऽपि न समावपितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनामवित्कृतृकयोरेव संन्यासकर्मयोगगणौ-नि श्रेयसकरत्ववचनः,

(o) तद्वाचा कर्मसंन्यासात्पूर्वोक्तमवित्कृतृकसंन्यासकर्मसंन्यासादिलक्षणा-स्तस्यैव कर्तृत्वविज्ञाने कर्मैकदेशनिषेधाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरुज्ज्वालात्पुनर-त्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमभिधानमित्येव प्रतिवचनवाक्याधिनिरूपणनापि पूर्वोक्तं प्रहुरभिप्रायो निश्चायत इति स्थितम् ।

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma yoga (iv) In the Gita (III 4, V 6) Karmayoga is laid down as a help to Jñāna and the Gita also says that there is no Karmayoga for one who has attained the right knowledge (v-vi) The Gita asks a Jñānin to give up all actions not meant for the sustenance of his body only and not to believe that even those actions are done by him

Therefore Karmayoga can never be possible for an Atmavid

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the Karmayoga in Adh V are both meant for the Atmavid, it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of the same The Sannyāsa of the Ignorant is in fact karman itself and is therefore a part of Karman Moreover that sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa must be accompanied by the practice of yama, niyama, etc

Thus, even according to the reply of the Lord the

IV. 'ज्यायमी चेत्कर्मणस्ते' इत्यत्र ज्ञानकर्मणो सहामभये वक्ष्ये श्रयो-
स्तन्मे मूर्खारयेव पृष्टोर्जुनेन भगवान्साख्याना सन्नामिना ज्ञानयोगेन निष्ठा
शुनः कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्तेति निर्णयं चकार । न च सन्यसनादेव कैवल्य-
ल्लिङ्गे समधिगच्छतीति (III 4) यचनाञ्ज्ञानसहितस्य तस्य सिद्धिसाधनत्वमिष्टः
कर्मयोगस्य च विधानात् (IV 42) ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्क वा कर्मयोगः
श्रेयानित्येतयोर्विशेषतुभुत्सवा—

अर्जुन उवाच—

संन्यास कर्मणां कृत्वा पुनर्योगं च शससि ।

वक्ष्येय एवंपोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

संन्यास परित्याग कर्मणा शास्त्रीवागामनुष्ठेयविशेषाणां शससि वक्ष्यमीत्येतत् ।
पुनर्योगं च तेषामेवानुष्ठानमवश्यमन्वित्व शस्यतीति मे वतरध्वैव इति तद्वचः किं
कर्मणुष्ठानं मेव विद्या तद्वचनमिति, प्रशस्यतु चानुष्ठेयमतश्च वक्ष्येयं प्रशस्यतु नोपयो-
कर्मसंन्यासकर्मयोगयोर्वदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम स्यादिति मन्थने तदेवमन्यतरत्
तदेवतुस्यानुष्ठेयत्वात्सम्भवान्मे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेत तवेति ॥ १ ॥

स्वामिप्रायमाचक्षाणो निर्णयय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासश्चकर्मयोगो विदित्यये ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणा परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठानं तातुमावपि निःश्रेयसकरी
निःश्रेयस मोक्ष कुर्वन्ते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनोभौ यवपि निःश्रेयसकरी तथापि तयोस्तु
निःश्रेयसहेतवौ कर्मसंन्यासात्कैवल्यसंन्यासो विधिभ्यश्च इति कर्मयोगः स्तौति ॥ २ ॥

शरमादित्याह—

श्रेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कङ्क्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh V are both of them
such as are followed by the Ignorant

IV. Introduction to verse I of Adh. V Sankara connects
Adh. V with beginning of Adh III In the latter Sannyāsa
adopted by the Ignorant (वेदसंन्यास) and Karmayoga
were mentioned So, now Arjuna wants to know which of
these two is better (in the sense of easier)

हेय इति । हेयो ज्ञातव्यं स कर्मयोगी नित्यमन्यासानि या न द्रष्टि किञ्चित्
काङ्क्षति दुःखमुपे तत्साधने चैवविधौ य कर्मणि वतमानोऽपि स नित्यमन्यामाति
ज्ञातव्य इत्यर्थः । निर्वन्दो ब्रह्मवर्जितो हि यस्मान्महाबाहो सुखं बन्धादनायासेन
प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

सन्यासकर्मयोगयोर्भिन्नपुरुषानुष्ठेययोर्विरुद्धयोः फलऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्नि-
श्चेयसत्वरत्नमेवेति प्राप्त इदमुच्यते—

सारथ्ययोगौ पृथग्वाला प्रवदन्ति न पण्डिता ।

एकमन्यास्थितं सम्यग्भुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥

सारथ्ययोगाविति । सारथ्ययोगौ पृथग्विरुद्धभिन्नफलोऽंवालाः प्रवदन्ति न
पण्डिता । पण्डितास्तु ज्ञानिनः एकं फलमविरुद्धभिच्छीतं वक्ष्यन्, एकमपि सारथ्ययोग्यो
सम्यगारिथतः सम्यगनुष्ठितवानित्यर्थः । उभयोर्विन्दत फलमुभयोस्तद्वेष निश्चेयस
फलमतो न फले विरोधोऽस्ति । ननु सन्यासकर्मयोगादभेदेन प्रस्तुत्य सारथ्ययोगया
फलेकतय कथमिहाप्रकृतं प्रवीति । नैव दोषो यद्यप्यनुनेन सन्यास कर्मयोग च
केवलमभिप्रेत्य प्रश्नं कृतो भगवास्तु तदपरित्यागनैव स्वाभिप्रेतं च विशेष
सयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचनं इदौ सारथ्ययोगाविति । तावेव सन्यास
कर्मयोगौ ज्ञानतदुपायसमबुद्धिवादिसंयुक्तौ सारथ्ययोगश्चैवाध्याविति भगवतो
मनमतो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयोः फलं विन्दत इत्युच्यते—

यत्सारथ्यं प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सारथ्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति । यत्सारथ्यं ज्ञाननिष्ठं सन्यासिभिः प्राप्यते स्थानं मोक्षारथं तद्यो-
गैरपि ज्ञानप्राप्त्युपायत्वेनेश्वरे समर्प्य कर्माण्यात्मनः फलमनाभिसंधायानुति-
ष्ठन्ति ये ते योगा योगिनस्तेरपि परमार्थज्ञानसन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यत इत्यभिप्रा-
याऽत एकं सारथ्यं च योगं च यः पश्यति फलैकत्वात्स पश्यति सम्यक्पश्यतात्यर्थः ॥५॥

एव तद्धि योगासन्यास एव विशिष्यते । कथं तर्हीदमुक्तं तयोस्तु
कर्मन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति । शृणु तत्र कारणम् । इत्या-
पुष्टं केवलं कर्मसन्यास कर्मयोग आभिप्रेत्य तयोरेकतरं कं श्रेयान् । तदनु-
रूपं प्रतिवचनं मयोक्तं कर्मन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमन-
वेक्ष्य । ज्ञानपेक्षस्तु सन्यास सारथ्यमिति मयाऽभिप्रेतं । पर-
मार्थयोगश्च स एव । यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्यायोगः सन्यास-
इति चोपचर्यते । कथं तादर्थ्यमियुच्यते—

सन्यासस्तु महाबाहो दुःसमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ग्रहं नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

सन्धासस्तु परमार्थिको ह महाबाहो दुःखमाप्नु प्राप्नुमयोगतो योगेन विना ।
योगयुक्तो वैदिकन कर्मयोगेनेश्वरसमर्पितस्त्रेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिमननारीश्वर
स्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्मा परमात्मज्ञाननिष्कालक्षणत्वाद्यकृत सन्यासो ब्रह्मोच्यते "न्यास
इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परः" इति श्रुते (Mahana Upa 21 2) । ब्रह्म परमार्थ
स-यास परमात्मज्ञाननिष्कालक्षण नचिरेण क्षिप्रमेवाभियच्छति । प्राप्नोत्यतो मयोत्त
कर्मयोगो विशिष्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरय मध्यगदर्शनप्राप्त्युपायत्वेन—

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो विशुद्धात्मा विशुद्धसत्त्वो विजितात्मा विजितदेहो जिते
न्द्रियश्च सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषा ब्रह्मादीनां स्तम्भपर्यन्तानां भूतानामात्मभूत आत्मा
प्रत्यज्येतनो यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यग्दर्शात्यर्थः । स तत्रैवं धर्तमानो
लोकसमग्राय कर्म कुर्वन्नपि ॥ लिप्यते न कर्मभिर्बलत इत्यर्थः ॥ ७ ॥
न चासौ परमार्थत करोतीत्यत—

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

नैव किंचित्करोमीति युक्त समाहित मन्मथेन विनियतेतत्त्वविदात्मनो
याथात्म्य तत्त्व वेत्तीति तत्त्वविपरमार्थदर्शात्यर्थः ।

कदा कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्येतेत्युच्यते—

पश्यन्मृच्छन्स्पृशन्निघ्नन्नश्नन्नाच्छन्स्वपन्श्वसन् ।

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ८-९ ॥

मन्येतेति पूर्वेण सन्नयः । यस्यैव तत्त्वविदः सर्वकार्यकरणचेष्टासु सर्वकर्मस्वकर्मैव
पश्यत सम्यग्दर्शिनस्तत्त्व सर्वकर्मसन्यास एवाधिकार कर्मणोऽभाजदर्शनान् ।
नहि मृगतृष्णिकायामुदककुक्ष्या पानाय प्रवृत्त उदकाभाजज्ञानेऽपि तत्रैव
पानप्रयोजनाय प्रवर्तते ॥ ९ ॥

यस्तु पुनरतत्त्ववित्प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

प्रहज्याधाय कर्माणि सन्न त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिगाम्मसा ॥ १० ॥

ब्रह्मणीश्वर आधाय निशिष्य तदर्थं करोमाति श्रुत्य इव स्वाम्भ्यर्थं सर्वाणि
कर्माणि भोक्षेऽपि फले सन्न त्यक्त्वा करोति यः सवन्कर्माणि, लिप्यते न स पापेन ॥
सवध्यते पद्मपत्रमिगाम्मसोदकेन ॥ १० ॥

केवल सत्त्वबुद्धिमात्रमेव फल तस्य कमय स्वात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिन कर्म कुर्वन्ति सन्न त्यक्त्वामशुद्धये ॥ ११ ॥

योगेन दहेन मनसा बुद्ध्या च केवलैर्ममवयवजितैरीश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलमेति ममत्वबुद्धिर्द्वैरिन्द्रियैरपि केवलशब्द कायादिभिरपि प्रत्येक संबध्यते सबंधापादेषु ममतावर्जनाय, योगिन कर्मिण कर्म कुर्वन्ति सन्न लब्ध्वा फलविषय मामशुद्धये सत्त्वशुद्धय इत्यर्थः । तस्मात्तत्रैव तवाधिकार इति कुरु धर्मैव ॥ ११ ॥

यस्माच्च—

युक्त कर्मफल त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्त कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त ईश्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येव समाहित सत्कर्मफल त्यक्त्वा परित्यज्य शान्तिं मोक्षारयामाप्नोति नैष्ठिकीं निष्ठाया मवा सत्त्वशुद्धिं ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यद्वये । यत्तु पुनर्युक्तोऽ समाहित कामकारेण वरणं कार कामस्य कार कामवारस्तेन कामकारेण बान्धेयिततयेत्यर्थः । मम फलावेद करोमि धर्मैवेव फले सक्तो निबध्यतेऽतस्त्व युक्तो भवेत्यर्थः ॥ १२ ॥

यत्तु परमार्थदर्शी स—

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुपु वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणीनि । सर्वाणि कर्माणि सर्ववर्माणि स-यस्य परित्यज्य नित्य नैमित्तिक काम्य प्रतिपिद्ध न तानि सर्ववर्माणि मनसा विवेकबुद्ध्या ब्रह्मात्मवत्सदृशनेन सत्यज्येत्यर्थः । आले तिष्ठति सुप्त स्वप्ननाडमन वायवेष्टो निरापात्त प्रसन्नचित्त आत्मगोऽन्तर निवृत्तमर्वाकाप्रयोजन इति सुषमास्त इत्युच्यते । वशी जितेन्द्रिय इत्यर्थः । नवद्वारम् इत्याह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षेणान्यामन उपलब्धिद्वाराण्यवाद् मूत्रपुरीष विमर्गार्थं तैश्चारेनवद्वार पुरमुच्यते शरीरं पुरमिव पुरमात्मैवस्वामिक तदयप्रयोजनैश्चन्द्रियमनोऽद्वैतियैरेवकलविषयानखोपात्तैर्गौरैरिवाभिष्टेन तस्मिन्नवद्वारे पुरे देही सर्वं मनः संन्यस्याऽस्ते । किं विरोधेन सर्वो हि देही स-यास्यमयासी या देह प्रकारत तत्रानयक विदेश्यामिति । उच्यते, यत्त्वज्ञा देही देहेन्द्रियमपातमा ग्रामदर्शी स सर्वो गृहे भूमावामन वाम इति मन्यते । न हि देहमात्राग्रामादिनो गेह इव देह जात इति प्रत्यय समवति । देहादिप्रधानव्यतिरिक्तामदानैरनु दत्त आम इति प्रत्यय उच्यते । परवर्मा च परस्मिन्नात्मन्यविषयाध्यारोपितानि

विद्यया विवेकज्ञानेन मनसा सन्यास उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्ववर्मसन्त्या-
गिनोऽपि गेह इव देह एव नवद्वारे पुर आसन्न प्रारब्धफलकर्मसंस्कारदोषानुवृत्त्या
देह एव विशेषप्रशानेत्पचेर्देह एवास्त इत्यस्येव विशेषणस्य विद्वद्विद्वत्प्रत्यय-
भेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविद्ययात्मन्यध्यारोपिप्तानि सन्यस्यास्त इत्युक्तं
तथापि कृतसन्यासस्यात्मसमवायि^X तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्वादित्याशङ्क्याह
नैव कुर्यन्स्वर्यं न च कार्यवरणानि पारयन्क्रियासु प्रवर्तयन् । किं यत्कर्तृत्वं कारयितृत्वं
च देहि न इत्यात्मसमवायि सत्सन्त्यामात्रं सम्भवति यथा गच्छतो गतिर्गमन-
व्यापारपरित्यागे न स्यात्तद्वत्, किं वा स्वत एवात्मनो नास्तीति । अत्रोच्यते
नास्त्यात्मन स्वत कर्तृत्वं कारयितृत्वं च । उक्तं हि—'अविनायोऽयमुच्यते' (II 25)
'शरीररक्षोऽपि धेन्तेत्येव न करोति न लिप्यते (XIII 31)' इति । "ध्यायन्ती
लेलायतीव" (Br Upa IV 3 7) इति च श्रुते ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकरस्य सृजति प्रभु ।

न कर्मफलसंयोग स्वभावेऽस्य प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्वं स्वत कुर्विति नापि कर्माणि स्वयंप्रसादादादानी-
स्तिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुरात्मा नापि रथादि कृतवत्स्व-
त्फलेन संयोग न कर्मफलसंयोगम् । यदि किञ्चिदपि स्वतो न करोति न धारयति
च देही कस्तर्हि कुर्वन्कारवक्ष्य प्रवर्तत इत्युच्यते सभावस्तु स्वो भाव स्वभावोऽ-
विद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया प्रवर्तते देवी ह्रीलादिना (VII 14) वक्ष्यमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्याचित्पापं न वैव मुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनादृत ज्ञान तेन मुक्षन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्यापि कस्याचित्पापं न चेवादत्ते मुक्त भक्तैः प्रमुक्तं
विभु । किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्षणा वागदानहोमादिकं च मुक्तं प्रमुक्तं
इत्याह—अज्ञानेनादृत ज्ञान विवेकविज्ञान तेन मुक्षन्ति करोमि कारयामि भोक्षे भो-
जयामीत्येव मोह गच्छन्त्यविवेकिन सत्सारिणो जन्तवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन ॥ तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ञान प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु वेदाज्ञानेनादृता मुक्षन्ति जन्तवस्तदज्ञानं येषां जन्तूनां
विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्यादिव्यादित्य समस्त रूप-
जातगवभामयति तदज्ञानं येषां तस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्परं परमार्थवस्तुम् ॥ १६ ॥

* ASS, reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य
X ASS and VVP drop "कृतमन्यामस्य".

यत्पर ज्ञान प्रकाशितम्—

तदबुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्भूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

तस्मिन्गता बुद्धिर्येषां ते तदबुद्धयस्तदात्मानस्तदेव पर ब्रह्मात्मा येषां ते तदात्मा-
नस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशरतात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थानं
येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयनं परा गतिर्येषां भवति ते तत्परायणाः
केवलात्मस्तस्य इत्यर्थः । येषां ज्ञानेन नाशिनमात्मनोऽज्ञानं ते गच्छन्त्येवाविधा
अपुनरावृत्तिगपुनर्देहसम्बन्ध ज्ञाननिर्भूतकल्मषा यद्योक्तेन ज्ञानेन निर्भूतो नाशितः कल्मष
पापादिसत्कारणदोषो येषां ते ज्ञाननिर्भूतकल्मषा यस्तस्य इत्यर्थः ॥ १७ ॥

येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते पण्डिता यत् तस्य पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसंपन्ने निष्ठा च विनयश्च विद्याविनयौ विनय उपशमस्ताम्या विद्या
विनयाभ्यां संपन्नो विद्याविनयसंपन्नो विद्वान्बिनीतश्च यो ब्राह्मणस्तस्मिन्ब्राह्मणे गवि
हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिता समदर्शिनो विद्याविनयसंपन्न उत्तमसत्कार-
वति ब्राह्मणे सात्त्विके मध्यमायां च राजस्थो गवि सत्कारदोनायामपमे च केवल-
तामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्ज्ञैश्च सत्कारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च सत्का-
रैस्तन्मेवास्पृष्ट सममेकमविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्तः 'समासमाभ्यां विषमसमे पूजातः' (Gau Dha.
Sū II B 20, P. 143 of ASS) इति त्यूतेन ते दोषवन्तः । कथम्—

इद्वैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि न स्थिताः ॥ १९ ॥

इद्वैव जीवद्भित्ते तैः समदर्शिभिः पण्डितैर्जितो वशीकृतः सर्गो जन्म येषां साम्ये
सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निष्कलीभूतं मनोऽन्तःकरणं निर्दोषम् ।
यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु गृहेस्तदोषदोषवदिव विभान्वते तथापि तदोपरिस्पृष्टमिति
निर्दोषं दोषवर्जितं हि यस्मात्तामस्य स्तुष्टुण्येदमिष्टं निर्गुणत्वाद्यैन्यस्य, वक्ष्यति च
भगवानिच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वमनादिस्वाश्रित्युपलब्धत्वादिति च (XIII 6, 31) । नान्यन्त्या
विशेषा आत्मनो भेदका सन्ति प्रतिशरीरतेषां सत्त्वे प्रमाणागुपचरेत समं ब्रह्मैकं च तस्माद्
ब्रह्मण्येव ते स्थितास्तस्मान्न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसमातात्मदर्शनाभिमाना-
भावात् । देहादिसमातात्मदर्शनाभिमानवद्विषयं तु तत्सूत्रं “ समासमाभ्यां विषमसमे
पूजातः ” इति पूजाविषयत्वविशेषणात् । दृश्यते हि ब्रह्मवित्तद्वयवित्तनुर्देवविदिति
पूजादानादौ गुणविशेषसम्बन्ध कारणं, ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंघर्षवर्जितमित्यतो
ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । नमिद्विषय च समासमाभ्यामित्यादीन् ॥ सर्वकर्म-

संन्यासिधिष्यं प्रस्तुतं सर्ववर्माणि मनसेत्यारम्भाध्यायपरिसमाप्ते ॥ १९ ॥

यस्मात्प्रदीपं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न ग्रहप्येधियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसमूहो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न ग्रहप्येत्तं ग्रहं कुर्वाप्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियम्—
निष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मशरीरं हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलान्-
दक्षिणस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेष्वेकं समो निद्राध आत्मेति
स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिरस्य स स्थिरबुद्धिरसमूहः समोद्बोजितश्च स्याद्यो-
क्तब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृत्सर्वकर्मसम्बासित्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तत्वात् विन्दत्यात्मनि परसुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शां स्पृश्यन्त इति स्पर्शां शब्दादयो
विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मानं करणं यस्य सोऽयममकात्मा विषयेषु प्राप्ति-
वर्जितः सन्विन्दति लभत आत्मानं यत्सुखं तद्विन्दतास्तत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा
ब्रह्मणि योग समाधिप्रत्ययोगस्तेन ब्रह्मयोगेन युक्तं समाहितस्तस्मिन्बाह्यप्राप्त आत्मानं
करणं यस्य स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते आप्नोति । तस्माद्बाह्यविषयप्रति-
क्षणवाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मव्यञ्जयसुखार्थित्यर्थः ॥ २१ ॥

इतश्च निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कान्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा युक्तयो दुःखयोनय एव
तेऽविद्याकृतत्वात् । दृश्यन्ते साध्यात्मवादानि दुःखानि तस्मिन्तान्येव । यथेह लोके
तथा परलोकेऽप्राप्ति गम्यत एवञ्चिद्वा । न संसारे सुखस्य गन्धमानमप्यस्ताति दुः-
ध्वा विषयमृगतृष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्च
दिद्विषयोन्द्रियसंयोगी भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्ताऽनित्या मध्यक्ष-
मावित्वादित्यर्थः । कान्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधः विवेक्यवन्तपरमार्थनस्वोऽत्य-
न्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिरुच्यते यथा वज्रप्रसृतीनाम् ॥ २२ ॥

अथ च भेद्योमार्गप्रतिपक्षी कष्टतमो दोषः सर्वान्निर्मासिद्धेर्दुर्निवार्यश्चेति तत्परि-
हारि यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

शान्तोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्वेगं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शक्नोत्युत्सहत इहैव जीवन्नेव यः सोढुं प्रमदितुं प्राक्पूर्वशरीरविमोक्षणादामरणात् ।
मरणमामाकरणं जीवतोऽवश्यभावाद्दिक्कामक्रोधोद्वेगो वेगोऽन्तर्जनिमित्तवान्निह स शनि ।
यावन्मरणं तावन्न विघ्नम्भणीयं ह्यस्यार्थः । कामं इन्द्रियगोचरप्राप्तं दृष्टे विषये
श्रूयमाणे स्मर्यमाणे वातुभूते सुखहेतौ वा यथिस्तृष्णा ॥ कामः, क्रोधश्चात्मनः
प्रतिकृतेषु दुःखहेतुषु दुःखमानेषु श्रूयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेषः स क्रोधस्तौ
कामक्रोधोद्वेगो यस्य वेगस्य स कामक्रोधोद्वेगो वेगः रोमाञ्जनदृष्टनेत्रवदनादिलिङ्गो-
ऽन्तःकरणप्रज्ञोभरूपः कामोद्वेगो वेगो गात्रप्रवम्पप्रस्वेदसदृष्टोष्ठपुटरक्तनेत्रादिलिङ्गः
क्रोधोद्वेगो वेगस्तु कामक्रोधोद्वेगः वेगः य उत्सहते प्रमदते सोढुं प्रमदितुं स युक्तो योगी
सुखी चेह लोके नरः ॥ २३ ॥

कथंभूतश्च ब्रह्मणि स्थितो ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तर्ज्योतिरेव यः ।

॥ योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्तःसुखोऽन्तरारामनि सुखं यस्य सोऽन्तःसुखस्तथाऽन्तरैवात्मन्याराम आक्रोधा-
यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मैव ज्योतिः प्रकाशो यस्य सोऽन्तर्ज्योतिरेव । य
इदंशः स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मणि निर्वृतिं मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन्न-
धिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

वि च—

एभ्यस्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणवल्मषाः ।

छिन्नद्विधा पतामानः सर्वभूतहिते रता ॥ २५ ॥

एभ्यस्ते ब्रह्मनिर्वाणं मोक्षमृषयः सम्यग्दर्शिनः सन्यासिनः क्षीणवल्मषा क्षीणपा-
पादिदोषादिछिन्नद्विधापदप्रसंशया यतामानः सपरान्दिद्याः सर्वभूतहिते रता सर्वेषां
भूतानां हितं आनुज्ञां वे रता अहिंसा इत्यर्थः ॥ २५ ॥

वि च—

यामनोपयियुक्तानां यतीनां यतचेतनानाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाणं व्रजन्ते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

यामनोपयियुक्तानां यामश्च क्रोधश्च यामनोपौ ताम्भ्यां नियुक्तानां यतीनां
सन्यासिनां यतचेतना सवतान्तरणानामागिन उभयतो जीवन्तं मृतानां च ब्रह्म
निर्वाणं मोक्षं व्रजन्ते, विदितात्मनां विदितो ज्ञान आत्मा येषां ते विदितात्मन-
स्यां विदितात्मनां सम्यग्दर्शिनानित्यर्थः ॥ २६ ॥

सम्यग्दर्शननिष्ठानां सन्यामिनां सधोमुक्तिरुक्ता कर्मयोगश्चेत्थरार्पणमर्वावेनेश्वरे
ब्रह्मण्याधाय क्रियमाणः सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिस्त्वं कर्ममन्त्रासकमेण मोक्षावेति भगवान्पदे
पदेऽब्रवीदक्षयति च । जयेदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण
वक्ष्यामीति तस्य सूत्रस्थानीयाञ्छोकानुपदिशति स्म—

स्पर्शान्मुक्त्वा बहिर्वाङ्माञ्छुर्ध्वान्तरे भ्रुवोः ।

प्राणायानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥ २७ ॥

स्पर्शान्छुत्वा बहिर्वाङ्माञ्छुर्ध्वान्तरेणान्तर्बुद्धौ प्रवेशिता शब्दादयो विषया-
स्तानाचिन्तयत शब्दादयो बाह्या बहिरेव कृता भवन्ति । तानेव बहि कृत्वा चक्षुर्ध्वान्तरे
भ्रुवो कृत्वेत्यनुपपद्यते । तथा प्राणायानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा ॥ २७ ॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

यतेन्द्रिय इति । यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्व्यतानि सयतानांन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्च पर-
॥ यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मननान्मुनि संन्यासी मोक्षपरायण एव देहसंस्थानो मोक्ष-
परायणो मोक्ष एव परमयत्न परा गतिर्यस्य सोऽय मोक्षपरायणो मुनिर्भवेत् । विगते
च्छाभयक्रोध इच्छा च भय च क्रोधश्चेच्छाभयक्रोधास्तो विगता यस्मात्स विगतेच्छा
भयक्रोधः । य एव वर्तते सदा सन्यासी मुक्त एव ॥ न तस्य मोक्षोऽन्य
कर्तव्योऽस्ति ॥ २८ ॥

एष समाहितचित्तेन किं विद्ध्यमित्युच्यते—

भोक्तार यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां शक्त्वा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति श्रीमहाभारते कृतसाहस्र्यां सहितायां धैयासक्त्यां भीष्मप-
र्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

भोक्तार यज्ञानां तपसा च वर्तृरूपेण देवतारूपेण च सर्वलोकमहेश्वर सर्वेषां
होतारानां महान्तर्माश्वर सर्वलोकमहेश्वर सुहृदं सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारि-
त्वेक्षतयोपकारिणं सर्वभूतानां हृदयेश्वर सर्वकर्मफलाच्चक्षुः सर्वप्रत्ययसाक्षिण मा
नारायण शक्त्वा शान्तिं सर्वसमारोपरतिवृच्छति प्राप्नोति ॥ २९ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत्

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये प्रकृतिगर्भो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्रामगवानुवाच—

I अतीतानन्तराध्यायान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शनं प्रत्यन्तरादस्य सूत्रमूलाः श्लोकाः स्पर्शान्कृत्वा बहिरित्यादयः (V. 27-29) उपदिष्टास्तेषां दृष्टिस्थानीयोऽयं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति यावदध्यानयोगा-रोहणासमर्पस्तावद्गृहस्थेनाधिकृतेन कर्तव्यं कर्मेत्यतस्तत्स्वीति अनाश्रितः VI.1) इति ।

II. (a) ननु किमयं ध्यानयोगारोहणसमाकरणं यावताऽनुष्ठेयमेव विहितं कर्म यावज्जीवम् । न, आहृक्षोर्मुनेयोंगं कर्म कारणमुच्यत (VI.3) इति विशेषणादारूढस्य च शमेनैव संबंधकरणात् । आहृक्षोराहृढस्य च शमः कर्म चोभयं कर्तव्यत्वेनाभिप्रेतं चैतत्प्राप्तदाहृक्षोराहृढस्य चेति शमकर्मविषयमेवेति विशेषणं विभागकरणं चानर्थकं स्यात् ।

I Relation of Adh. VI to Adh. V. 27 A grhastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga.

II An opponent of Śankara or his Predecessor who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karman combined Śankara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsin and Karma-yoga is only the first step for him; in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

Śankara's arguments—

(a) In verse 3 'Śama' means Sannyāsa "renunciation of all duties." And that verse does not combine Karma and Śama, but assigns each of them to a distinct stage in the Practice of Dhyānayoga.

(b1) तत्राश्रमिणा कश्चिद्विभागमास्वस्त्युर्भवत्तास्वस्त्य कश्चिदन्ये नास्वस्त्यो न वा
वास्तानपेक्षयास्वस्त्योरास्वस्त्य चेति विशेषणं विभागकरणं चोपपन्नं एवेति चेत् ।

न तदपेक्षेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगमद्वयाच्च योगास्वस्त्येति च आसीत्पूर्वं योगमास्वस्त्युत्तरायेवास्व-
स्त्य एव वर्तन्त्य कारणं योगफलं प्रत्युच्यत इति । अतो न वास्तानां वस्तु-
त्वमिति वस्तुचिदपि कर्मणः ।

(c) योगविभ्रष्टवचनात् (१) गृहस्थस्य चेत्कमिणो योगो विहि-
तः षष्ठेऽध्याये स योगविभ्रष्टोऽपि कर्मगतिं वमयत् प्राप्नोतीति तस्य नाशाशङ्का उप-
पत्त्या । अत्रापि हि कृतं कर्म वाम्यं नित्यं वा मासुर्यं नित्यताश्चानारम्भत्वे ह
फलमारभत एव । (ii) नित्यत्वं च कर्मणो वेदप्रमाणवदुदात्तत्वेन गणित-
मित्यवोचाम (Sa Bha on Bha G1 IV 18) अन्यथा वेदस्यानर्थक्य-
प्रसङ्गादिति । (iii) न च वमयेति सत्त्वगविभ्रष्टवचनमथवत्वमेषा विभ्रष्टकारणा-
नुपपत्तेः । (iv) कर्म कृतमश्वरे सन्त्ययेत्यतः वर्तते इमं नारभत इति चेत्
न, श्वरे रायातरवाधिकतरफलहेतुत्वोपपत्तेः । मोक्षपदैवेति चैतत्त्वमर्मा कृतानामीश-
-न्यासी मोक्षमेव न कलान्तराच्च योगगहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यत-
मिति नाशाशङ्का दुक्तेरेति चेत् । न एकाकी यत्विचिताया निराशीरप-

(b1) The words तस्य एव* in v 3 show that the same person in two different stages is to follow Karma and Sama, not simultaneously

(b2) The repetition of the word योग in योगास्व also shows that the same person in two distinct stages is to practise Karma and Sama separately

(c) In VI 37 the follower of this Dhyānayoga is called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own destruction (nāśa) is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the Yogavibhrasta is a Sannyasin—

(1) If he were a grhastha, he would be doing actions (nitya and others), so his gati or destiny will be surely according to his actions. No नाश is possible in his case. (ii) We have already proved that even the nitya Karman must bear its reward, so the destiny (gati) of the Yogavibhrasta will be fixed up by those duties. (iii) The statement that the Yogavibhrasta has fallen from both

* AbS notices the v 1 कर्मिणो for वमये ।

रिग्रह (VI 10) ब्रह्मचारिणे स्थिते (VI 14) इति वर्गसंन्यामविधानात् । न चात्र ध्यानवाङ्मयसहायत्वाशङ्का येनैकाकित्वं विधीयते । न च गृहस्थस्य निराशीरपीरग्रह (VI 10) इत्यादिकचनमनुकुलम् । उभयविभ्रष्टप्रशान्तुपपत्तेश्च ।

(d1) अनाश्रित (VI 1) इत्यनेन कर्मिण एव संन्यासित्वं योगित्वं चोक्तं प्रतिषिद्धं च निरप्रेरक्रियस्य च संन्यासित्वं योगित्वं चेति चेत् । न, ध्यानयोगं प्रति षड्विंशस्य सत्तु कर्मणः फलाकाङ्क्षामन्यामस्तुतिपरत्वात् । न केवलं निराश्रितक्रिय एव संन्यासी योगी च किं तां हि कर्म्यपि कर्मफलात्तद्गं संन्यास्य कर्मयोगमनुतिष्ठन्सत्त्वशुद्धयर्थं, स संन्यासी च योगी च भवतीति स्तूयते ।

(d2) न चैकेन वाक्येन कमफलात्तद्गसंन्यामस्तुतिश्चतुर्थाधमप्रतिषेधश्चोपपद्यते ।

(Karmayoga and Dhyānāyoga-Sannyāsa) is proper only if he is a Sannyāsin. (iv) If it be argued that the Yogavibhrasta is a grhastha doing his duties in dedication to the Lord, and these duties will not give him any reward, and hence he is उभयविभ्रष्ट, Sankara replies that such actions should give him much more definite reward. The opponent argues that this definite reward will be मोक्ष (Sankara is, at this stage, perplexed and gives up arguing on the strength of the statement of Yogavibhrasta and takes up his stand on the discussion of Adh VI. 10, 14 etc.) Sankara says that the context (VI 10, 14) shows that the Yogavibhrasta is a Sannyāsin (without wife, without a house) and he argues that the Yogavibhrasta is said to be ubhayavibhrasta "fallen from both Karman and Dhyānāyoga which implies Sannyāsa."

(d1) Verse 1 of Adh. VI does not mean that one who is without fires and without actions is not a Sannyāsin and a Yogin (here a Dhyānāyogin), it means that such persons are real Sannyāsins and Yogins, and by way of praise (stuti in the mīmāṃsā sense) one who does not do his duties for their respective rewards but does them for the purification of his mind is also said to be as good as a Sannyāsin and a Yogin.

(d2) Verse 1 of Adh VI cannot do the double func-

(d 3) न न प्रसिद्ध निरमेरक्रियस्य परमाधमन्यामित श्रुतिस्मृतिपुराणे निदानयोगशास्त्रविहित मन्वांसित्व योगित्व च प्रतिषेधनि भगवान् ।

(d 4) स्ववचनाविरोधात् । 'सर्वेवर्गानि मगमा स यस्य नैव कुर्वन् कारयन् आसन्' (V 13), 'यौना गतुष्टो वेन केतापित् । अकिंत्वं स्थितेति ' (XII 19) 'निदान वामान सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृह (II 71) 'सर्व सम्भारित्वाग्नि' (XII 16) इति च तत्र तत्र भगवता स्ववचनानि दाशतानि तैर्विरुद्धेन चतुर्थोक्तमग्रनिध । तस्मान्मुनेर्योगगाररथो प्रतिपद्यगार्हस्थ्यस्याग्नि होत्रादि कर्म षष्ठनिरपेक्षमनुधीयमान ध्याययोगारोहेणमाधाय सःपशुद्धि द्वारेण प्रतिपद्यत इति स संन्यासी च पोती चेति स्तुयत—

श्रीभगवानुवाच—

अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य ।

स संन्यासी च योगी च न निरर्भिर्न चात्रिय ॥ १ ॥

अनाश्रितः नाश्रितोऽनाश्रितः किं कर्मफलं कर्मणां फलं कर्मफलं यत्तदनाश्रितं कर्मफलवृत्त्यादित इत्यर्थः । या हि नमकलवृत्त्यावान्त्स कर्मफलमाश्रितो भवत्यथ तु तद्विप्राताडतोऽनाश्रितं कर्मफलमेवभूतं स सर्वं कर्तव्यं नित्यं काम्याविरतिनाम सिद्धानादिकं कर्म करोति निवर्तयति । यः कश्चिदादृश कर्मो स कर्महेतुर्भ्यो विरिञ्चित इत्येतन्ममाह ॥ स वासी च योगी चेति । स वास परित्याग स यस्यास्ति ॥ संन्यासा च योगी च योगश्चित्तसमाधानं स यस्यास्ति स योगी चेत्येव गुणसंपन्नाऽयं मनुष्यो न कर्मल निरर्भिरकियं पूज्यं स वासी योगी चेति मन्तव्यं । निवर्तता ज्ञाय कर्मज्ञभूता यस्यास्तु निरर्भिरकियश्चान्नश्चिन्माधना न्यविप्रमाना क्षिप्रास्तपैदानादिका यस्यास्तनक्तिय * ॥ १ ॥

मनु च निरमेरक्रियस्येव श्रुतिस्मृतियोगशास्त्रेषु स वासित्व योगित्व च प्रसिद्धं कथमिह सोमै सक्रियस्य च संन्यासित्व योगित्व चाप्रासङ्गमुच्यत इति । नैव दोषः । कथाचिद्वृत्तवृत्त्योभयस्य सविषादविधित्वात् । तत्कथं कर्मफलसकसपत्तमासात्-

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyasins

(d 3) The entire Scripture, Sruti, Smṛti, Purāṇa, Itihāsa, Yogasāstra, etc. mention the order of sannyāsa. So, the Lord would not deny it.

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions the order of sannyāsa in the Gita in several verses. How can he contradict himself here ?

* POA reads कविक्रिय for अक्रिय

न्यामित्व योगादत्वेन च कर्मानुष्ठानात्कर्मफलसंकल्पस्य वा चित्तविक्षेपहेतोः परित्यागाद्योगित्व चेति गौणमुभयं न पुनर्मुच्यं सन्यासित्व योगित्वं चाभिप्रेतमित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

यं सन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यसन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । य सर्वकर्मनिराकरणपरित्यागालक्षणं परमार्थसन्यासं संन्यासमिति प्रादुःश्रुतिरप्युक्तिरिति चेत् योग कर्मानुष्ठानलक्षणं त परमार्थसन्यासं विद्धि जानादिति हे पाण्डव । कर्मयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसन्यासेन कीदृशं सामान्यमस्तीकृतं तद्भावं उच्यते इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थसन्यासेन सादृश्यं कर्तृद्वारा कर्मयोगस्य । यो हि परमार्थसन्यासी स त्यक्तसर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मनिराकरणविषयः सकल्पः प्रवृत्तिहेतुकामकारण सन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फलविषयः सकल्पः सन्यस्यतात्येतमर्थं दर्शयन्नाह न हि यस्मादसन्यस्तसर्वस्योऽसन्यस्तोऽपरित्यक्त फलविषयः सत्त्वोऽभिसन्धिर्न सोऽसन्यस्तसकल्पः कश्चन कश्चिदपि कर्मात्तत्त्वैवायः कश्चन कर्मा सन्यस्तकलसंकल्पो भवेत्त योगी समाधानवाननिर्विकलचित्तो भवेच्चित्तविक्षेपहेतोः फलसंबन्धस्य सन्यस्तत्वादित्यभिप्रायः । एव परमार्थसन्यासकर्मयोग्यो कर्तृद्वारा सन्याससामान्यमपेक्ष्य 'यसन्यासमिति प्रादुर्योगं तं विद्धि पाण्डव' इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं सन्यासत्वंमुक्तम् ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्ग साधनमिति तं सन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—

आरक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

आरक्षोर्गारोडुभिच्छनोऽनारूढस्य ध्यानयोगोऽवस्थापुमशक्तपेवेत्यर्थः । कस्याः शरक्षोर्मुनेः कर्मफलसन्यासिन इत्यर्थः । किमारक्षोयोग कर्म कारण साधनमुच्यते । योगारूढस्य पुनस्तत्त्वेन शम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः कारण योगारूढत्वस्य साधनमुच्यते इत्यर्थः । यावदावत्कर्मभ्य उपरमते तावत्तावन्निरायासत्वं जितेन्द्रियस्य चित्तं समाधायते । तथा सति स छटिनि योगारूढो भवति । तथा शोक न्यासिन—

“ नैतादृशं ब्राह्मणस्यास्ति चित्तं

यथेकता समता सत्यता च ।

शीलं स्थितिर्दण्डनिधानमार्जवं

ततस्तत्तत्शोपरमः क्रियाम्यः ” इति (MBh. XII. 175. 38) ॥ ३ ॥

अधेदानीं वदता योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्जते ।
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदा ज्यते ॥४॥

यदा समाधायमानचित्ता योगा इन्द्रियाद्योर्वान्द्रियाणामर्थो शब्दादयस्तेष्विन्द्रियार्थेषु कर्मसु च निस्पृगेमिस्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु प्रयोजनाभावबुद्ध्या नानुपज्जतेऽनुपपन्नं कर्तव्यताबुद्धिं न करोतात्यथ । सर्वसंकल्पसंन्यासा सर्वान्मकल्पानिहामुत्तार्य कामेन्द्रतूत्सन्त्यसितु शीलमस्येति स सर्वसंकल्पसंन्यासा योगारूढ प्राप्स्योग इत्येतच्छ्रुता तस्मिन्काल उच्यते । सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्मर्वाश्च कामान्त्वर्वाणि च कर्माणि सम्यसेदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे वामा—

"संकल्पमूलं वामो वै यज्ञा" संकल्पसमवा " (Manu II 3)

"काम जानामि ते भूलं संकल्पात्त्वं हि जायते ॥

न त्वां संकल्पयिष्यामि तेन मे न भविष्यामि ॥" (MBh XII 177 25)
इत्यादिस्मृते ।

सर्वकामपरित्यागे च सर्वकर्मसंन्यास सिद्धो भवति "त यथाकामो भवति तत्कतुर्गवति यत्कतुर्भवति तत्पम कुरुते" (Br Upa IV 4 5) इत्यादि श्रुतिभ्यो 'यद्यदि कुरुते कर्म तत्तत्पामस्य चाष्टिनम्' (Manu II 4) इत्यादि-रश्रुतिभ्यश्च । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसंन्यास कश्चित्पन्नित्तुमपि शक्तः । तस्मात्सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वान्कामान्त्वर्वाणि कर्माणि च त्याजयति भगवान् ॥ ४ ॥

यदैव योगारूढस्तदा तेनात्मात्मनाद्भुतो भवति सत्सारादनर्थजातादतः—

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उद्धरेदिति । उद्धरेत्स्वभावात्सगरे निमग्नमात्मनात्मानं तत्त उद्धृत्वं हरेदुद्धरेद्योगा रूढतामापादयेदित्यर्थः । नात्मानमवसादयेत्प्राप्तो नयेत्प्राप्तो गमयेत् । आत्मैव हि परमादात्मनो बन्धुः । न ह्यन्यं कश्चिद्बन्धुयः सत्सारात्मनो भवति । बन्धुरपि तावन्मोक्षं प्रति प्रतिकुल एव स्नेहादिबन्धनायतनत्वात्समाप्तमवधारणमात्मैव ह्यात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुयाऽन्याऽपकारा बाधः शत्रुः साऽप्यात्मप्रशुक्त एवेति शुक्तमवधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र विद्वत्क्षण आत्मा आत्मनो बन्धुः क्लृप्तक्षणे वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यते—

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वं धत्तेतामैव शत्रुघट ॥ ६ ॥

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मनस्तस्य तस्यात्मनः स आत्मा बन्धुरेणात्मनात्मैव
जित आत्मा कार्यकरणसंघातो यन् वशाश्रितो जितेन्द्रिय इत्यर्थः । अनात्मन
स्थानितात्मनस्तु शत्रुत्वे नान्धत्वे वतनात्मैव शत्रुत्ववधानात्मा शत्रुरात्मनोऽपकारी
तथात्मात्मनोऽपकारे वर्ततेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शान्तोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मनः कार्यकरणान्मयात्मा आत्मा जितो
येन स जितात्मा तस्य जितात्मनः प्रशान्तस्य प्रमथान्न करणस्य मतः सन्ध्यामितः
परमात्मा समाहितः स्वाक्षादात्मभावनं चर्तंत इत्यर्थः । अत्र शान्तोष्णसुख-
दुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयोः पुनापरिभवयोः ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञाननृत्तामा वृटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मवाहनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविकारवृत्तामा ज्ञान शान्ताक्षपदार्थानां परिचान, विज्ञान तु
शास्त्रो ज्ञानानां तथैव स्वानुभवकरण ताभ्यां ज्ञानविज्ञानाभ्यां युक्तः सजातालप्रत्यय
आत्माऽन्तःकरण यस्य ॥ ज्ञानविकारवृत्तामा वृटस्थोऽप्रकम्प्या भवतात्यर्थः । विजि-
तेन्द्रियश्च । य ईदृशो युक्तः समाहित इति स उच्यते कथ्यते । ॥ योगी समलोष्टा-
श्मवाहना लोष्टाश्मवाहनानि समानि यस्य स समलोष्टाश्मवाहनः ॥ ८ ॥

किं—

सुहृन्मित्रार्थुदासीनमध्यस्थद्वेष्यवन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्लोकाभ्यन्तरे पदम् । सुहृदिति प्रत्युपकारमनपहपापकर्ता । मित्र रणेहवान् ।
भरि शत्रुः । उद्विग्नानो न वसन्तिस्त्वञ्ज भजते । मध्यमो यो विरुद्धयोरुभयो-
र्हितः । द्वेष्य आत्मनोऽप्रियः । बन्धु मवन्धात्येनेषु साधुषु शास्त्रानुवाङ्मयपि न
पापेषु प्राणिपिद्वारिषु सवन्ध्वेतु समबुद्धिः च । विरुद्धमन्याधृतबुद्धिरित्यर्थः । विशिष्यते
विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । योगारूढानां सर्वेषामवमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अत्र पदमुत्तमपञ्चमाश्रये—

योगी युक्ताश्च सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एवाकी यतचित्तात्मा निराशीरपसिग्रहः ॥ १० ॥

योगी प्यायी युक्ताश्च समादध्यात्मनः संवदात्मानमतश्चरण रहस्यकान्ते गिरि-
सुहारी स्थितः सन्नेकात्ममहाय । रहसि स्थित एवाकी चेति विशेषणात्मन्यासं
कृतेत्यर्थः । यतचित्तात्मा चित्तमन्तःकरणमात्मा देहश्च मयनौ यस्य स यतचित्तात्मा

निराशीवातवृष्णोऽपरिग्रहश्च परिग्रहरहित इत्यर्थः । मन्यासित्वेऽपि त्यक्तमवपरिग्रह-
सम्युत्पत्तित्वार्थः ॥ १० ॥

अभेदानीं योगं युञ्जत आसनाद्वारविदारोर्दानीं योगमाभनत्वेन नियमो वक्तव्य-
प्राप्तयोगलक्षणं तत्पञ्चादि चेत्यत आरभ्यते । तत्रासनमेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मानं ।

नात्युत्थितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावतः सरकारतो वा देशे स्थाने प्रतिष्ठाप्य स्थिर-
मनुरनमात्मान आसनं नात्युत्थितं नातिनीचं नाप्यतिमात्रं तच्च चैलाजिनकुशा-
त्तरं चैलगान्धिनं कुशाश्वात्तरं यस्मिन्नासने तदासनं चैलाजिनकुशोत्तरं पाठकमादिपरी-
तोऽथ क्रमशैकलोदीनान् ॥ ११ ॥

प्रतिष्ठाप्य विम्—

तत्रैवाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तन्द्रियक्रियं ।

उपविश्यासने युञ्ज्याद्यागमात्मावेशदयम् ॥ १२ ॥

तत्र तस्मिन्नासने उपविश्य योगं युञ्ज्यात् । कथं, सवविषयेभ्य उपसङ्गत्यैकाग्र-
मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियाक्रियं चित्तं चेन्द्रियाणि च चित्तेन्द्रियाणि तेषां क्रिया-
सयता यस्य स यतचित्ताद्रियक्रियः । स क्रियार्थं योगं युञ्ज्यादित्याहारमविशुद्ध-
येऽन्तःकरणस्य विशुद्धयर्थमित्येतत् ॥ १२ ॥

बाह्यमासनमुक्तमधुना शरीरधारणं कथमित्युच्यते—

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरं ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

समं कायशिराघ्रातः कायश्च शिरश्च ग्रीवा च कायशिरोग्रावः तत्समं धारयन्नचलं
च समं धारयतश्चलनं सञ्चलतो विक्षिप्तमिदं अचलमिति । स्थिरं स्थिरं भूत्वा त्वत्प-
स्व नासिकाग्रं संप्रेक्ष्य सम्प्रकाशेन दशनं कृत्ववेतावशब्दो ह्यसौ द्रष्टव्यः । न हि
स्वनासिकाग्रसम्प्रक्षणमिदं विधिस्त्वित् किं तदिह चक्षुषादृष्टमनिपातः । स चान्त-
करणसमाधानापन्नो विवक्षितः । स्वनामिकाग्रसम्प्रक्षणेन चेद्विवक्षितं मनस्तत्रैव
समाधीयते नामनि । आत्मानि हि मनसः समाधानं वक्ष्यत्यात्मसंस्थं मनः
कृत्वेति । तस्मादिवशब्दलोपेनाङ्गोद्दिष्टमनिपात एव संप्रेक्ष्येत्युच्यते ।
दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलोकनमन्तराङ्गविक्षित्वेतत् ॥ १३ ॥

विन्—

प्रशान्तात्मा विगतभीर्बुद्धिचारित्र्येते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

प्रशान्तात्मा प्रवर्षेण शान्त आत्मान्त-वरण यस्य सोऽय प्रशान्तात्मा विगत-
भावनगतभयो ब्रह्मचारिन्नेति स्थिता ब्रह्मचारिणो व्रत ब्रह्मचर्यं गुरुशुश्रूषामिश्राभुक्त्यादि
तस्मिन्स्थितस्तदनुष्ठाना भवेदित्यर्थः । विश्व मनः सत्यम् मनसो वृत्ताल्पमहत्त्वैतन्म-
च्चित्तो मायि परमेश्वरे चित्त यस्य सोऽय गच्छितो युक्त समाहितः सन्नासानोपावेशेनमत्प-
रोऽह एतौ यस्य सोऽय मत्परः । भवति ह्यश्विद्रागा स्वारचक्षो न तु स्थिरमेव प्राप्स्य-
मृच्छति, किं तर्हि राजान महादेव वायु तु माक्षितो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अधेदानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्नेव सद्भात्मानं योगो नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्तमाधानं युञ्जन्नेव यथोक्तेन विधानेन सव्रतमान योगो नियतमानसो नियत-
सत्य मानस मनो यस्य सोऽय नियतमानसः शान्तिमुपार्ति निर्वाणपरमां निर्वाण-
मोक्षस्वत्परमा निष्ठा मत्स्याः शान्तः सा निर्वाणपरमा तां निर्वाणपरमां मत्संस्थां
मवधोनामधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं ध्यामिन आहारदिनियम उच्यते—

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चातिस्वप्नशालस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

नात्यश्नत आत्मसमिन्मन्त्रपरिमाणमतीत्याश्रतोऽत्यश्नतो न योगोऽस्ति, न
चैकान्तमनश्नता योगोऽस्ति “यदु ह वा आत्मममितमन्नं तदवति तत्र हिनस्ति,
यदभूयो हिनस्ति तत्पत्ननाया न तदवति” (Śatapatha Brāhmaṇa IX.
2. 1 2) इति श्रुते । तस्मादाया नात्मममितादन्नादधिकं न्यूनं वाश्नायात् । अथ
वा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमन्नतो योगो नास्ति ।

उक्तं हि—“अर्धमशनस्य सव्यश्नतस्य तुनाममुदवस्य तु ।

वायो सचरणार्थं तु चतुर्धमवशेष्यत्” ॥ इत्यादि परिमाणम् । तथा न चाति-
स्वप्नशालस्य योगो भवति नैव चानिमात्र जाग्रतो योगो भवति चार्जुन ॥ १६ ॥

अथ पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्यादिव्रत इत्यादिरोऽन्न विहारण विहार पादक्रमस्तौ युक्ती
नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्त
स्वप्नावबोधस्य युक्ती स्वप्नश्चावबोधश्च तौ नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य
युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिनो योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि
“दुःखहा सर्वसंसारदुःखवदयोगो भवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निरुद्धः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियतं चित्तं विज्ञेयं नियतं संयतमेकाग्रतामापन्नं चित्तं हित्वा बाह्य-
चिन्तामात्मन्येव केवलंऽवतिष्ठते स्वात्मानं स्थितिं लभत इत्यर्थः । निरुद्धः सर्वका-
मेभ्यो निर्गता दृष्टदृष्टविषयेभ्यः स्पृहा लुब्धा यस्य योगिनः, स युक्तः समाहित
इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहितं यच्चित्तं तस्योपगोच्यते—

यथा दीपो निपल्लवो नेत्रेते सोऽस्मा रक्षता ।

योगिनो यतचित्तस्य युज्यतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीपः प्रदीपो निवातरथो निवाते बाणवर्जिते देशे स्थितो नेत्रेते न
चलति सोऽपमोपमवितेऽन्येऽनुपमा योगेश्विप्रप्रचारदक्षिभिः रक्षता चिन्तिता ।
योगिनो यतचित्तस्य सदात्मन्तःकरणस्य युज्यतो योगमनुविधत्त आत्मनः समाधिपतुति-
ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

एव योगाभ्यासफलक्षेपामीभूतं निवातप्रदीपकल्पं सत्—

यप्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

यत्र यस्मिन्काल उपरमते चित्तमुपरति गच्छति निरुद्धं सर्वतो निवारितप्रचार
योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्र चैव यस्मिन् काल आत्मना समाधिपरिदुर्ध्वना-
न्तःकरणेनात्मानं पश्यन्नात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनात्मानं
तुष्यति तुष्टिं भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तदुद्दिष्टाद्यसतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमनन्तमित्यर्थः । यत्तदुद्दिष्टाद्यसतीन्द्रियम्
वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति बुद्धिप्राप्त्यतीन्द्रियमिन्द्रियगोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः ।
वेत्ति तदीदृशं सुखमनुभवति यत्र यस्मिन्काले न च, एव, अथ विद्वानात्मस्वरूपे
स्थितहात्मात्रेण चलति तत्त्वतस्तत्त्वस्वरूपात्र प्रच्यवत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरे लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

य लब्ध्वा यमात्मलाभं लब्ध्वा प्राप्य चापरमन्यहामान्तरं ततोऽधिकमस्तीति न मन्यते, चिन्तयति । किञ्च यस्मिन्नात्मतत्त्वे स्थितो दुःखेन शस्त्रनिपातादित्क्षणेन गुरुणा महतापि न विचार्यते ॥ २२ ॥

यत्रोपरमत इत्याचारस्य यावद्विविशेषणैर्विशिष्ट आत्मावस्थाविशेषो योग उक्तः—

तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

तं विद्याद्भिज्जानायाद्दुःखसंयोगवियोगं दुःखं सयोगो दुःखसंयोगरस्तेन वि-
योगो दुःखसंयोगवियोगस्तु दुःखसंयोगवियोगयोग इत्येव सधिन विपरीतलक्षणेन
विद्याद्भिज्जानायादित्यर्थः । योगफलमुपसङ्ग्य पुनरन्वारम्भेण योगस्य वर्तनं व्यतोच्यते
निश्चयानिर्वेदयोर्योगसाधनत्वविधानार्थम् । स यथोक्तफलो यागो निश्चयेनाध्यवसायेन
योक्तव्योऽनिर्विण्णचेतसा न निर्विण्णमनिर्विण्ण किं तच्चेतस्तेन निर्वेदराहितेन चेतसा
चिन्तेनेत्यर्थः ॥ २३ ॥

किञ्च—

संकल्पप्रभावान्वाप्तास्त्यक्त्वा सर्वानि शेषतः ।

मनसेवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥ २४ ॥

संकल्पप्रभावान्सर्वस्य प्रभवो येषां कामानाप्नोते संकल्पप्रभावा कामास्तास्त्यक्त्वा
परित्यज्य सर्वानि शेषतो निरुपेन । किञ्च मनसेव निवेकबुक्तेन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदाय
विनियम्य नियमनं कृत्वा समन्ततः समन्तात् ॥ २४ ॥

ज्ञानैः शनैरपरमेदुबुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि विस्तयेत् ॥ २५ ॥

ज्ञानैः शनैर्न सहस्रोपरमेदुपरतिं कुर्यात् । कया बुद्ध्या । किञ्चिद्विषया धृति-
गृहीतया धृत्वा धैर्येण गृहीतया धृतिगृहीतया धैर्येण युक्तयेत्यर्थः । आत्मसंस्थमा
त्मनि संस्थितमात्मैव सर्वं न ततोऽन्यार्त्तिकिञ्चिदुत्तरेत्येवमात्मसंस्थ मनः कृत्वा न
किञ्चिदपि चिन्तयेत् । एष योगस्य परमो विधिः ॥ २५ ॥

तत्रैवमात्मसंस्थ मनः नर्तुं प्रवृत्तो योगा—

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्येतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

यतो यतो यसापरमात्रमिच्छाच्छब्दादेर्निश्चरति निगच्छति स्वभावदोषान्मनश्च
हमत्यर्थं चलनं स्वास्थिरं ततस्ततश्चरमाच्छब्दादेर्निमित्तास्तियम्य तत्तात्रिमित्त
याथात्म्यनिरूपणेनाभासीकृत्य वेदाग्यमाधनया चेतस्मन आत्मन्येव वशं नयेदात्मवदय-
तानापादयेत् । एष योगाभ्यासकलाधोनिन आत्मन्येव प्रशम्यति मनः ॥ २६ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुप्रसुप्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनसं प्रशान्तं मनो यस्य स प्रशान्तमनास्य प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुप्रसुप्तम् निरतिशयमुपलुप्यवच्छति । शान्तरजसं प्रशीलनोद्वादिदेशरजनमित्यर्थः । ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयवन्तं ब्रह्मभूतमकल्मषं धर्मावर्मादि-
वर्जितम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदायमानं योगी विगतकल्मषः ।

सुप्तेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

युञ्जन्नेति । युञ्जन्नेव यथोक्तेन कर्मण योगी योगान्तरावधिना तदात्मानं विगत-
कल्मषो विगतपापः सुरोचानायास्येन ब्रह्मसंस्पर्शं नृत्तया परेण सत्सर्वां पश्य तद्ब्रह्मरूपं
सुखमत्यन्तमनमनात्म्यं व्रतंत इत्यवस्थसुराष्ट निरतिशयमश्नुते न्वाप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य व्यापकं ब्रह्मैकत्वदर्शनं सर्वसत्तारविच्छेदकारणं तत्प्रदर्शने—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्थं सर्वेषु भूतेषु स्थितं स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ब्रह्माशीने
साम्बन्धयन्तानि च सर्वभूतस्थामाम्बेकतां गतानीक्षते परवान् योगयुक्तात्मा समाहितः
स्तःपरायः सर्वत्र समदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषयेषु सर्वभूतेषु समं निर्दिशेत्
ब्रह्मात्मीकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्र समदर्शकः ॥ २९ ॥

इतरेत्यात्मैकत्वदर्शनस्य कलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्माद् न प्रणश्यति स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मां पश्यति काष्ठदेव सर्वस्थात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादि-
भूतानां मयि सर्वात्मानि पश्यति तस्यैवमात्मैकत्वदर्शिनोऽङ्गीकारो न प्रणश्यति
न परीक्षतां गमिष्यामि । स च मे न प्रणश्यति स च निद्रात्मनः प्रातरेवस्य न
प्रणश्यति न परीक्ष्ये । भवति तस्य च मम वैकारमश्रयात् । स्वामी हि मामात्मनः
विषय एव भवति । ॥ ३० ॥

परमाकाङ्क्षमेव सर्वस्मैकत्वदर्शी इत्येतत्पूर्वसोकार्थं सम्बन्धदर्शनमनुभूतं तत्फलं
मोक्षोऽभिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि धर्तते ॥ ३१ ॥

संवन्धा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शी योगी मयि वैष्णवे परमे पदे वर्तते
नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित्प्रतिबध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किंचान्यद्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमीयते [अनया] इत्युपमा तस्या उपमाया भाव
श्रौपम्य तेनात्मौपम्येन सर्वत्र सर्वभूतेषु समं सुखं पश्यति योऽर्जुन । स च किं सम
पश्यतात्युच्यते यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम् । वाशब्दश्चार्थः ।
यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलमनिष्टं तथा तथा सर्वप्राणिना दुःखमनिष्टं प्रतिकूल-
मित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले सुखदुःखयोः समं पश्यति न
कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यहिंसक इत्यर्थः । य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठ स योगी
परम उक्तुः मनोऽभिप्रेत सर्वयोगिना मध्य ॥ ३२ ॥

एतस्य वक्षोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखमपाद्यतामाह्वय शुभमुत्तमं
तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वास्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन समत्वेन हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याहं न
पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनस किं स्थिरामचला स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रसिद्धमेतद्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दरुणम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति । चञ्चलं हि मनः कृष्णेति कृषतेपिलेखनार्थस्य रूपं भक्तजनपापा-
दिदोषाकर्षणारकृष्ण । ॥ केवलमत्यर्थं चञ्चलं प्रमाथि च प्रमथनशीलं प्रमथ्नाति शरीरं
मिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवशी करोति । किं च बलवत् केनचिद्विद्यन्तु शक्यम् ।
किंच दृढं तन्नुनागवदच्छेद्यं तस्यैवभूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव ।
यथा वायोर्दुष्करो भिद्यद्दलनोऽपि मनसो दुष्करं मन्ये इत्याभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेतद्यथा ब्रवीषि—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंशयं नास्ति संशयो मनो दुर्निग्रहं चलमित्यत्र हे महाबाहो ! किंत्वभ्यासेन त्वभ्यासो नाम चित्तभूयै कस्याचित्तमानप्रत्ययावृत्तिश्चित्तस्य । वैराग्यं नाम दृष्टा-
दृष्टेष्टभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतवृत्त्यं तेन च वैराग्येण गृह्यते । विक्षेपरूपः प्रचाराश्चित्त-
स्यैव तन्मनो गृह्यते निगृह्यते निरुध्यते इत्यर्थः ॥ ३५ ॥

यः पुनरसंयतात्मा तेन—

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वदयात्मना तु यतता श्रवणोऽवाप्तुमुपायतः ॥ ३६ ॥

असंयतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसंयत आत्माऽन्तःकरणं यस्य सोऽयमसंयतात्मा
तेनासंयतात्मना योगो दुष्प्रापो दुष्प्रेत प्राप्यत इति मे मतिः । यत्पु पुनर्वदयात्मा-
भ्यासवैराग्याभ्यां वदयत्वमापादित आत्मा मनो यस्य सोऽयं वदयात्मा तेन वदयात्मना
तु यतता भूयोऽपि प्रयत्नं कुर्वता श्रवणोऽवाप्तुं योग उपायतो योकादुपायात् ॥ ३६ ॥

तत्र योगाभ्यासाङ्गीकरणेन परलोकेऽलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि सन्त्यस्तानि
योगसिद्धिफलं च मोक्षसाधनं सन्पददर्शनं न प्राप्तमिति योगी योगमार्गाभ्युपगम्य
चक्षितश्चित्त इति तस्य नाशमाशङ्क्य—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाचलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्य गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरमयत्नवान्योगमार्गे श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या उपेतो योगादन्तर्वालेऽपि चलित
मानस मनो यस्य स चलितमानसो भ्रष्टस्मृति सोऽप्राप्य योगसंसिद्धिं योगफल
सम्पददर्शनं कां गतिं हे कृष्य गच्छति ॥ ३७ ॥

कश्चित्तोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

कश्चिदिति । कश्चिदिह नोभयविभ्रष्ट कर्ममार्गायोगमार्गाश्च विभ्रष्ट सश्छिन्ना
भ्रमिव नश्यति किं वा न नश्यत्यप्रतिष्ठो निराश्रयो हे महाबाहो विमूढः सन्ब्रह्मण
पथि ब्रह्मप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्य च्छेतुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न दुपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिति । एतन्मे मम संशयं कृष्य च्छेतुमपनेतुमर्हस्यशेषतस्तत्त्वद्वयस्त्वतोऽन्य
ऋषिर्देवो वा छेत्ता नाशयिता संशयस्यास्य न हि यस्मादुपपद्यते समवस्थानस्यमेव
च्छेतुमर्हसीत्यर्थः ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पार्थनि । हे पार्थ नैवेह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वस्माद्धोनजन्मप्राप्तिं स योगभ्रष्टस्य नास्ति, न हि यस्मात्प्रत्यागृह्यु-
भक्तकश्चिद्दुर्गतिं कुत्सिता गतिं हे तान तनोत्यात्मानं पुत्ररूपेणेति पिता तात उच्यते
पितैव पुत्र इति पुत्राऽपि तात उच्यते शिष्याऽपि पुत्र उच्यते, गच्छति ॥ ४० ॥

किं त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यवृत्तां कौकानुपित्वा क्षान्तिं समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिलाषते ॥ ४१ ॥

योगमार्गे प्रवृत्त सम्पत्ती सामर्थ्यात्प्राप्य यत्त्वा पुण्यवृत्तामश्वमेधारियतिमां
लोकास्तत्र प्लुपित्वा वासतमनुभव क्षान्तिं प्राप्त्वा समाः सर्वस्वरासन्नोक्षये शुचीनां
यथोत्तवारिणा श्रीमतां विभूतिमतां गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिलाषते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमता मुलादन्यस्मिन्योगिनामेव इति द्वाणां कुले भवति
जायेत धीमता बुद्धिमताम् । एतद्धि जन्म यद्विराणा योगिना कुले दुर्लभतरं दु-
र्लभतरं पूर्वमेवेह लोके जन्म यदीदृशं यथोक्तविशेषेण कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः ससिद्धौ कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिना कुले ॥ बुद्ध्या मयोग बुद्धिसंयोग लभते पौर्वदेहिकः पूर्वस्मिन्नेहे
भव पौर्वदेहिकं यतते च प्रयत्नं करोति ततस्तस्मात्पूर्वकृतात्मस्वारादभूयो बहुतर
सिद्धौ ससिद्धिनिमित्तं हे कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

अथ पूर्वदेहबुद्धिसंयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यामेव तेनैव हियते ज्ञयशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगम्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ ४४ ॥

यः पूर्वजन्मनि कृतोऽभ्यासः स पूर्वाभ्यामतेनैव बलवता हियते हि यस्मा-
दवशोऽपि ॥ योगभ्रष्टो न ह्यत्र नेयोगाभ्याससत्स्वारादुत्पन्नरमणमालिङ्गनं नमं
तदा योगाभ्यासनिमित्तं मत्कारेण हियते । अथमंशेदुत्पन्नरः कृतस्तेन योगशोऽपि
सत्स्वारोऽभिभूयत एव । तच्छब्दे तु योगन सत्स्वारः स्वयमेव कार्यभारभने न दीर्य

सात्त्विकम्यापि विनाशस्तत्त्वस्वीत्यर्थः । त्रिहामुरपि योगस्य स्वस्यं हानुमिच्छन्योग-
मार्गे प्रवृत्तः संन्यासी योगभट्टः गामभ्यांभोऽपि शब्दमहा धेरोक्तकर्मानुष्ठान-
फलमतिवर्ततेऽप्यकरिष्यति त्रिमुनं बुद्ध्वा यो योगं गतिहोऽभ्यासं कुर्यात् ॥ ४४ ॥

कुनश्च योगित्वं मेव इति—

प्रवृत्ताद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकित्त्वियः ।

जनेरुजग्ममंमिद्वन्तो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रवृत्ताद्यतमानोऽपि क्व यतमान इत्यर्थः । यत्र योगी त्रिहामशुद्धकित्त्वियो
विशुद्धकित्त्वियः मशुद्धपापाऽनेकेषु जन्मसु विविधविशेषाभ्यासमुपविष्य तेनो-
पगितेनानेकजन्मद्वयेन भूमिकोऽनेन जन्ममिद्वन्तो लब्धमाप्सदर्थं न संन्यासी परां
गतिम् ॥ ४५ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिकं योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिकं योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिकं योगी ज्ञानिभ्योऽपि, ज्ञानमग्रे ज्ञातृप्राप्तिस्तं तद्वद्भ्योऽपि
मनो ज्ञानोऽधिकः भव इति कर्मिभ्योऽभिहंसादि कर्मं तद्वद्भ्योऽपि योगी
विशिष्टो तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतैर्नाम्नरात्मना ।

अज्ञानात्मनो यो मां न मे युक्तमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संज्ञितायां वैयासकी श्रीम-
द्वेणु श्रीमद्भगवद्गीतासूत्रनिष्पन्नु भद्रविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ध्यानयोगो नाम पष्ठोऽध्यायः ॥६॥

योगिनामिति । योगिनामपि सर्वेषां कदादिष्वादिष्वानतराज्ञां कथं मद्गतैर्ना
मपि कथंमेव समाहितैर्नाम्नरात्मनाऽन्तरात्मना अज्ञानात्पुद्गलानां अज्ञानो मेवमेव
यो मां न मे युक्तमोऽतिशयेन युक्तो मतोऽभिहंसा इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्पद्मसूत्रपरिभाषाशास्त्राचार्याचार्योपनिषद्भगवद्गीतासूत्रनिष्पन्नु भद्रविद्यायां योगशास्त्रे-
भगवान् कृते श्रीमद्भगवद्गीतासूत्रेऽध्यायः पष्ठोऽध्यायः ॥६॥

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

“योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना । मदावात्मने यो मां स मे
शुक्तमो मत ॥” (Bha. Gl VI 47) इति प्रश्नगीतमुपन्यस्य स्वयमेवेदं
नवीय सत्त्वमेव मद्गतान्तरात्मा स्यादित्येवमिदं—

श्रीमगवानुवाच—

मय्यासक्तमना पार्थ योग युञ्जन्मदाश्रय ।

असंशय समग्र मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मयि बद्धमाणाविशेषणे परमेश्वर आत्मक्त मनो यस्य स मय्यासक्तमना हे पार्थ
योग युञ्जन्मनःसमाधानं पुनर्मदाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो
या हि वक्ष्यित्पुरुषार्थेन केनचिदधी भवति स तत्तापनं यमोभिहोत्रादि तपो दान
वा किञ्चिदाश्रय प्रतिपद्यतेऽयं तु योगी मामेवाश्रय प्रतिपद्यते हित्वान्यत्साधनान्तरं
मयेवासक्तमना भवति । यत्त्वमेवम्भूतं सन्नसंशयं समग्रं समस्तं विभूतिबल
शक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं मां यथा येन प्रकारेण ज्ञास्यसि संशयमन्तरेणैवमेव मया
वानिति तच्छृणुष्यमान मया ॥ १ ॥

तच्च मद्रिचयम्—

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं ब्रह्माग्यदेशतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञानं ते ब्रह्ममहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसंयुक्तमिदं ब्रह्माभि
व्ययिभ्याम्यशेषतः वात्सल्येन । तज्ज्ञात्वा विविधिनं शनौति श्रेयुरभिमुखीकरणात् ।
यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूय पुनर्जातव्यं पुरुषार्थसाधनमवशिष्यते नावशेषो
भवतीति भक्तस्त्वज्ञो यः स सर्वज्ञो भवतीत्यर्थः ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टपक्षत्वादुल्लभं ज्ञानमव्ययमित्युच्यते—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चित्तपि सिद्धये ।

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥

मनुष्याणां मध्ये सहस्रेष्वमेवेषु कश्चित्प्रति प्रयत्न करोति सिद्धये सिद्धयर्थम्
तेषां यत्ततामपि सिद्धानां सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यत्नन्ते तेषां कश्चि-
देव मा वेत्ति तत्त्वतो यथावत् ॥ ३ ॥

श्रोतार प्ररोचनेनाभिगुणोद्दृष्टाद्—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरिव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीतन्मात्रमुच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-
नात् । तथावाय्वोऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायुः रा-
मन इति मनसः कारणमहंकारो गुह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारणं महत्तरवम् ।
अहंकार इत्यादिवासंयुक्तमव्यक्तम् । यथा विषमयुक्तमत्र विषमुच्यते एव-
महंकारवासनादव्यक्तं मूलकारणमहंकार इत्युच्यते प्रवर्तकत्वाद्दहंकारस्य ।
अहंकार एव हि सर्वस्य प्रकृतिर्नाम दृष्टं लोकं । इतीयं यथोक्ता प्रकृतिर्मे समैश्वरी
मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वभ्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो वदेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निकृष्टाशुद्धानर्धकरी ससारवन्धनात्मिकेयामिनोऽस्या
यथोक्तायास्त्वभ्यां निष्पृष्टां प्रकृतिं ममात्मभूतां विद्धि मे परां प्रकृष्टा जीवभूतां
क्षेत्रक्षलक्षणां प्राणधारणनिमित्तभूतां हे महाबाहो यथा प्रकृतेर्देव धार्यते जगदन्तः-
प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्ध्येते परापरे क्षेत्रक्षेत्रश्लक्षणे प्रकृती योनि-
र्येषा भूतानां तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाण्येत्युपधारय जानीहि । यस्मान्मम
प्रकृती योनिः कारण सर्वभूतानामतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगजः प्रभव उत्पत्तिः
प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाह सर्वस्य ईश्वरो जगजः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥
यत्तरत्तरमाह—

मत्तः परतरं नान्यार्त्किंचिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोतं सत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्तः परमेश्वरात्परतरमन्यत्कारणान्तरं किञ्चिदास्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-
मित्यर्थः । हे धनजय यस्मादेव तस्मान्मम परमेश्वरे सर्वानि भूतानि सर्वमिदं

जगप्रोतमनुस्मृतमनुगमनुविद्ध अभिनामित्यर्थः । दीर्घतन्नुपु पटवत्सूत्रे च मणिगा
इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सर्वत्रेतेषु शब्दः रे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥

ह्योऽहमपा य मार त रमस्तास्मिन्नरगभूते मद्याप प्रोता इत्यर्थः । एव
मवंप्र । तथाहमप्सु रम एव प्रभास्मि शशिसूर्ययोः । प्रणव ओंकार सर्वत्रेतेषु
तास्मिन्प्रणयभूते मयि सर्वे वेदा प्रोता । तथा य आत्मा शब्दः मारभूता-
रस्तास्मिन्मयि त्व प्रोतम् । तथा पौरुष पुरुषस्य भावो यन पुङ्गुद्विज्जु तस्मिन्मयि
पुरुषा प्रोता ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभावरा ।

जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चासि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्य सुरभिगन्ध पृथिव्या चाह तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवी
प्रोता । पुण्यत्वं गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्या दक्षितमवादिषु रसात्रे पुण्यत्वो-
पलक्षणाप्यम् । अपुण्यत्वं ॥ गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्ष ससारिणां भूतविशेष-
संसर्गनिमित्तं भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावयो । तथा जीवनं सर्वभूतेषु
देन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तज्जीवनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिन्तपसि मयि
तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

वीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

शुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीजं प्ररोहकारण मा विद्धि सर्वभूतानां हे पार्थ सनातन चिर-
तनम् । किंच शुद्धिर्विवेकशक्तिरतन-करणस्य शुद्धिमतां विवेकशक्तिमतामस्मि तेजः
प्रागल्भ्यं तद्वत्ता तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बल सामर्थ्यबोबो बलवतामहम् । तच्च बल कामरागविवर्जितं कामश्च
रागश्च कामरागौ कामरतृष्णासंनिवृष्टेषु विषयेषु रागो रजना प्राप्तेषु विषयेषु
ताभ्यां विवर्जितं देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्समारिणा तृष्णा-
रागधारणम् । किं च धर्माविरुद्धो धर्मेण शास्त्रार्थेनाविरुद्धो चः प्राणिषु भूतेषु
कामो यथा देहधारणमात्राद्यर्थोऽज्ञानपानादिविषयः । कामोऽस्मि हे
भरतर्षभ ॥ ११ ॥

किंन—

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान्यिद्वि न एवहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विका. सत्त्वनिवृत्ता भावाः पदार्था राजसा रजोनिवृत्तास्तामसा-
स्तामोनिवृत्ताश्च ये केचित्प्राणिना स्वकर्मवशाज्जायन्ते भावास्तामस एव जायमाना-
नित्येवं विद्धि समस्तानेव । यद्यपि ते मत्तो जायन्ते तथापि न एवहं तेषु
तदधीनस्तद्वशो यथा संसारिणस्ते पुनर्मयि मद्वशा मदधीना ॥ १२ ॥

एवंभूतमपि परमेश्वरं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वभूतात्मान मिश्रुण संसा-
रदोषबीजप्रदाहकारणं मा नाभिजानाति जगदित्युक्तोऽहं दर्शयति भगवान् । तच्च
किंनिमित्तं जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्गुणविकारे रागेद्वेषमेहादिप्रकारैर्भावे. पदार्थैरेभिर्यथोक्तैः सर्वमिदं
प्राणिजातं जगन्मोहितमविवेकिनामापादित सन्नाभिजानाति मामेभ्यो यथोक्तेभ्यो
गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं विलक्षणं चाप्ययं व्यपराहितं जन्मादिसर्वभाव-
विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥

अथ पुनर्देवीमेता त्रिशुणात्मिका वैष्णवी मायामातृकामन्तात्युच्यते—

देवी होषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ॥ १४ ॥

देवी देवस्य ममेश्वरस्य विष्णोः स्वभूता हि यस्मादेवा यथोक्ता गुणमयी
मम माया दुरत्यया इ. ऐनात्ययोऽतिक्रमण यस्या सा दुरत्यया । तत्रैव सति सर्व-
भर्गान्परित्यज्य मामेव मायाविन स्थात्मभूतं सर्व्यात्मना ये प्रपद्यन्ते ते मायामेता
सर्वभूतमोहिनी तरन्त्यतिक्रमन्ति ससारवन्धनान्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

येदि त्वां प्रपन्ना मायामेता तरन्ति कस्मात्त्वामेव सर्वं न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ १५ ॥

न मा परमेश्वर दुष्कृतिनः पापकारिणो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा नराणा
मध्येऽधमा निरुद्धास्ते च माययाऽपहृतज्ञानाः समुचितज्ञाना आसुरं भाव हिमानृणादि-
लक्षणमाश्रिताः ॥ १५ ॥

ये पुनर्नरोत्तमाः पुण्यकर्माणि —

चतुर्विधा भजन्ते मा जना सुकृतिनोऽर्जुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी शानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्प्रकारा भजन्ते सेवते मा जना सुकृतिन पुण्यकर्माणो हेऽर्जुन
आर्त आर्तिपरिगृहीतरत्नस्करव्याघ्ररागादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त्व शत्रु
मिच्छति योऽर्थार्थी धनवागो शानी विष्णोस्तत्त्वविद्य हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां शानी नियुक्त एकभक्तिविशिष्यते ।

प्रियो हि शानिनोऽत्यर्थमह स च मम प्रिय ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषां चतुर्णां मध्ये शानी तत्त्ववित्त्वविद्याप्रिलययुक्तो
भवदेकभक्तिश्चान्वस्य भजनीयस्यादृशनात् स एकभक्तिविशिष्यते विशेषमाधि
क्यमापद्यतेऽतिरिच्यत इत्यर्थः । प्रियो हि यस्मादहमात्मा शानिनोऽतस्तस्या
हमत्यर्थं प्रिय । प्रसिद्ध हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति । तस्मान्मा
निन आमत्वाद्वाह्यं प्रिया भवतीत्यर्थः । स च शानी मम वासुदेवस्या
स्मैवेति ममात्यर्थं प्रिय ॥ १७ ॥

न तर्ह्यर्नादवक्ष्यो वासुदेवस्य प्रिया । न विं तर्हि—

उद्धता सर्व एवेते शानी त्वामैव मे मतम् ।

आस्थित स हि युक्तमा मामेवानुसमा गतिम् ॥ १८ ॥

उद्धता उद्धृता सर्व एवेते त्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थः । न हि कश्चिन्मङ्गलो
मम वासुदेवस्याप्रियो भवति शानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः ।
सकस्मादित्याह शानी त्वामैव भान्यो मत इति मे मम मत निश्चयः ।
आस्थित आरोढु प्रपृक्त स शानी हि यस्मादहमेव भगवान्वासुदेवो भान्योऽ
स्मीत्येव युक्तमा समाहितविद्य स मामेव परं ब्रह्म यन्तन्मनुष्यमा गतिं गच्छ
प्रपृक्त इत्यर्थः ॥ १८ ॥

शानी पुनरपि शब्दे—

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेव सर्वमिति स महामा सुदुर्लभ ॥ १९ ॥

बहूनां जन्मनां ज्ञानाथस्त्वाराम्भवाणामन्ते समाप्तौ ज्ञानवा प्राप्तापरिपाकज्ञानो
मां वासुदेव प्रत्यगात्मानं प्रत्यक्षत प्रपद्यते । यद्य वासुदेव सर्वमिति । य एव
सर्वात्मानं मां नारायणं प्रणिपद्यत स महामा न तत्तत्माऽ योऽस्त्यभिरो वा । अत
सुदुर्लभा मनुष्याणां महत्ताप्यस्त्युक्तम् (VII 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्वं वासुदेव इत्येवममतिपक्षो कारणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।

त त्व नियममारुषाय प्रहृया नियता स्वया ॥ २० ॥

कामैस्तेरते' पुत्रपशुस्वर्गादिविषयैर्हृन्ज्ञाना भगवद्विवेकज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता' मान्नुवन्ति वासुदेवादात्मनोऽन्या देवतास्त त नियम देवताराधने प्रसिद्धो यो यो नियमस्त तमास्थायाश्चित्र्य प्रकृत्वा स्वभावेन जन्मान्तराजितसंस्कारविशेषेण नियता नियमिता' स्वयात्मीयया ॥ २० ॥

तेषां च कामिनाम्—

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो ३' कामी यां यां देवतातनुं श्रद्धया सजुक्तो भक्तश्च सन्नर्चितुं पूजयितुमिच्छति तस्य तस्य कामिनोऽचला स्थिरा श्रद्धा तामेव विदधामि स्थिराकराणि ययैव पूर्व प्रवृत्त स्वभावतो यो या देवतातनुं श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छताति ॥ २१ ॥

॥ तथा श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।

लभते च ततः कामान्भयेव विहितानिह तात् ॥ २२ ॥

॥ तथेति । स तथा मद्विहितया श्रद्धया युक्तः सततस्या देवतातन्वा राधनमा- राधनमीहते चेष्टते लभते च ततस्तस्या आराधिताया देवतातन्वा' कामान्नाप्सिता न्मयैव परमेश्वरेण सयज्ञेन कर्मफलविभागइतया विहितानिमित्तानिह यस्मात् भगवता विहिता' कामास्तस्मात्तानवदय लभत इत्यर्थः । हितानिति पदच्छेदे हितस्व कामानामुपचरित कल्प्य न हि कामा हिता कस्यचित् ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्साधनन्यापारा अविवेचिनः कामिनश्च तेऽतः—

अन्तवत्तु फल तेषां तद्वत्त्वल्पमेवसाध् ।

देवान्देवयज्ञो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

अन्तवद्दिनादि तु फल तेषां तद्वत्त्वल्पमेवसाध्प्रज्ञाना देवान्देवयज्ञो यान्ति देवान्यजन्तीति देवयज्ञरते देवान् यान्ति । मद्भक्ता यान्ति मामपि । एव समानेऽध्यायासे मामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तफलावाहो खलु कष्ट वर्तत इत्यनुकोश दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किंनिमित्तं मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

अव्यक्तं व्याप्तिमापन्न मन्यन्ते मामनुदयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाश व्यक्तिमापन्न प्रकाश गतिमिदानी मन्यन्ते मा नित्यप्रसिद्ध- मीश्वरमपि सन्तमनुद्दयोऽविवेचिन पर भाव परमात्मस्वरूपमजानन्तोऽविवेचिनो ममाव्यय व्यवरहितमनुत्तम निरतिशय मदीय भावमजानन्तो मन्यन्त इत्यर्थः ॥ २४ ॥

तदीयमज्ञान किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रवादाः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मद्भक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायामावृतो योगो गुणानां युक्तिर्घटनं सैव माया योगमाया तया योगमायया समावृतं सद्यश्च इत्यर्थः । अत्र एव मूढो लोकोऽयं नाभिजानाति मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यदा योगमायया समावृतं मां लोको नाभिजानाति नासौ योगमाया मदीया सती ममेश्वरस्य मायाविनो ज्ञानं प्रतिवक्ष्याति यथाभ्यस्यापि मायाविनो माया ज्ञानं तद्वत् । यत एवमत्र—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चाजुन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेदं जाने समतीतानि समातिवर्तमानानि भूतानि वर्तमानानि चाजुन भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेदं न कश्चन मद्भक्तं भच्छरणमेकं शुक्त्वा मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मां भजते ॥ २६ ॥

केन पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिवक्ष्याति सन्ति आयमानानि सर्वभूतानि मां न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं संगं यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेनेच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्तिष्ठतामोच्छाद्वेषसमुत्थ-
स्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनेति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वंद्वमोहेन द्वंद्वानिमित्तो मोहो
द्वंद्वमोहस्तावेच्छाद्वेषौ ज्ञातोऽप्यवस्परस्परविरुद्धौ सुखदुःखतदेतद्विषयो यथाकालं सर्व-
भूतैः संबध्यमानौ द्वंद्वसम्बन्धेनाभिधायेने । तत्र यदेच्छाद्वेषौ सुखदुःखतदेतत्संप्राप्त्या
रुग्णात्मकौ भवतरुना तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायां स्ववशापादनद्वारेण परमार्थात्मितत्वं
विषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं मोहजनयतः । न हीच्छाद्वेषदोषवशांकृतावित्तस्य
यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते बहिरपि विमुक्त्यर्थं ताभ्यामाविष्टबुद्धेः समूढस्य
प्रत्यागात्मनि यदुपनिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यत इति । अतस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन
भारत भारतान्वयस्य सर्वभूतानि समोहितानि सन्ति समोहं समूढतां संगं जन्ममृत्यु-
संसारं इत्येतद्यान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्वेव सर्वभूतानि आयमानानि
आयन्त इत्यभिप्रायः । यत एवमत्रस्तेन द्वंद्वमोहेन प्रतिबद्धप्रज्ञानानि सर्वभूतानि
ममोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

ये पुनरनेन द्वंद्वमोहेन निमुक्ताः सन्तस्त्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन
भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं दर्शयितुमुच्यते—

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्रुमोहनिमुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां ॥ पुनरन्तर्गतं समाप्तप्रायं क्षीणं पापं जनानां पुण्यकर्मणां पुण्यकर्म
येषां सत्त्वशुद्धिकारणं विद्यते ते पुण्यकर्मणस्तेषां पुण्यकर्मणां ते द्रुमोहनिमुक्ता
पथोक्तेन द्रुमोहेन निमुक्ता भजन्ते मां परमात्मानं दृढव्रता एवमेव परमार्थतत्त्व
ज्ञानपथेनैव निश्चितविज्ञानां दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाधित्यं यतन्ति ये ।

ते ब्रह्म तदिदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मां परमेश्वरमाधित्यं मत्समाहितचित्ता सन्तो
यतन्ति प्रयतन्ते ये ते यदब्रह्म परं तदिदं कृत्स्नं समस्तमध्यात्मं प्रत्यगात्मविषयं वस्तु
तदिदं कर्म चाखिलं समस्तं विदुः ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्मुक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमहाभारते द्रुपदसंहितायां द्रुपदोवाच ॥ श्रीभगवतः ॥

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानविज्ञानयोगो

नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

साधीति । साधिभूताधिदैवमधिभूतं चाधिदेव चाधिभूताधिदैवेन सदाधिभूताधिदैवेन
साधिभूताधिदैवं च मां ये विदुः साधियज्ञं च सदाधियज्ञेन साधियज्ञं ये विदुः प्रयाण
कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मां ते विदुर्मुक्तचेतसः समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्रजकाचायगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशीर्षश्रीमच्छंकर

भगवत् कृतौ श्रीभगवद्गीतामाध्ये ज्ञानविज्ञानयोगो नाम

सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नबोधानुषादिष्टान्यतस्तत्प्रभा-
धम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरयोत्तम ।

अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥

अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।

प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

एवं प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।

भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंशितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति पर आत्मा “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि”
इति श्रुतेः (Br Upa. III. 8. 9) । ओंकारस्य चोमित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII. 13) इति परेण विशेषणद्वयग्रहणम् । परममिति च निरतिशये
ब्रह्मण्यक्षर उपपन्नतर विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, आत्मायं देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावस्तस्योद्भवो भूतभावोद्भवस्तं
करोतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तुत्पादिकर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
चरुपुरोडाशादिद्रव्यस्य परित्यागः स एव विसर्गवृत्त्यणो यज्ञः कर्मसंशितः कर्मशब्दित
इत्येतत् । एतस्माद्वि बीजभूतादवृष्ट्यादिकमेव स्वावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरयध्याधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

अधिभूतमिति । अधिभूत प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशी भारो वर्तिकाविज्जनिमदस्त्वित्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः सोऽधि-
देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञाभिमानिनी देवता विष्णुवाक्या “ यज्ञो वै विष्णु ”
(Tai Sam I 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरहमेवात्रास्मिन्देहे वो यज्ञ-
स्वस्याहमभियज्ञो यज्ञो हि देहनिर्वर्त्यत्वेन देहसमवायीति देहाधिकरणो भवति देहभूता
वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भज्जावं याति नास्वत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले च मरणकाले च मामेव परमेश्वर विष्णु स्मरन्मुक्त्वा
परित्यज्य कलेवरं शरीरं यः प्रयाति गच्छति स भज्जाव वैष्णवं
तत्त्वं याति नास्ति न विद्यतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥
न भद्रिपय एवाय नियमः किं तर्हि—

यं यं चापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवेति कौन्तेय सदा तज्जावभारितः ॥ ६ ॥

य य चापि य य भाव देवताविशेष स्मरन्स्मृत्यस्त्यजति परित्यजत्यन्ते प्राण-
विधोगकाले कलेवरं शरीरं तं तमेव स्मृतं भावमेवेति सा-य कौन्तेय सदा सर्वदा
तदभावभावितस्तस्मिन्भावस्तदभावः स भावित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स
तदभावभावितः सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमन्या भावना देहान्तरप्राप्ते कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मद्यर्पितमनोबुद्धिर्मांसेवैव्यससंश्रयः ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर एवाशक्त युध्य च युद्धं च स्वधर्मं कुरु मायि
बाह्यदेवेऽर्पिते मनोबुद्धी यस्य तव स त्वं मद्यर्पितमनोबुद्धिः सम्मामेष धर्मात्तमे-
श्वरयोगमिष्यस्वसंशयो न संशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरणं दिव्यं याति पार्थलुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि विष्णुमर्षणनिवभूत एकस्मिन्मुख्यप्रत्ययावृत्तिलक्षणे
विलक्षणप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स आन्यासो योगस्तेन युक्त तत्रैव व्याधृत योगिन-
क्षेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमस्येति नान्यगामि तेन
नान्यगामिना परमं निरानिशयं पुरुषं दिव्यं विविधं सूर्यमण्डले भव पाणि गच्छति हे
पार्थ, अनुचिन्तयन् यथाशास्त्राचार्योपदेशमनुभवावक्रियेतत् ॥ ८ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तादृङ् कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रसवीगान्धुषदिष्टान्यतस्तत्प्रश्ना
धेम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्याम किं कर्म पुरयोत्तम ।

अधिभूत च किं प्रोक्तमधिदैव किमुच्यते ॥ १ ॥

अधियज्ञ कथं फोऽत्र ददेऽसिन्मधुसूदन ।

प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतामभि ॥ २ ॥

एषा प्रश्नानां यथाक्रमं निणयाव—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्याममुच्यते ।

भूतभावोद्भववरो विसर्गो कर्मसंश्रितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति परं आत्मा “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि”
इति श्रुते (Br Upa III 8 9) । ओंकारस्य चामित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII 13) इति परेण विशेषणादब्रह्मणम् । परममिति च निरतिशयं
ब्रह्मण्यक्षरं उपपन्नतरं विशेषणम् । तत्त्वेव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदत्तं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्याममुच्यते, आत्मास्य देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भववरो भूतानां भावो भूतभावस्तत्त्वोद्भवा भूतभावोद्भवस्त-
त्त्वोद्भवा भूतभावोद्भववरो भूतवस्तुत्पत्तिवर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनः देवतोद्देशेन
चरपुरोद्देशादेद्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यच्च वमसंश्रितः वमसंश्रित-
इत्येतत् । एतस्मादि बीजभूतादृष्ट्यादिप्रमेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरयश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां परः ॥ ४ ॥

अविभूतमिति । अपिभूत प्राणिजातमाधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशी भारो यत्किञ्चिन्ननिमज्जस्त्वित्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्रा पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भं सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहक सोऽधि-
देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञाभिमानिनी देवता विष्णुत्वात् “ यज्ञो वै विष्णुः ”
(Tai Sam I 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरहमेवात्राभिन्देहे वो यज्ञ-
स्तस्याहमधिपशो यज्ञो हि देहानिर्वर्त्यत्वेन देहसमयायीति देहाधिकरणो भवति देहमृता-
वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भद्रार्थं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले न मरणकाले च मामेव परमेश्वर विष्णु स्मरन्मुक्त्वा
परित्यज्य कलेवरं शरीरं यः प्रयाति गच्छति स भद्रभाव वैष्णवं
राजं याति नास्ति न विषतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥

न मद्रिपय एवाय नियम किं तर्हि—

य य वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

त तमेवेति कौन्तेय सदा तद्भावभारितः ॥ ६ ॥

य य वापि य य भाव देवताविशेष स्मरन्श्चान्त्यस्त्यजति परित्यजत्यन्ते प्राण-
वियोगकाले कलेवरं शरीरं त तमेव स्मृतं भावमेवेति नान्य कौन्तेय सदा सर्वदा
तद्भावभावितस्तीह्मन्भावस्तद्भावः स भावित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स
तद्भावभावितः सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमस्या भावना देहान्तरप्राप्ते कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मांसेवैष्यत्यसंशयः ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर यथाशास्त्रं युध्य च युद्धं च स्वधर्मं कुरु मयि
पाण्डुदेवेऽर्पिते मनोबुद्धी यस्तु तव स त्वं मय्यर्पितमनोबुद्धिः तस्मान्मेव विद्यारिण्युत्तमे-
ष्वस्वागमिष्यस्यसंशयो न संशयोऽत्र विषते ॥ ७ ॥

किञ्च—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरय दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि निश्चलमपराधविषयभूतं एकस्मिन्तुल्यप्रत्ययावृत्तिलक्षणे
विलक्षणप्रत्ययान्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासा योगक्षेत्रेन युक्तं तत्रैव व्याप्तं योगिन-
क्षेत्रक्षेत्रे चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमस्येति नान्यगामि तेन
नान्यगामिना परमं निरानिश्चयं पुरुषं दिव्यं विविधं सूर्यमण्डले भव याति गच्छति हे
पार्थ, अनुचिन्तयन्शास्त्राचार्योपदेशमनुध्यायन्नित्येतत् ॥ ८ ॥

किंविशिष्टं च पुरुषं यातीत्युच्यते—

कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं क्रान्तदर्शिनं सर्वज्ञं पुराणं धिरतनमनुशासितारं सर्वस्य जगत् प्रशा-
सितारमणोः यद्गमादप्यणीयासं सूक्ष्मतरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः काश्चित्सर्वस्य कर्मफल-
जातस्य धातारं विधातारं विचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तारं विभज्य दातारमचिन्त्यरूपं
नास्य रूपं नित्यं विद्यमानमपि वेनाचिन्तिन्तवितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपसामादित्यवर्णमा-
दित्यस्यैव नित्यचैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्तादहानलक्षणा
भ्योऽहान्धकारात्परं तमनुचिन्तयन् यातीति पूर्वमेव सवन् ॥ ९ ॥

किंच—

प्रयाणकाले मनमाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

प्रयाणकाले मरणकाले मनसाचलेन चलनवर्जितेन भक्त्या युक्तो भजनं
भक्तिस्तया युक्तो योगबलेन चैव योगस्य इत्थं योगबलं तेन समाधिजसंस्कार-
प्रचयजनितविषयस्यैकलक्षणं योगबलं तेन च युक्त इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके
बध्नीकृत्य चित्तं तत् ऊर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य
स्थापयित्वा सम्यगप्रमत्तः सन्त एव बुद्धिगाम्योगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं
पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनात्मकम् ॥ १० ॥

पुनरपि बह्वदमणेनोपायेन प्रतिपिस्ति तस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष्य-
स्याभिधानं करोति मगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यत्तयो वीतरागाः ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमविनाशि वेदविदो वेदार्थज्ञा वदन्ति “एतद्वैतदक्षरं गार्गि
ब्राह्मणा अभिवदन्ति” इति श्रुतेः । सर्वविशेषनिवर्तकत्वेनाभिवदन्त्यस्थूलमन-
श्वित्यादि (Br Upa. III. 8. 8) । किंच विशन्ति प्रविशन्ति सम्यग्दर्शनप्राप्तौ
सत्तां यद्यत्तयो यतनशीलाः सन्यासिनो वीतरागा नियतो रामो येभ्यस्ते वीतरागाः ।
यथाक्षरमिच्छन्तो शत्रुमिति वाक्यशेषः । ब्रह्मचर्यं शूरो चरन्ति तत्ते पदं तदक्षराख्यं
पदं पदनीयं ते शुभ्य संग्रहेण संग्रहः सक्षेपस्तेन सक्षेपेण प्रवक्ष्ये कथयिष्यामि ॥ ११ ॥

“स धो ह वै तदभगवन्मनुष्येषु प्रायणान्तमोकारमभिधायनि कृतम् वाचं
स तेन लोकं जयतीति तस्मै ॥ होवाच एतद्वै सत्यवाम परं चापरं च ब्रह्म
यदोकारं ” इत्युपक्रम्य “यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिधायीत”
(Pra Upa १, 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्”

इति चोपक्रम्य " सर्वे वेदा यत्पदमामयन्ति तपासि सर्वाणि च यद्वदन्ति । यादिच्छन्तो ब्रह्मवयं चरन्ति तत्ते पद समेदेण ब्रवीम्योमित्येवम् (Katha Upa. II 14-15.) " इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रातिपत्तिसाधनत्वेन मन्दमध्यमबुद्धीना विवक्षितस्योकारस्योपासन कालान्तरे मुक्तिफलमुक्त यत्तदेवेदापि " कवि पुराणमनुशासितारम् " " यदक्षर वेदविदो वदन्ति " इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण पूर्वोक्तस्य प्रतिपत्त्युपाय भूतस्योकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासन योगधारणासहित वक्तव्य प्रसक्तानुप्रसक्त च यत्किञ्चिदित्येवमर्थं सत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुप्य च ।

मूर्ध्न्याधायात्मन प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलब्धौ तानि सर्वाणि संयम्य संयमन कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निबध्य निरोध कृत्वा निष्प्रचारमापाद्य तत्र वशीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमास्थ मूर्ध्न्याधायात्मन प्राणमास्थित प्रवृत्तो योगधारणा धारविपुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्वजन्देह स याति परमा गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतमोकारं व्याहरन्नुच्चारयन्सतदर्थभूत मामीश्वरमनुस्मरन्मुचिन्तयन् प्रयाति भ्रियते स त्वजन्परित्यजन्देह शरीरं त्वजन्देहमिति प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थः । एत एव त्वजन्त्याति गच्छति परमा प्रकृष्टा गतिम् ॥ १३ ॥

किञ्च—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्यमुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेताः मान्यविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सतत सर्वदा यो मां परमेश्वरं स्मरति नित्यशः । सततमिति नैरन्तर्यमुच्यते । नित्यशः इति दार्षिकालत्वमुच्यते । न षण्मासं सवत्सरं वा किं तर्हि यावज्जीवं नैरन्तर्यं यो मां स्मरतीत्यर्थः । तस्य योगिनोऽहं सुलभः सुखेन लभ्य पार्थ नित्यमुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य योगिनः । यत एवमतोऽनन्यचेताः सन्मायि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तव सौलभ्येन किं स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन यद्भवति—

मासुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

मासुपेत्य मामीश्वरमुपेत्य मद्भावमाप्य पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति ।
त्रिविंशति पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह ॥ दुःखालयं दुःखानामा-
ध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दु स्तानीति दुःखालयं जन्म । न केवलं
दुःखालयमशाश्वतमनवस्थितस्वरूपं च नाप्नुवन्तीदृशं पुनर्जन्म महात्मानो यस्यः
संसिद्धिं मोक्षादयं परमां प्रकृष्टां गताः प्राप्ताः । ते पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते
पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

किं पुनस्त्वत्तोऽभ्युत्पत्ताः पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आम्रह्मभुवनाहोकाः पुनरावर्तिनोऽजुन ।

मासुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आम्रह्मभुवनाह्वयन्ति यस्मिन्भूतानीति भुवनं ब्राह्मणं भुवनं अम्रह्मभुवनं ब्रह्मलोकं
इत्यर्थः । आम्रह्मभुवनमसह ब्रह्मभुवनेन लोकाः सर्वे पुनरावर्तिनः पुनरावर्तनस्वभावा
हेऽजुन । मामेवमुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं न विद्यते ॥ १६ ॥

ब्रह्मलोकमहिता लोकाः परमात्पुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्कथम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षं ब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्तं सहस्रं युगानि पर्यन्तः पर्यवसानं यस्याहस्तदहं सहस्रयुगपर्यन्तं
ब्रह्मणं प्रजापतेर्विराजो विदुः, रात्रिमपि युगसहस्रान्तामहं परिमाणमेव । के विदु-
रित्याह तेऽहोरात्रविदः बालसख्याविदो जना इत्यर्थः । यत एव कालपरिच्छिन्ना-
स्तैः पुनरावर्तिनो लोकाः ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहमि यद्भवति रात्रौ च तदुच्यते—

अव्यक्ताद्भ्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रान्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अव्यक्ताद्भ्यक्तं प्रजापते, स्वापावस्थां तस्मादव्यक्ताद्भ्यक्तयोः भवदन्त इति
व्यक्तयः स्वावरजद्रमलक्षणाः सर्वाः प्रजाः प्रभवन्त्यभिभव्यन्तेऽहं आगमोऽहरागमस्तस्मिन्-
अहरागमे काले ब्रह्मणं प्रबोधकाले तथा रात्र्यागमे ब्रह्मणं स्वापकाले प्रलीयन्ते
सर्वा व्यक्तयस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तमहके ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृताविप्रणाशदोषपरिहारार्थं कथमोऽहोरात्रप्रवृत्तिसाधक्यप्रदर्शनार्थं-
विषादिहेतुशमूलवर्माशयवशाच्चानवशो भूतग्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयन् इत्यतः ससारे
वैराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

भूतग्रामं स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
राग्यागमेऽवशं पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामाः भूतसमुदायः स्थावरजद्रूपलक्षणो यः पूर्वस्मिन्काले आसीत्स एवायं
नान्ना भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलीयते पुनः पुनः राग्यागमेऽहं क्षयेऽवशोऽस्वतन्त्रं
एव पार्थ प्रभवति अवशं एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपपद्यते नक्षरं तस्य प्राप्त्युपायो निर्दिष्टः ओमित्येवाक्षरं मध्येत्यादिनाभेदानीं
नक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिष्टिक्षयेदमुच्यतेऽनेन योगमार्गेणेदं गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽभ्यक्तोऽभ्यक्तास्तस्मात्तत्र ।
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्नः । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्ताय । तुल्यशब्दोऽक्षरस्य विवक्षितः
स्याभ्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थः । भावोऽक्षराख्यः परः ब्रह्मः । व्यतिरिक्तत्वे
सत्यपि सालक्षण्यप्रसङ्गेऽस्तीति तदिनिवृत्त्ययमाह—अभ्य इति । अभ्यो विलक्षणः
तत्र चाभ्यक्तोऽनिन्द्रियगोचरः । परस्तरमादित्युक्तं, कस्मात्पुनः परः पूर्वोक्ताद्भूत-
ग्रामबीजभूताद्विद्यालक्षणादभ्यक्तात् । अन्या विलक्षणः भाव इत्यभिप्रायः तस्मात्तत्र
क्षिरतनः । यः स भावः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अभ्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तस्माद् परमा गतिम् ।
यः प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥

अभ्यक्त इति । याऽभावव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमेवाक्षरसङ्क्रमव्यक्त भावमाहुः परमा
प्रकृष्टा गतिम् । यः परं भावं प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते सत्ताराय तद्धाम स्थानं परमं
प्रकृष्टं मम विष्णोः परमं पदमित्यर्थः ॥ २१ ॥

तल्लक्ष्मणपाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यथा ।
यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुषः पुरि शयनात्पूर्णत्वाद्वा सः परः पार्थ परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषात्
परं किञ्चित् भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्यवारमविषयया । यस्य पुरुष-
स्यान्तःस्थानि मध्यस्थानि कार्यभूतानि भूतानि । कार्यं हि कारणस्यान्तर्बर्तते
मयति । येन पुरुषेण सर्वमिदं जगत्तत् न्यासमाकाशैवेव पृथग्दि ॥ २२ ॥

प्रकृतानां योगिनां प्रणवावेशितब्रह्मसूक्ष्माणां कालांतरमुक्तिभार्ता ब्रह्मप्रतिपत्तयः
उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र काल इत्यादि विवक्षिताभ्यन्तमपणार्थमुच्यते । आवृत्ति-
मार्गोऽन्यास इतरमार्गस्तुल्यार्थः—

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन संबन्धः । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुन-
र्जन्माऽवृत्तिं तद्विपरीतां चैव । योगिन इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु
शुण्वतः 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III. ३) इति विशेषणयोगिनः । यत्र काले प्रयाता
वृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति तं कालं वक्ष्यामि
भरतर्षभ ॥ २३ ॥

तं कालमाह—

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

अग्निः कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवतैव कालाभिमानिनी ।
अथवाग्निर्ज्योतिरी यद्वाहने एव देवते । भूयसा तु निर्देशो यत्र काले तं कालमेतयाम्-
बधवत् । तथाहर्देवताहरग्निमानिनी शुक्लः शुक्लरुदेवता कण्मासा उत्तरायणं तत्रादि
देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽम्पन्नायं व्यायः ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म
ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जनाः । क्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सद्योमुक्तिभार्जा
सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतिर्वा कचिदस्ति “ न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ”
इति श्रुतेः (Br. Upa. IV. 4.६) । ब्रह्मसंलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया
ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥

भूमौ रात्रिस्तथा कृष्णः पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

भूम इति । भूमौ रात्रिर्भूमाभिमानिनी रात्र्याभिमानिनी न देवता । तथा
कृष्णः कृष्णपञ्चदेवता । पण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववदेवैव । तत्र चान्द्रमसि
भवं चान्द्रमसं ज्योतिः फलनिष्ठादिप्यारो योगी यमी प्राप्य भुक्त्वा तत्त्वयादिह
निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती द्वेते जगतः शाश्वते मते ।

एकया चात्यन्तावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

* शुद्धेति । शुक्लकृष्णे शुक्ला च कृष्णा च शुक्लकृष्णे । ज्ञानप्रकाशकत्वाच्छुद्धा
तदभावात्कृष्णा । एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्यपि कृतानां ज्ञानकर्मणोर्न जगतः
मूर्तरैर्वर्ते गती संभवतः । शाश्वते नित्ये संसारस्य नित्यत्वान्मते अभिप्रेते । तत्रैकया
शुक्लया चात्यन्तावृत्तिमन्ययेनरयावर्तते पुनर्भूयः ॥ २६ ॥

नैते सूती पार्थ जानन्योगी मुह्यति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ २७ ॥

नैत इति । नैते यथोक्ते सूती मार्गो पार्थ जानन्सत्तत्तामेकान्या मोक्षाय
चेति योगी न मुह्यति कश्चन कश्चिदपि । तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो
भवार्जुन ॥ २७ ॥

शृणु तस्य योगस्य महात्म्यम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव

दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि

श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे तारकब्रह्मयोगो

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्यगधीतेषु यज्ञेषु च साष्टुण्येनानुष्ठितेषु तपःसु च द्युतयेषु दानेषु च
मध्यगदक्षेपु यदेतेषु पुण्यफलं पुण्यफलं पुण्यफलं प्रदिष्टं शालेणालेलतीत्य गच्छति
तत्सर्वं फलजातमिदं विदित्वा सप्तप्रश्ननिर्णयद्वारेणोक्तमर्थं सम्यगवधारयानुष्ठाय योगी
परं प्रकृष्टमैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आद्यमादौ भव कारण ब्रह्मेत्यर्थः ॥ २८ ॥

इति भीमत्परमहंसपरिनाजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यभीमच्छकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये धारणायोगो*

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

* POA says that this Adhyāya is in Śa bhāṣya called
महापुरुषयोग*, ब्रह्माक्षरनिर्देश*, अक्षरपरब्रह्मयोग, and अभ्यासयोगः also.

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाटीदारेण धारणायोगः संयुज उक्तः । तस्य च फलमन्यवितादि-
क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिलक्षणमेवानावृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तत्रानेनैव प्रकारेण
मोक्षप्राप्तिकलमधिगम्यते नान्यथेति तदार्शद्वाभाविवर्गविषया—

श्रीभगवानुवाच—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूपदे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वध्यायेषु तदुद्गौ संनिधीकृत्येदमित्याह ।
गुह्यतो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साशान्मोक्षप्राप्तिसाधनं ' वासुदेवः
सर्वमिति ' (VII. 19), " आत्मैवेदं सर्वम् " (Chā. Upa. VII. 25. 2),
" एकमेवाद्वितीयम् " (Chā. Upa. VI. 2. 1) इत्यादिभुक्तिरूपिभ्यः ।
नान्यत् । " अथ येऽन्यथातो विदुरन्यरादानसे क्षुप्यलोक्य भवन्ति " (Chā.
Upa. VII. 25. 2) इत्यादिभुक्तिरूपिभ्यः । ते तुभ्यं गुह्यतमं गोप्यतमं प्रवक्ष्यामि
कथयिष्याम्यनसूपदेऽक्षरारहिताय । किं तत्, ज्ञानं, किंविशिष्टं विज्ञानसहितमनुभव-
युक्तम् । यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मोक्षयसेऽशुभात्संसारबन्धनात् ॥ १ ॥

तद्य—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्मं सुमुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्यानां राज्ञा दीप्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते हीयमतिशयेन
ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानाम् । तथा राजगुह्यं गुह्यानां राजा । पवित्रं पावनमिद-
मुत्तमं सर्वेषां पावनानां शुद्धिकारणमिदं ब्रह्मज्ञानमुत्तुष्टनमम् । अनेकजन्मसहस्र-
संविनमपि धर्माधर्मादि समूलं कर्म क्षणभावादेवभस्मिकरोतीत्यतः किं तस्य
पावनत्वं वक्तव्यम् । किंच प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखदेरिवावगमो यस्य
तत्प्रत्यक्षावगमम् । अनेकगुणवनोऽपि धर्मविरुद्धत्वं दृष्टं न तथातज्ज्ञानं धर्मवि-
रोधि किन्तु धर्म्यं धर्मादनपेनम् । एवमपि स्याददुःसंपावमित्यत्र आह सुमुखं कर्तुं
यथा रत्नविदेरुविज्ञानम् । तत्रास्यायासानां कर्मणां सुखसंपादानामन्वयफलत्वं दुष्कराणां
च महाफलत्वं दृष्टमितीदं तु सुखसंपादत्वात्कल्याणस्यैवैतीति प्राप्तमत्र आहव्ययं
नास्य फलनः कर्मवदव्ययोऽस्तीत्यव्ययमनः अदेशमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

ये पुन —

अश्रद्धाणाः पुरुषा घर्मस्यास्य परंतप ।

अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्धाणां अश्रद्धाविरहिता आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वरूपे उत्पले च नास्तिज्ञाः
वापवारिणोऽभुराणामुपनिषद् देहमात्रात्मवर्धनमेव प्रतिपन्ना अमुत्पः पुरुषा परतपा-
प्राप्य मां परमेस्वरं मत्प्राप्तौ नैवाशक्नुवन्ति मत्प्राप्तिमार्गसाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्येत्पर्य-
निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क मृत्युसंसारवर्त्मनि मृत्युपुक्तः संसारो मृत्युसंसारस्तस्य
धर्मं नरक्षतिर्यगादिप्राप्तिमार्गस्तस्मिन्नेव वर्तन्त इत्यर्थः ॥ ३ ॥

स्तुत्याजुंनमभिमुखांस्तुत्याह—

मया तत्तमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

मया मम वा परो भावस्तेन तत्तं व्याप्तं सर्वमिदं जगदव्यक्तमूर्तिना न व्यक्ता
मूर्तिः स्वरूपं यस्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मयाव्यक्तमूर्तिना करणगोचरस्व-
रूपेणेत्यर्थः । तस्मिन्मव्यक्तमूर्तौ स्थितानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि स्तम्भपर्यन्तानि ।
नहि निरात्मकं किञ्चिद्भूतं व्यवहारावावक्यपदेऽतो मत्स्थानि मयात्मनात्म-
यत्वेन स्थितान्वतो मयि स्थितानीत्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवामेत्यत-
स्तेषु स्थित इति मूढबुद्धिनामवभासतेऽतो अस्मि न चाहं तेषु भूतेष्व-
स्थितो मूर्तयस्तेष्वभावेनाकाशस्याप्यन्तरतमो ह्यहम् । न ह्यसंसर्गं वस्तु
अधिदाधेयभावेनावस्थितं भवति ॥ ४ ॥

अत एवातसर्गितवान्मम—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृष च भूतस्थो ममात्मा भूतभावधः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादीनि पश्य मे योगं बुक्तिं घटन मे मयैश्वर्यमैश्व-
र्यमैश्वर्यं योगमात्मनो वाचात्म्यमित्यर्थः । तथा च कुतिसमर्पितत्वात्सङ्कर्ता दर्शयति
" न सङ्को नहि सज्जते " (Br Upa III 9 26) इति । इदं चाहंमन्यत्पश्य
भूतभृदसङ्कोऽपि सन्भूतानि विभर्ति न च भूतस्थो वयोर्धेन व्यापेन
दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वानुपपत्तेः । अथ पुनरुच्यतेऽसौ मयात्मेति, विभज्य
द्वेहादिसंघातं तस्मिन्ब्रह्मकारमप्यारोप्य लोकबुद्धिमनुसरन्व्यपदिनाति
ममात्मेति, न पुनरत्ययनं व्यत्ययन इति लोचनवद्वयानम् । तथा भूतभावधो
भूतानि भावयत्युत्पादयति वर्षयतीति वा भूतमात्मनः ॥ ५ ॥

वयोर्धेन लोकद्वयेनोक्तमर्थं दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीयुपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आकाशे स्थितो नित्यं सदा वायुः सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्रगो महान्परिमाणस्तथाकाशकसर्वमने मध्यस्थत्वेणैव स्थितानीत्येवमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एव वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादां विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं त्रिगुणाधिरामपरा निष्कृष्टा यान्ति मामिका मदीया कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूयस्तानि भूतान्युत्पत्तिकाले कल्पादां विसृजाम्युत्पाद-
याम्यहं पूर्ववत् ॥ ७ ॥

एवमविद्यालक्षणात्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।

भूतभ्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृतिं स्वा स्वयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुनः पुनः प्रकृतितो जात भूतभ्राम भूतसमुदायमिमं वर्तमानं कृत्स्नं समग्रमवशमस्वतन्त्रमविद्यादिवोपै पर-
वशीकृतं प्रकृतेर्वशात्स्वभाववशात् ॥ ८ ॥

तर्हि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतभ्राममिमं विरमं विदधनस्तन्निमित्ताभ्या धर्माधर्माभ्या
सम्बन्ध स्थादितोदमाह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।

उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीदं तानि भूतभ्रामरस्य विरमविनर्गन्तिमित्तानि कर्माणि निबध्नन्ति
धनंजय । तत्र कर्मणामसबन्धिन्त्वे कारणमाह—उदासीनवदासीन अयोदासीन उपेक्षक
कश्चित्तददासीनमात्मनोऽविक्रियत्वादसक्तं कलासङ्गरहितमभिमानवर्जितमाह करो-
मीति तेषु बन्धु । अतोऽन्यस्यापि कर्तृत्वाभिमानाभावः कलासङ्गाबाधश्चासम्बन्धकारण-
मन्यथा बन्धनिर्बन्धते मूढं बोधकारवदित्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

तत्र भूतभ्राममिमं विसृजाम्युदासीनवदासीनमिति च विरममुच्यते इति तत्परि-
हारार्थमाह—

मयाप्यक्षेपं प्रकृतिः सृजते सवसाचरम् ।

देनुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

मया अत्यक्षेण सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेणाधिक्रियात्मनाप्यक्षेण मम माया त्रिगुणा-
त्मिकाविद्यालक्षणा प्रकृतिः स्वत उत्पादयति सचराचरं जगत् । तथा च मन्त्रवर्णः—
“एको देवः सर्वभूतेषु मूर्धः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साक्षां चेना केवलो निर्गुणश्च ” इति (Śva. Upa VI. 11) । हेतुना निमित्ते-
नानेनाप्यक्षत्वेन कोन्तेय जगत्सचराचरं व्यक्तान्यक्तात्मक विपरिवर्तते सर्वावस्थानु ।
दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगताः सर्वा प्रकृतिरहमिदं मोक्षे पश्यामीदं दृष्टोमीदं
सुखमनुभवामि दुःखमनुभवामि तदर्थमिदं करिष्याम्येतदर्थमिदं करिष्ये इदं शास्त्रानी-
त्याद्यावगातिनिष्ठावगत्यवधानैव । “ यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् ” (Rg Sam-
hitā X. 129. 7) इत्यादयश्च मन्त्रा एतमर्थं दर्शयन्ति । ततश्चैकरय देवस्य
सर्वाप्यक्षभूतचैतन्यमात्रस्य परमार्थतः सर्वभोगानभिसन्निधिनोऽन्यस्य चेतनान्तरस्याभावे
भोगानुरन्यस्याभावात्कनियमितेय सहितित्वत्र प्रथमतिवचने अनुपपन्ने “ को भद्रा वेद
क इह प्रबोधाकुत आभाता कुत इयं निष्पष्टिः ” (Ibid. X. 129. 6) इत्या-
दिमन्त्रवर्णः । दक्षिण च मगधताडानेनावृतं ज्ञानं तेन अमृतांति जम्बव इति
(Bha. Gī V. 15) ॥ १० ॥

परं मा नित्यबुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव सर्वजन्तूनामात्मानमपि स्मरम्—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं मनुमाश्रितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

अवजानन्त्यवज्ञा परिभव कुर्वन्ति मां मूढा अविवेकिनो मानुषी मनुष्य-
संनिधिनो तन्तु देहमाश्रित मनुष्यदेहेन म्वरहरन्तमित्येतत् । परं प्रकृतं भावं पर-
मात्मतरवमाकाराकल्पमाकाशादप्यन्तरतममजानन्तो मम भूतमहेश्वरं सर्वभूतानां
महान्तमोश्च समात्मानम् । ततश्च तस्य ममावज्ञानभावेनाहता वराकाशे ॥११॥

कावम्—

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

शशस्तीमासुरी चैव प्रकृतिं मोहिनीं भ्रिताः ॥ १२ ॥

मोघाशा वृथाशा आश्रितो येषां ते मोघाशाः । तथा मोघकर्माणो यानि
चाप्रतिदोषादीनि तैरनुशीयमानानि कर्माणि तानि च तेषां भगवत्परिभ्रष्टत्वात्प्रभूत-
स्वावशानामोपायान्वेष निष्फलानि कर्माणि भवन्तीति मोघकर्माणः । तथा मोघज्ञाना
निष्फलज्ञाना ज्ञानमपि तेषां निष्फलमेव स्यात् । विचेतसो विगतविवेकाश्च ते भव-
न्तीत्यभिप्रायः । किं च ते यवन्ति रक्षन्तीं रक्षन्तीं प्रकृतिं स्वभारमासुरीमनुष्याणां
च प्रकृतिं मोहिनीं मोहकरीं देहात्मवादिनीं भ्रिता आभ्रिताविषन्धि भिन्धि विष-
द्याद परस्वमपहरेत्येवंद्वन्द्वीलाः क्रूरकर्माणो भवन्तीत्यर्थः । “ अयूरां नाम ते
लोकाः ” इति श्रुतेः (Iṣa. Upa. 3) ॥ १२ ॥

ये पुन यदुपाता मयप्रकृतिलक्षणे मोघमार्गे प्रवृत्ता—

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिता. ।

भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमन्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वधुद्रचित्ता मामीश्वर पार्थ दैवीं देवानां प्रकृतिं शमदमदवाश्रया-
दिलक्ष्णामाश्रिता सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्यविद्या ज्ञात्वा भूतादि
भूतानां विद्यदार्ढ्यानां प्राणिनां चादि कारणमन्ययम् ॥ १३ ॥

वक्ष्यम्—

सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढप्रता. ।

नमस्वन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सततं सर्वदा भगवन्त महास्वरूप मां कीर्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसंहारशमदम-
दवाहिसादिलक्ष्णैर्धर्मं प्रयतन्तश्च दृढप्रता दृढ स्थिरमचाञ्चल्यं न्न वेदा ते दृढप्रता
नमस्वन्तश्च मां हृदयेन्यमात्मानं भक्त्या नित्ययुक्ता सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रकारेणापामत इत्युच्यते—

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयज्ञेन ज्ञानमेव भगवद्विषय यज्ञत्वेन ज्ञानयज्ञेन यजन्तः पूजयन्तो मामीश्वर
चाप्यन्येऽन्यामुपासनां परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैकमेव पर ब्रह्मेति परमार्थ-
दर्शनेन यजन्त उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनारित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्विष्णु-
रादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थित. स एव भगवान्तत्त्वतोमुखो
विश्वतोमुखो विश्वरूप इति तं विश्वरूपं सर्वतोमुखं बहुधा बहुप्रकारेणोपासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभि प्रकारैरुपासते कथं त्वामेवोपासत इत्यत आह—

अहं ऋतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौपधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेनाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥

अहं ऋतुः श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाह यज्ञः स्मार्तः । किंच स्वधान्नमह
पितृभ्यो यदीयते । अहमौपध सर्वप्राणिभिर्वेदयते तदौपधशब्दवाच्यम् । अधवा
स्वधेति सर्वप्राणिसाधारणमन्नमौपधमिति व्याधुपशमार्थं भेषजम् । मन्त्रोऽह येन
पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दीयते । अहमेवाज्यं हविश्च । अहमग्निर्वसिष्ठयते
सोऽग्निरहमेवाह हुत इव न कर्म च ॥ १६ ॥

किंच—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।

वंते पवित्रमोक्षार ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

पिता जनयिताहमस्य जगतो माता जनयित्री धाता कर्मफलस्य प्राणिभ्यो
विधाता पितामहः पितुः पिता वेष वेदितव्यः पवित्रः पावनमोक्षारक्षः ऋणमात्र
यजुरेव च ॥ १७ ॥

किं—

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।

प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥

गतिः कर्मफलं, भर्ता पौष्टा, प्रभुः स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृपाकृतस्य, निवासो
यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, शरणमार्तानां मत्प्रपन्नानामाभिहरः, सुहृत्प्रत्युपकारानपेक्षः
सन्नुपकारी, प्रभव उत्पत्तिर्नगत्, प्रलयः प्रलायने यस्मिन्नेति । तथा स्थानं
तिष्ठत्यस्मिन्निति । निधानं निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यः प्राणिनां, बीजं प्ररोहकारणं
प्ररोहधर्मिणाम् । अव्ययः यास्तत्सारभावित्वादव्ययम् । न क्षयान् विभित्प्ररोहति ।
नित्यं च प्ररोहदर्शनाप्राप्तततिर्न वेनीनि गन्धते ॥ १८ ॥

किं—

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसपाहमर्जुन ॥ १९ ॥

तपाम्यहमादित्यो भूत्वा कैश्चिद्रश्मिभिरन्नगैरहं वर्षं कैश्चिद्रश्मिभिरुत्सृजाम्युत्सृज्य
पुनर्निगृह्णामि कैश्चिद्रश्मिभिरष्टभिर्माते पुनरुत्सृजामि प्राकृषि । अमृतं चैव देवानां
मृत्युश्च मर्त्यानाम् । सत्त्वस्य यत्तवन्वितया विद्यमानं तद्विपरीतमसत्तत्त्वाहमर्जुन । न
पुनरत्यन्तमेवातङ्गवान्स्वयं कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोत्तरनुवृत्तिप्रवारेवत्पृथक्त्वादिविशानैर्वर्षमां पूजयन्त उपासते शानविदस्ते
यथाविज्ञानं मामेव प्राप्नुवन्ति । ये पुनरहं- कामशमा —

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गंति प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-

मभ्यन्ति दिव्यान्दिनि देवभोगान् ॥ २० ॥

त्रैविद्या ऋग्यजुः सामविदो मां ब्रह्मादिदेवरूपिणः सोमपाः सोमं पिबतीति
सोमपास्तेनैव सोमपानेन पूतपापा शुद्धचित्तित्वा यज्ञैरिष्टोमादिरिष्ट्वा पूजयित्वा
स्वर्गंति स्वर्गगमनं स्वर्गनिष्ठा प्रार्थयन्ते । ते च पुण्यं पुण्यफलमासाद्य संप्राप्य
सुरेन्द्रलोकं यत्तत्कृतो स्थानमभ्यन्ति मुञ्चते दिव्यान्दिनि भवानप्राकृता देवभोगान्
देवानां भोगास्मान् ॥ २० ॥

तै त भुक्त्वा स्वर्गलोच विशालं

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक विशन्ति ।

एवं प्रयोधर्ममनुप्रपन्ना

गतावर्तं कागवासा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते त भुक्त्वा स्वर्गलोक विशालं विस्तार्य क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक
मिम विशन्त्याविशन्ति । एवं हि यथोक्तेन प्रकारेण प्रयाधर्मं वेदल वैदिक वर्मानु
प्रपन्ना गतावर्तं गतं चागतं च गतागतं भगवान्गमनं कामवामा कामान्वागमयन्त
इति कामवामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्यं कश्चित्कामन्त इत्यर्थः ॥ २१ ॥

ये पुनर्निष्कामा सन्त्यर्हन्ति —

अनन्याश्रित्यन्तो मां ये जना पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अग्र्यभूता पर देव नारायणमात्मस्वैन गता सन्त्यश्रित्यन्तो मां ये
जना सन्त्यासिनः पर्युपासते तेषां परमार्थदर्शिनां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां
योगक्षेमं योगोऽप्राप्तये प्रापणं क्षेमस्तद्रक्षणं तदुभयं वहामि प्रापयाम्यहम् । ज्ञानी
त्वास्मैव मे मत स च मम प्रियो (VII 18, 17) यस्मात्परमात्मे ममात्मभूता प्रियाश्चेति ।
नन्वन्येषामपि भक्तानां योगक्षेमं वहत्येव भगवान् । सत्यं वहत्येव । किं त्वय
विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वात्मार्यं स्वयमपि योगक्षेपणीकृन्तेऽनन्यदर्शिनस्तु नात्मार्यं
योगक्षेममाहन्ते । न हि ते जीविते मरणे वात्मनो गृद्धिं कुर्वन्ति वेदलमेव
भगवच्छरणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेमं वहताति ॥ २२ ॥

नन्वन्या अपि देवतास्त्वमेव चेश्चक्षुःकाक्ष त्वामेव यजन्ते । सत्यमेवम्—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यासु देवतासु भक्ता अन्यदेवताभक्ता सन्तो यजन्ते पूज
यन्ते मद्र्यास्तिक्ययुद्ध्याविता अनुगतास्तेऽपि मामेव कौन्तेय यनस्यविधि
पूर्वकमविधिज्ञानं तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थः ॥ २३ ॥

यस्मात्तऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वपाशानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभियानन्ति सत्त्वेनातश्चयन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां जीवानां रमातीनां च सर्वेषां यज्ञानां देवतात्मत्वेन भोक्त
च प्रभुरेव । मत्सामिको हि यज्ञोऽपियज्ञोऽहमेवावेति (VIII 4) इत्यन्तः । तथ

न तु मामभिव्रानन्ति तत्त्वेन यथायत्न । अतश्चाविधिपूर्वकमिच्छन्वा यस्यालक्ष्यवन्ति
प्रच्यवन्ते ते ॥ २४ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्तिमत्त्वेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेऽप्यपि यागफलमवश्यं प्राप्नुयुः । कथम्—

यान्ति देवप्रता देवान्पितृन्मान्ति पितृप्रता ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति गच्छन्ति देवप्रता देवेषु प्रत निषमो भक्तिश्च येषां ते देवप्रता देवान्
यान्ति । पितृनमिच्छात्तादोन्मान्ति पितृप्रता आद्यादिक्रियापरा पितृप्रता । भूतानि
विनायकमातृगणपत्युर्भूमिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या भूतानां पूजकाः । यान्ति
मद्याजिनो मद्यजमर्चाणां वैष्णवाः शक्तिमदः । तस्यानेऽध्यायात्ते शक्तिमद न यजन्तेऽहान्तः ।
तेन तेऽल्पकलभाणो भवन्तस्त्वयम् ॥ २५ ॥

न वैदकं मङ्गलानामनादृष्टिलक्षणमनन्तकलं दुस्तारायनशाहः । कथम्—

यत्र पुण्यं फलं तोषं यो मे भक्त्या प्रपच्छति ।

तद्गुह्यं भक्त्युपहतमभाभिः प्रवक्ष्याम्यहम् ॥ २६ ॥

यत्र पुण्यं फलं तोषमुदकं यो मे भक्त्या भक्त्या प्रपच्छति तद्गुह्यं पञ्चादि
भक्त्युपहतं भक्तिपूर्वकं प्रापितं भक्त्युपहतमभाभिः गृह्यामि प्रवक्ष्याम्यहम्
पुनः ॥ २६ ॥

यत्र यद्वत्त —

यत्करोषि यदभासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि वीन्तेय तत्कुर्वन् मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोषि स्वनं प्राप्तं यदभासि यत्तद्गुह्यं हवनं निर्वर्तयसि भीतस्मार्तं
वा, यददासि प्रपच्छति आद्याद्यादिभ्यो हिरण्यमाद्यादि, यत्तपस्यसि तपश्चरसि
कौन्तेय तत्कुर्वन् मदर्पणं मत्समर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्र कुर्वन्तस्तत्र यद्वत्तति तच्छृणु—

शुभाशुभफलैरेव मोक्षयते कर्मबन्धनैः ।

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यति ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेव शुभाशुभे इष्टानिष्टफले येषां तानि शुभाशुभफलानि कर्माणि
ते शुभाशुभफलैः कर्मबन्धनैः कर्माण्येव बन्धनानि ते कर्मबन्धनैरेव मत्समर्पणं कुर्वन्
मोक्षयते । सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चास्ती मत्समर्पणतया, कर्म-
त्यागयोगश्चास्तीति तेन संन्यासयोगेन युक्तं आत्मान्त्वावरणं यत्तत् तव सत्त्वं
संन्यासयोगयुक्तात्मा सन्निमुक्तं कर्मबन्धनैर्बन्धयेव वदिते चास्मिन्मोक्षे आशुपैष्यति-
गमिष्यति ॥ २८ ॥

रागद्वेषास्तदि भगवान्यनो भक्ताननुगृह्णाति नेतरानिति । तत्र—

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

समस्तुल्योऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियोऽपि वदहं दूरस्थाना यथाग्निः
हीनं नापनयति सर्वाण्युपसर्पतामपनयति तथाहं भक्ताननुगृह्णामि नेतरान् । ये
भजन्ति तु मामाश्रय भक्त्या मयि ते स्वभावत एव न मम रागनिमित्तं मयि वर्तन्ते ।
तेषु चाप्यहं स्वभावत एव वर्ते नेतेषु नैवावता तेषु द्वेषो मम ॥ २९ ॥

शृणु मद्भक्तेर्माहात्म्यम्—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स सन्तुष्यः सन्ध्यायस्तिष्ठो हि सः ॥ ३० ॥

अपि चेद्यपि सुष्ठु दुराचारः सुदुराचारोऽपि कुस्तिताचारोऽपि भजते माम-
नन्यभाक्त्यभक्तिं सन्माधुर्येव सन्ध्यायस्तिष्ठ एव स भक्त्यधी हातव्य सन्ध्यायस्तिष्ठ-
स्तितो हि यस्मात्साधुनिश्चय सः ॥ ३० ॥

उत्सृज्य च बाष्ठा दुराचारतामन सन्ध्यायस्तिष्ठतायसामर्थात्—

क्षिप्तं भवति धर्मात्मा बाष्पच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

क्षिप्तं क्षीमं भवति धर्मात्मा धर्मचित्त एव । बाष्पक्षित्यं शान्तिं चोपशमं निगच्छति
प्राप्नोति । शृणु परमार्थं कौन्तेय प्रतिजानीहि मिथिता प्रतिष्ठां कुर्व न मे मम
भक्तो मयि समर्पितान्तरात्मा मद्भक्तो न प्रणश्यतीति ॥ ३१ ॥

विच—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

द्विष्यो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

मा हीति । मां हि वरमात्मा व्यपाश्रित्य बाधाधरत्वेन गृहीत्वा येऽपि
स्युर्भवेयु पापयोनयः पापा योनिर्येषां ते पापयोनयः पापजन्मान् । ये स इत्याह
द्विष्यो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति गच्छन्ति परां गतिं प्रहृष्टं गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्माहात्म्यं पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

मनित्यमसुखं लोकाभिर्मायां भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

किं पुनरिति । किं पुनर्माहात्म्यं पुण्या पुण्ययोनयो भक्ता राजर्षयस्तथा राजा-
नश्च स ऋषयश्चेति राजर्षयः । यत्र एकमतोऽनित्यं क्षणमधुरमसुखं च सुखवर्जितमिमं
लोकां मनुष्यलोकं प्राप्य पुण्यार्पणायन दुर्लभं मनुष्यत्वं लब्ध्वा भजस्व मेवम्
मान् ॥ ३३ ॥

कथम्—

मन्मना भव मङ्गलौ मघाजी मा नमस्कृत ।

मामेऽप्यसि युक्त्वैऽस्मात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्रं संहिताया वेद्यामनया श्रीमत्पर्वणि

श्रीमत्पर्वतायनिकसु मङ्गलानिवाया योगशाले

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजमुखा

योगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

सवि मनो वरय स त्व मन्मना भव । तथा मङ्गलौ भव । मघाजी गघन
शीलो भव । मामेव न नमस्कृत मामेवैवमेष्वरमेवराधादिभ्यनि युक्त्वा समाधाय
विष्णम् । प्रवमस्मानमह द्वि सर्वेषा भूतानामात्मा परा च यदि परमदम त मामेव
भूतमेध्यसीत्यतीतेन पदेन सवन्ध । मत्परायण सन्नित्यर्थ ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाऽऽश्वभामण्य

वरभगवतः कृत्वा श्रीमत्पर्वतायनिकसु राजविद्याराजमुखायोगो

नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवत्तरतस्व विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अयेदानीं येषु
येषु भावेषु चिन्त्यो भगवासे ते भावा वक्तव्याः । तस्य च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि
पुर्विष्टेयत्वादित्तम्—

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्सेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूय पुनर्हं महाबाहो शृणु मे मदीयं परमं प्रकृतं निरतिशयवस्तुनः
प्रकाशकं वचो वाक्यं, यत्परमं ते तुभ्यं प्रीयमाणाय मद्बचनात्प्रीयसे स्वमनोवामूनमिव
पिबस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमहं वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

महमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा मत्प्रभवं । किं ते न विदुः, मम प्रभवः प्रभावं
प्रभुशक्त्यतिशयम्, अथवा प्रभवः प्रभवन्मुत्पत्तिम् । नापि महर्षयो भूवादयो
विदुः । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यन्तेऽहमादिः कारणं हि यस्माद्देवानां महर्षीणां च
सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २ ॥

किंच—

यो मामजमनादि च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादि च यस्माद्दह्यादिर्देवानां महर्षीणां च न ममान्य आदिर्विद्यतेऽ-
तोऽहमजोऽनादिस्थानादित्वमजत्वे हेतुस्तु मामजमनादि च यो वेत्ति विजानाति लोक-
महेश्वरं लोकानां महान्तमीश्वरं गुरीयमज्ञानतत्कार्यवर्जितमसंमूढः समोद्वर्जितः स
मर्त्येषु मनुष्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्मातृपूर्वामतिपूर्वकृतैः प्रमुच्यते प्रमोक्ष्यते ॥ ३ ॥

एतश्चाह महेन्दरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भवं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

बुद्धिरन्तःकरणस्य सूक्ष्मावर्थावबोधनतामर्थ्यम् । तद्वन्त बुद्धिमानिति हि वदन्ति । ज्ञानमात्मारविषयवार्थानामवबोधः । असंमोहः आसुप्तप्रेषु बोधव्येषु विवेकपूर्विका प्रवृत्तिः । क्षमाकुपस्य तादितस्य बाविकृतिवृत्तता । सत्यं यथावृत्तस्य दशानुसरणं चात्मानुभवस्य परबुद्धिसत्त्वान्तये तयैवोच्चार्यमाणा वास्तव्यमुच्यते । दमो बाधोन्निवोप-
शमः । शमोऽन्तःकरणस्य उपशमः । सुखमाह्लादः । दुःखं सतापः । भवं उन्नवोऽभा-
वस्तद्विपर्ययः । भवं च त्रासोऽमयमेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यथोऽपशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्तं यत्तं पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

अहिंसेति । अहिंसामोहा प्राणिनाम् । समता समाधिचर्या । तुष्टिः ततोप-
पत्तासुखिनीभेदः । तपः तन्दिबस्यमपूर्वकं शरीरपादनम् । दानं दत्ताशक्तिः सविभागः ।
यथो धर्मनिमित्ता कीर्तिः । अपशस्तवधर्मनिमित्ता कीर्तिः । भवन्ति भावा यथोक्ता
शुद्ध्यादयो भूतार्था प्राणिना मत्तं यदेतद्वत्तद्विधा तान्नाविधाः स्वकर्माभिरूपेण ॥५॥

किञ्च—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मज्झत्वा मानसा जाता येषां लोका इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

महर्षयः सप्त भुव्यादयः पूर्वोऽतीतकाकस्तन्निभचत्वारो मनवस्तथा सावर्णा
वन्ति प्रसिद्धाः । ते च मज्झत्वा मज्झतभाषणा वैष्णवेव सामर्थ्येनोपेता मानसा
मनसैकोत्पादिता मया जाता अपश्चा येषां मनुनां महर्षीणां च सुहृत्किं इमाः
स्वावरजहनाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

एतामिति । एतां यथोक्तं विभूतिं विस्तार योगं च युक्तिं चक्रमनो घटनमपवा
योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजं योग उच्यते । मम मदीयं यो वेत्ति तत्त्व-
तस्तत्त्वेन यथावदित्येतत् । सोऽविकम्पेनाप्रचलितेन योगेन सम्पदसर्ववैयर्थ्येन
युज्यते संप्रपते नात्र संशयो नास्मिन्नर्थे सङ्गबोद्धव्यः ॥ ७ ॥

कीदृशेनाविकम्पेन योगेन युज्यत इत्युच्यते—

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परं ब्रह्म वासुदेवास्य सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्मत एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षण विक्रियारूप सर्वं जगत्प्रवर्तत इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
त्वेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मन्विता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मन्विता मयि चित्तं येषां ते मन्विता मद्गतप्राणा मां कृता. प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मध्युपसङ्गतकरण इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतद् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योन्यं कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्ट
मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तसर्वबाधैषणानां भजतां सेवमानानां,
किमपित्वादिना वारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीति. स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्त
बुद्धियोगम् । येन बुद्धिवोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मन्वितास्त्वादिक्रीरमां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कस्य वा स्वत्प्राप्तिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां स्वकृतानां
ददातीत्याकाङ्क्षायावाह—

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम श्रेयः स्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकज्ञो
ज्ञानं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो
भानोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादच्छेदाभिपिच्छेन मद्भावनाभिनिवेशनानेरितेन मद्भावद्वारादिसाधनसंस्कार-
वत्प्रसादनिना निरुत्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्ताविचारादेवाकनुषिना निवातापवत्क-
स्थेन नित्यप्रवृत्तेर्वाङ्मयान्नजनिमस्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्तं भगवतो विभूतिं योगं च क्षुत्वा—
अर्जुन उवाच—

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥

परं ब्रह्म परमात्मा परं धाम परं तैम पवित्रं पावनं परमं प्रकृतं भवान् । पुरुषं शाश्वतं नित्यं दिव्यं दिवि भवमाप्तिदेव सत्त्वदेवानामादौ भव देवमजं विभुं विभवं श्रीकृष्ण ॥ १२ ॥

श्लोकम्—

आहुस्त्वास्तुपयं सर्वं देवर्षिर्नारदस्तथा ।

भसितो देवलो व्यास स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहु कथयन्ति त्वामृषयो वसिष्ठादयः सर्वं देवर्षिर्नारदस्तथासितो देवलोऽप्येव मेवाह व्यासश्च स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतद्वत् मन्ये यन्मां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्मार्कं विदुर्वेषा न दानवा ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्वत्पञ्चमृषिभिरनवा न तत्रैव सत्यमेव मन्वे यन्मां प्रति वदसि भाषते हे केशव । न हि ते तव भगवन्मार्कं प्रभव विदुर्वेषा न दानवा ॥ १४ ॥

यतएव देवादीनामादिरत—

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरपोत्तम ।

भूतभावनं भूतेशं देवदेवं अगपते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ जानामि त्वं निरविश्वङ्गानैश्वर्यवत्तादिशक्तिमन्तमीश्वरं पुरपोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावनं भूतेशं भूतानामीश्वरं, हे देवदेवं अगपते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तुं कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः आत्मनो विभूतयो यास्ता वक्तुमर्हसि । याभिर्विभूतिभिरात्मनो आहात्म्यविरलैरियौल्यैर्कास्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथं विद्यामहं वोमिस्त्वा सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्तयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परमात्मनो वासुदेवाख्य सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्मातृ एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षण विक्रियारूप सर्वं जगत्प्रवर्तते इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मा-
मुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
स्तेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मच्चित्ता मयि चित्तं येषां ते मच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गता प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसंहृतकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योऽन्य कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्ट
मां तुष्यन्ति न परितोषमुपयान्ति रमन्ति चरन्ति च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगस्येव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तमनवाक्षेपणानां भजतां सेवमानानां,
विमर्शित्वादिना कारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीतिः स्नेहस्तत्पूर्वकमा भजतामिरर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्बन्धश्चेन मत्तत्त्वविषय तेन योगो बुद्धियोगस्त-
द्विबोधः । येन बुद्धियोगेन सम्बन्धदर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मच्चित्तत्वादिप्रकारमां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं वक्ष्ये ॥ स्वप्नादिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां स्वप्नकानां
ददातीत्यादिवाक्यामाह—

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव वक्ष्ये नाम भवः स्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकतो-
जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो
भायोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादप्रेहाभिपिच्छेन मद्भावनाभिनिवेशवारेणितेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कार-
वत्प्रवृत्तिना विरक्तान्तःकरणधारेण विषयव्यावृत्तविषयलक्षणाकमुपेतानिवातापरवत्-
त्वेन निस्पृहचैतन्यरूपान्नित्यमन्यदर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्ता भगवतो विभूति योग च श्रुत्वा—

अर्जुन उवाच—

पर ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरष साधत दिव्यमादिदेवमज विभुम् ॥ १२ ॥

पर ब्रह्म परमात्मा पर धाम पर तेज पवित्र पावन परम प्रकृष्ट भवान् । पुरुष साधत नित्य दिव्य विधि भवमादिदेव सर्वदेवानामादौ भव देवमज विभु विभवन-शीलम् ॥ १२ ॥

ईदृशम्—

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिनारदस्तथा ।

वसितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहु कथयन्ति त्वामृषयो वसिष्ठादय सर्वे देवर्षिनारदस्तथासितो देवलोऽप्येव-मेवाह व्यासश्च, स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतदत मन्ये यन्मां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्मार्कं विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्यथोक्तमृषिभिस्त्वया च तद्वत् सत्यमेव मन्ये यन्मां प्रति वदसि मापसे हे केशव । न हि ते तव भगवन्मार्कं प्रभव विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

यतस्त्व देवादीनागादिरत —

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ त्वं पुरषोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ जानामि त्व निरतिशयज्ञानेश्वर्यबलादिशक्तिमन्तमीश्वर पुरुषोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीशित, हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

यामिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तुं कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय आत्मनो विभूतयो यास्ता वक्तुमर्हति । यामिर्विभूतिभिरात्मनो आहात्म्यविस्तरेरिमोलोकास्त व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथ विद्यामर्ह योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भाष्येषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

कथमिति । कथं विधां विजानीयामह हे योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् । तेषु
केषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योग विभूतिं च जनार्दन ।

भूय. कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योग योगैश्वर्यशक्तिविशेषं विभूतिं च विस्तारं
ध्यैयपदार्थानां हे जनार्दन, अर्दन्तेर्गतिक्रमणो रूपम् । अमुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां
जनानां मरणादिममविरुद्धाङ्कनार्थम् । अभ्युदयानि भेदसंप्रसारणयोजन सर्वमेतै-
र्वाच्यत इति वा । भूय* पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि परितोषो यस्मात्तास्ति मे
शृण्वतस्त्वन्मुखनिस्तवावयामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

हन्त त इति । हनोदानीं ते दिव्या दिवि भवा आत्मविभूतय आत्मनो मम
विभूतयो यास्ताः कथयिष्यामीत्येतत्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां
तां प्रधानां प्राधान्यतः कथयिष्याम्यह कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वर्षशतेनापि न शक्या
वक्तुं यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतीनामित्यर्थः ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूतानामस्थितः ।

अहमादिष्व मय्य च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रत्यगात्मा गुडाकेश गुडाका निद्रा तस्या रंशो गुडाकेशो जितनिद्र
इत्यर्थः, * घनवेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाश्रयोऽन्तर्हृदि स्थितोऽहमात्मा प्रत्यगात्मा
नित्य ध्येयः । तद्दर्शनेन चोद्येषु भवेत्तु चिन्त्योऽहं चिन्तयितुं शक्यो यस्मादहमे-
वादिभूतानां कारणं तथा मय्य च स्थितिरन्तः प्रलयश्च ॥ २० ॥

एव च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविर्शुमान् ।

मरीचिमं ह्यहमस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्योऽहं ज्योतिषां रविः प्रकाशयितृणामशुमा
नरश्चिमामरीचिर्नाम मस्ता मरुदेवताभेदानामास्मि नक्षत्राणामहं शशी चन्द्रमा ॥ २१ ॥

* It is noteworthy that Sankara is not satisfied with the traditional explanation (जितनिद्र)

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां गध्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां रुद्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चास्मि संकल्पविकल्पात्मकं मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणत्वात् नित्याभिव्यक्ता बुद्धिभूतिचेतना ॥ २२ ॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि विज्ञेशो यक्षरक्षसाम् ।

यक्षूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । विज्ञेशः कुबेरो यक्षरक्षसां यक्षाणां रक्षसां च । यक्षूनामष्टानां पावकश्चास्याग्निर्मेरुः शिखरिणां शिखरवतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्यं बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोवसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्यं प्रधानं मां विद्धि जानाहि हे पार्यं बृहस्पतिम् । स होन्द्रस्येति मुख्यं स्यात्पुरोधाः । सेनानीनां सेनापतीनामहं स्कन्दो देवसेनापतिः । सरसां यानि देवक्षाणानि सरासि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्येकमक्षरम् ।

यक्षानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां भृगुरहं गिरां वाचो पदलक्षणात्तानेकमक्षरमोकारोऽस्मि । यक्षानां जपयज्ञोऽस्मि, स्थावराणां स्थितिमतां हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदो देवा एव सन्तः कपित्थं प्राप्ता मन्त्रदक्षित्वात् देवर्ष्यस्तेषां नारदोऽस्मि । गन्धर्वाणां चित्ररथो नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनैव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशयं प्राप्तानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।

पैरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उच्चैरिति । उच्चैःश्रवसमश्वानामुच्चैःश्रवा नामाश्वस्त मां विद्धि जानाहि अमृतोद्भवम् । पैरावतमिषावत्या अपत्यं गजेन्द्राणां हस्तीश्वराणां तं मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां मनुष्याणां च नराधिपं राजानं मां विद्धि जानाहि ॥ २७ ॥

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुकू ।

प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥

आयुधानामेति । आयुधानामहं वज्रं दधीच्यस्त्विमभव धेनूनां दोग्ध्रीणामस्मि कामधुकू, वसिष्ठस्य सर्वकामानां दोग्ध्री सामान्या वा कामधुकू । प्रजन. प्रजनयि-
तास्मि कंदर्पः काम सर्पाणां सर्पभेदानामस्मि वासुकि सर्पराजः ॥ २८ ॥

अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।

पितृणामयमा चास्मि यमः सयमतामहम् ॥ २९ ॥

अनन्त इति । अनन्तश्चास्मि नागानां नागविशेषाणां नागराजश्चास्मि ।
वरुणो यादसामहमभ्युदेयतानां राजाहम् । पितृणामयमा नाम पितुराजश्चास्मि ।
यमः सयमतां सयमनं कुर्वतामहम् ॥ २९ ॥

प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।

मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

प्रह्लाद इति । प्रह्लादो नाम चास्मि दैत्यानां दितिबन्धुनां, कालः कलयतां
कलनं शणनं कुर्वतामहं, मृगाणां च मृगेन्द्रः सिंहो ध्यातो वाद, वैनतेयश्च
गदमान्विमतास्तुत पक्षिणां पतत्रिणाम् ॥ ३० ॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।

क्षपाणो मकरश्चास्मि क्षोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

पवन इति । पवनो वायु पवतां पाववितृणामस्मि, रामः शस्त्रभृतामहं शस्त्राणां
भारवितृणां दशरथी रामोऽहं, क्षपाण मत्स्यादीनां मकरो नाम क्षातिविशेषोऽहं
क्षोतसां खवन्तानामस्मि जाह्नवी गङ्गा ॥ ३१ ॥

सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥

सर्गाणामिति । सृष्टीणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमुरपतिरिति स्या अहमर्जुन ।
भूतानां जीवाधिष्ठितानामेवादिरन्तश्चेत्याद्युक्तमुपक्रम इह तु सर्वस्यैव सर्गमात्रमेति
विशेषः । अध्यात्मविद्या विद्यानां मोक्षार्थत्वात्प्रधानमस्मि । वादोऽर्थनिर्णयहेतुत्वात्प्रवदतां
प्रधानमतः सोऽहमस्मि । प्रवक्तृद्वारेण वदनभेदानामेव वादस्वरूपवितरणानामिह
ग्रहणं प्रवदतामिति ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि ब्रह्मः सामासिकस्य च ।

अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

अक्षराणामिति । अक्षराणां वर्णानामकारो वर्णोऽस्मि ब्रह्म सगसोऽस्मि

सामासिकस्य समाससमूहस्य । किं चाहमेवाक्ष्योऽज्ञाण काल प्रसिद्ध क्षणाधारस्य ,
अथवा परमेश्वर कालस्यापि बालोऽस्मि, धाताऽह कमफलस्य विधाता सवजगतो
विश्वतोमुख सप्ततोमुख ॥ ३३ ॥

मृत्यु सर्वहरश्चाहमुक्तवश्च भविष्यताम् ।

कीर्ति श्रीर्नाम्न च नारीणा स्मृतिर्मेधा धृति क्षमा ॥ ३४ ॥

मृत्युर्द्विविधो भनादिहर प्राणहरश्च तत्र य प्राणहर स सवहर उच्यते
सोऽहमित्यर्थ । अथवा पर इहर प्रलय सवहरणात्सर्वहर साऽहम् । उक्तव
वत्कर्पोऽभ्युदयस्तत्प्राप्तिहेतुश्चाह, कथा भविष्यता भविकस्याणानामुत्कर्षप्राप्तिदोष्या
नामित्यर्थ । कीर्ति आ वाक्च नारीणा स्मृतिर्मेधा धृति क्षमत्येता उत्तमा
स्त्रीणामहमस्मिन्धातामाभासमात्रसर्वधेनापि लोक कृतार्थमात्मान मन्यते ॥ ३४ ॥

बृहत्साम तथा साम्ना गायत्री छन्दसामहम् ।

मासाना मार्गशीर्षोऽहमृत्ना कुसुमाकर ॥ ३५ ॥

बृहत्सामेति । बृहत्साम तथा साम्ना प्रधानमस्मि । गायत्री छन्दसामह गाय
त्र्यादिच्छन्दोविशिष्टानामृत्ना गाय वृगहमित्यर्थ । मासाना मार्गशीर्षोऽहमृत्ना
कुसुमाकरो वसन्त ॥ ३५ ॥

पूत छलयतामस्मि तेजस्तेजास्विनामहम् ।

जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्व सत्त्ववतामहम् ॥ ३६ ॥

प्रतीमिति । उत्तमक्षदेवनादिरक्षण छलयता छलय कर्तृणामस्मि, तेजस्तज-
स्विनामह, जयोऽस्मि जेतृणा, व्यवसायोऽस्मि व्यवसायिना सत्त्व सत्त्ववता
सात्त्विकानामहम् ॥ ३६ ॥

वृष्णीना वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनजय ।

मुनीनामप्यह ध्यास कवीनामुशना कवि ॥ ३७ ॥

वृष्णीनामिति । वृष्णीना वासुदेवोऽस्त्वयमेवाह त्वत्सख पाण्डवानां धन
जयस्त्वमेव, मुनाना मननशीलाना सवपदार्थज्ञानिनामप्यह ध्यास, कवीनां क्रान्त
दर्शिनामुशना कविरास्मि ॥ ३७ ॥

दण्डो दमयतामस्मि नीतिरास्मि जिगीषताम् ।

मौन चैवास्मि गुह्याना ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

दण्ड इति । दण्डो दमयता दमयितृणामस्त्वदातानां दमकारण, नीतिरास्मि
जिगीषता जेतुमिच्छतां, मौन चैवास्मि गुह्याना गोप्याना ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

यथापि सर्वभूतानां बीज तदहमर्जुन ।

न तदस्ति निना यत्स्थान्मया भूत चराचरम् ॥ ३९ ॥

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूतानां बीजं प्ररोहकारणं तदहमर्जुन, प्रकरणोपसंहारार्थं विभूतिसंक्षेपमाह । न तदस्ति भूतं चराचरं चरमचरं वा मया विना यत्स्याद्भवेन्मयाऽपकृष्टं परित्यक्तं निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादतो मदात्मकं सर्वमित्यर्थः ॥ ३९ ॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।

एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां विस्तराणां परंतप । न हीश्वरस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामिवत्ता शम्भया वक्तुं शानुं वा केनचिद् । एष तूद्देशतः एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोशक्तमभवत् ॥ ४१ ॥

यद्यदिति । यद्यहोके विभूतिमद्विभूतियुक्तं सत्त्वं वस्तु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री-हंसमीस्तया सहितमुत्साहोपेतं वा तत्तदेवावगच्छ त्वं जानीहि ममेश्वरस्य तेजोशक्तमव तेजसोऽंशः एकदेशः समवो यस्य तत्तेजोशक्तमवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।

विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते द्वातसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु प्रह्लादविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा बहुनैतेनैवमादिना किं ज्ञातेन तवार्जुन स्वात्सावशेन अशेषतत्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेषतः स्तम्भनं दृढं कृत्स्नं कृत्स्नं जगदेकांशेनैकावयवेनैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेत्येतत् । तथा च मन्त्रवर्णः—

"वाहोऽस्य विश्वा भूतानि" (Rg. X. 90. 3) इति स्थितोहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिनाजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाक्षिप्यभीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



एकादशोऽध्यायः ।

Coupon

65

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining portion of my ^{Adhyaya VIII. Part II. Vol. III. 323} edition of the Text of the Bhagavadgita with Sankara's Commentary free of any cost

P. M. Modi.

एवमिति । एवमेतन्नात्रया यथा येन प्रकारेणात्वं कुरुष्वमि त्वमात्मानं परमेश्वर तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव ज्ञानैश्वर्यसत्त्विलब्धीर्वतेजोभिः सपञ्चमैश्वर्येणैवं रूपं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयस्मानमवयवम् ॥ ४ ॥

मन्यसु इति । मन्यमे चिन्तयसि यदि मयाजुनेन तच्छक्यं द्रष्टुमिति प्रभो

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगासेपामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर यस्मादहमतीवार्थी
द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमन्ययम् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि दशशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि दशशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थः । तानि च नाना-
विधान्यनेकप्रकाराणि शिबि भवानि दिव्यान्वप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना-
विलक्षणा नीरुपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽवयवमस्थानविशेषा येषां रूपाणां तानि
नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पद्मादित्यान्वसून्द्रानभिनौ मस्तस्तथा ।

बहून्यष्टपूर्वाणि पद्माश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥

पद्मादित्यानिनि । पद्मादित्यान्द्वादश वयनष्टौ रुद्रनैकादशाभिनौ द्वौ । मस्तः
सप्त सप्तगणा ये तास्तथा बहून्यन्वाव्यष्टपूर्वाणि गनुष्यलोके स्वया स्वतोऽग्रेण वा
केनचित्पद्माश्चर्याण्यष्टानानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पद्माद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

इहैकस्थमेकस्मिन्स्थितं जगत्कृत्स्नं समस्तं पद्माद्येदानीं सचराचरं सह चरेणाचरेण
च वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यज्जगत्पराजगदादि यच्छृणुते । यद्वा जयेम
यदि वा नो जयेत् । (11. 6) इति यदवाचस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छसि ॥ ७ ॥

किञ्च—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न तु मां विश्वरूपधरं शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकीयेन
चक्षुषा । येन तु शक्यसे द्रष्टुं दिव्येन तदिव्यं ददामि ते पुष्पं चक्षुरनेन पश्य मे
योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वरं योगं योगशक्त्यतिशयमित्यर्थः ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

एव यथोक्तप्रकारेणोक्त्वा ततोऽनन्तर रावन्भूतराष्ट्र महायोगेश्वरो महाश्वातो योगेश्वरश्च हरिर्नारायणो दश्यामाम दशितवान्पार्थाय पृथगुताय परम रूप विश्व-
रूपमेश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकादिव्याभरणं दिव्यानेकोपतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकोक्ति । अनेकवक्त्रनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च यस्मिन्नूपे तदनेक-
वक्त्रनयनम् । अनेकाद्भुतदर्शनमनेकान्यद्भुतानि विस्मापनानि दर्शनानि यस्मि-
न्नूपे तदनेकाद्भुतदर्शनं तथानेवदिव्याभरणमनेकानि दिव्यान्याभरणानि परिमल-
दनेकादिव्याभरणं तथा दिव्यानेकोपतायुधं दिव्यान्यनेकाद्युपतान्यायुधानि परिमलदि-
व्यानेकोपतायुधं दश्यामामेति पूर्वेण सत्यम् ॥ १० ॥

किंच—

दिव्यमाख्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाख्याम्बरधरं दिव्यानि माख्यानि पुष्पाण्यम्बराणि वस्त्राणि च प्रियम्ने
येनेश्वरेण त दिव्यमाख्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनं दिव्य गन्धानुलेपनं यस्य त दि
व्यगन्धानुलेपनं सर्वाश्चर्यमयं सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं नास्वान्ताऽस्तीत्यनन्तस्त विश्व
तोमुखं सर्वतोमुखं सर्वभूतारमभूतत्वात् दश्यामासाञ्जुनो ददर्शेति बाध्याह्रियत ॥११॥

या पुनर्मंगवतो विश्वरूपस्य भास्तरया उपमोचयते—

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भा सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महारमण ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे सृतीमर्या वा दिवि सर्वाणा सहस्रं सर्वसहस्रं तस्य युगपदुत्थित-
स्य या युगपदुत्थिता भा सा यदि सदृशी स्वात्तस्य महारमणी विश्वरूपस्यैव भासो
यदि वा न स्वात्ततोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

किंच—

तत्रैव स जगत्कृत्स्नं प्रतिभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

तत्र तस्मिन्निश्वरूप एवस्मिन्स्थितमेवरमं जगत्कृत्स्नं प्रतिभक्तमनेकधा देवपितृ
मनुष्यादिभेदैरपश्यद्दृष्टवान्देवदेवस्य हरे शरीरे पाण्डवोऽनुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः ॥ विष्णवाविष्टो हृष्टरोमा धनञ्जयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिं भाषत ॥ १४ ॥

तत इति । ततस्त दृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो दृष्टानि रोमानि यस्य
सोऽयं गृहरोमा चाभवद्भनञ्च प्रणम्य प्रवर्षेण नमनं कृत्वा प्रह्वामृतं सन्निहरता
देव विश्वरूपधरं कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं सपुटीकृतहस्तः सन्नमापतोक्तवान् ॥ १४ ॥
कथं यस्तथा दक्षित विश्वरूप तदहं पश्यामोति स्वानुभवमाविष्कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तत्र देव देहे

सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान् ।

प्रह्लाणमीशं कमलासनस्थ-

भृषीञ्च सर्वानुरगाञ्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्तर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान्भूतविशेषाणां
स्थावरजङ्गमानां नानासंस्थानविशेषाणां तथा भूतविशेषसंघास्तान् । किञ्च प्रह्लाण
चतुर्मुखमीशमीशितार प्रजानां कमलासनस्थ पृथिव्यापद्ममध्ये मेरुकाणिकासनस्थमित्य-
र्थः । कर्षीञ्च वसिष्ठादीन्, सर्वानुरगाञ्च वायुकिप्रभृतीन्दिव्यान्दिवि भवान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वा सर्वतोऽङ्गन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तत्त्वार्दि

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेके बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स
स्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रस्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा त्वां सर्वतः सर्वत्रानन्त-
रूपमनन्तानि रूपाण्यस्येत्यनन्तरूपस्वमनन्तरूप नान्तमन्तोऽवसानं न मध्यं मध्यं नाम
द्वयोः कोट्योरन्तरं न पुनस्तत्त्वार्दि तव हेतस्य नान्तं पश्यामि न, मध्यं पश्यामि न
पुनरादि पश्यामि हे विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किञ्च—

किरीटिन गादेन चक्षिण च

तेजोराशि सर्वतोऽङ्गसिमन्तम् ।

पश्यामि त्वा दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-

हस्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

किरीटिन किरीटं नाम शिरोभूषणविशेषस्तपस्यास्ति स किरीटा त किरीटिन
तथा गादेन गदा यस्य विभन इति गदा त गादेन तथा चक्षिणं चक्षुरस्यास्तानि
चक्षूः स चक्षिण च तेजोराशि तेजःपुञ्ज सर्वतोऽङ्गसिमन्तं सर्वना दार्ढ्यस्यास्ति ॥
सर्वतोऽङ्गसिमन्तं सर्वतोऽङ्गसिमन्तं पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं दुर्लभं निरीक्ष्यं दुर्निरी

इतत्तं दुर्निरीक्ष्यं समन्तात्समन्ततः सर्वत्र दीप्तानलाकंप्रतिमनलक्षणं क्षान्द्राकां शी-
तावनलाकां दीप्तानलाकां तयोर्दीप्तानलाकंप्रतिमिव सुतिष्ठेजो यस्य तत्र स त्व
दीप्तानलाकंप्रतिस्तत्त्वा दीप्तानलाकंप्रतिम् । अप्रमेय न प्रमेयप्रमेयमश्व-
परिच्छेदमित्यर्थः ॥ १७ ॥

■ एव ते योगसंकिदं नानादनुमिनोभिः—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमभ्यस्यः शाश्वतधर्मगोता समातनस्त्वं पुण्यो मतो मे ॥ १८ ॥

त्वमक्षरं न क्षरतीति परमं ब्रह्म वेदितव्यं शाश्वत् सुसुक्ष्ममित्वमस्य विश्वस्य
समस्तस्य क्षणतः परं प्रवृत्तं निधानं निर्धारवेदस्मिन्निति निधानं परं भामय
इत्यर्थः । किंच त्वमभ्यस्यो न त्वं अभ्यस्यो विषय इत्यभ्यस्यः शाश्वतधर्मगोता शश्वद्भवः
शाश्वतो नित्यो धर्मस्वरूप गोता शाश्वतधर्मगोता सनातनाक्षिरतनस्त्वं पुण्यं परो
यतोऽभिमतो मे मम ॥ १८ ॥

किय—

अनादिमध्यान्तमनन्तधीर्यमनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तदुताशकवन्नं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्यान्तमादिश्च मध्यं चान्तश्च न विद्यते यस्य सौऽयमनादिमध्या-
न्तस्तत्त्वमनादिमध्यान्तमनन्तधीर्यं न त्वं धीर्यवान्तोऽस्तीत्यनन्तधीर्यस्तत्त्वमन-
न्तधीर्यं तथागतबाहुमन्ता बाहुको यस्य तत्र स त्वमनन्तबाहुस्तत्त्वमनन्तबाहु
शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यो नेत्रं यस्य तत्र स त्वं शशिसूर्यनेत्रस्तत्त्वां शशिसूर्यनेत्रं चन्द्रारित्य
वयम पश्यामि त्वां दीप्तदुताशकवन्नं दीप्तश्चातो दुताशश्च स बहून् यस्य तत्र स
त्वं दीप्तदुताशकवन्नस्तत्त्वां दीप्तदुताशकवन्नं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्त
तापयन्तम् ॥ १९ ॥

धावाप्राप्तिव्योदिरदमन्तरं हि व्याप्तं त्वमेवेन दिशश्च सर्वाः ।

ब्रह्माद्भुतं रूपमिदं तयोर्ध्रं लोकत्रयं प्राणवितं महात्मम् ॥ २० ॥

धावाप्राप्तिव्योदिरदमन्तरं ह्यन्तरिक्षं व्याप्तं त्वमेवेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा व्याप्ता
बृहत्सोपलब्धाद्भुतं विस्मापकं रूपमिदं तयोर्ध्रं कुरु लोकार्णां त्रयं लोकत्रयं प्रत्यभिग
मन्तं प्रचलितं वा हे महात्मप्रभुदस्वभाव ॥ २० ॥

अथापुना पुरा यदा जवेम यदि वा नो जयेयुरितर्जुनस्य (IL 6) सञ्चय जातां च-
त्रिगंथाय पाण्डवजयमेकान्तिकं दर्शयामीति प्रवृत्तो भगवान्त्त पश्यशास्त्रं, किंच—

अमी हि त्वा सुरसंघा विशन्ति केचिर्हीनाः प्राञ्जल्यो गृणन्ति ।

स्वस्तीत्युक्त्वा मदर्थिसिदसंघाः क्षुण्णन्ति त्वां स्तुतिभिः पुण्यलाभिः ॥ २१ ॥

कयो हि सुप्यमाना बोद्धारस्ता त्वां वारत्तपा वेदन् भूमाववाराधयन्ती

वत्सादिदेवसया मनुष्यसत्त्वानास्त्वा विदन्ति प्रविशन्तो हृदयन्ते । तत्र केचिद्भीताः
प्राञ्चलय सन्तो गृणन्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ताः सन् । युद्धे प्रत्युप-
स्थित उत्थातादिनिमित्तान्युपहृद्य स्वस्त्यस्तु जयत इत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसया महर्षीणां
सिद्धानां च संपां स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः संपूर्णाभिः ॥ २१ ॥

किंचान्यत्—

रुद्रादेत्या वसवो ये च साध्या विन्धेऽश्विनौ मरुतश्रीष्मपाञ्च ।

गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसया वीक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादेत्या वसवो ये च साध्या रुद्रादेवो गणा विन्धेऽश्विनौ च देवौ मरुतश्च,
छन्मपाञ्च पितरो गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसया गन्धर्वा हाहाहृदयमृतयो यक्षा कुबेरममृतयौ-
ऽसुरा विरोचनप्रभृतयः सिद्धा वपिलादयस्तेषां सया गन्धर्वयक्षासुरासिद्धसयास्तै
वाक्षन्त पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्नाः सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

परमात्—

कूर्पं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।

बहूदरं बहुवृष्टाकरालं दृष्ट्वा लोका प्रप्ययितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

कूर्पं महद्वनिप्रमाणं ते तत्र बहुवक्त्रनेत्रं बहुनि वक्त्राणि मुखानि नेत्राणि चक्षुषि
च यस्मिन्सदृशं बहुवक्त्रनेत्रं हे महाबाहो बहुबाहूरुपादं बहवो बाहव ऊरव पादाश्च
यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरुपादं किंच बहूदरं बहुनुराणि यस्मिन्निति बहूदरं बहुदंष्ट्रा
करालं बहुभिर्दंष्ट्राभिः करालं विह्वल तदबहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा रूपमोदुक्ष लोका
लौकिका प्राणिनः प्रप्ययिताः प्रचलिता भयेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रैव वारणम्—

भयःस्पृशं दीप्तमनेवचणं व्यात्ताननं दीप्तिविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रप्ययितान्तरात्मा श्रुतिं न विन्दामि क्षम च विष्णोः ॥ २४ ॥

भयं स्पृशं दीप्तशीमलवर्णं, दीप्तं प्रप्ययितमनेवचणमनेन वर्णा भयंकराः माना-
सत्त्वाना यस्मिन्स्त्वयि त त्वामनेवचणं व्यात्ताननं व्यात्ताणि विह्वलान्धनानानि
मुखानि यस्मिन्स्त्वयि त त्वां व्यात्ताननं दासविशालनेत्रं दंष्ट्राणि प्रचलितानि
विशालानि विस्तराणीनि नेत्राणि यस्मिन्स्त्वयि त त्वां दासविशालनेत्रं दृष्ट्वा हि त्वां
प्रप्ययितान्तरात्मा प्रप्ययितः प्रभातोऽन्तरात्मा मनो यस्य मम सोऽहं प्रप्ययितान्त
रात्मा सन्धुर्न पौर्यं न विन्दामि न लभे क्षमं चापक्षमं मनस्तुष्टिं हे विष्णो ॥ २४ ॥

परमात्—

दृष्ट्वा वराणानि च ते मुक्तानि दृष्ट्वा बालान्गमनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च क्षमं प्रसीद देवेन जगन्निपात ॥ २५ ॥

दंष्ट्राकरालानि दष्ट्राभिः करालानि विवृतानि ते तव मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य
कालानलसनिभानि प्रलयकाले लोकानां दाहकोऽग्निः कालानलसत्सनिभानि काला-
नलसदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्येतोद्देशः पूर्वापराविवेकेन न जाने दिदमूढो जातोऽस्यतो न
लभे च नोपलभे च शर्म सुखमतः प्रमीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

श्रेष्ठो मम पराजयाशङ्काम्भीत्सा चापगता यतः—

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सदैवावनिपालसंघैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीवैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पु-॥ दुर्वाधनप्रमतयस्त्वरमाणा विशन्ताति व्यवहितेन
सङ्घः । सर्वे सदैव साहिता अवनिपालसंघेरवनि पृथ्वा पालयन्तीत्यवनिपालालेषो
संघैः । किं च भीष्मो द्रोणः सूतपु-॥ कर्णस्तथासौ सहास्मदीवैरपि धृष्टद्युम्नपुत्र-
भिर्वोषमुख्यैर्वोधाणां मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

यक्षत्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विरूपा दशनान्तरेषु सट्पश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥ २७ ॥

यक्षत्राणि मुखानि ते तव त्वरमाणास्त्वरायुष्मा-॥ रन्तो विशन्ति । किं विशिष्टानि
मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयकराणि । किंच केचिन्मुखानि प्रविष्टानां
मध्ये विरूपा दशनान्तरेषु दन्तान्तरेषु मासमिव अक्षितं सट्पश्यन्ते उपलभ्यन्ते
चूर्णितैश्चूर्णीकृतैरुत्तमाङ्गैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं प्रविशन्ति मुखानीत्याह—

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखं द्रवन्ति ।

तथा त्वामी नरलोकवीरा विशन्ति यक्षत्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां स्रवणीनां बहवोऽनकेऽम्बूनां वेगा अभुवेगास्त्वरविशेषाः समुद्र-
मेवाभिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति प्रविशन्ति तथा तद्वत्तस्मी भीष्मादयो नरलोकवीरा
मनुष्यलोकशूरा विशन्ति यक्षत्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं प्रविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा विशन्ति नाशाय समुद्रवेगाः ।

सथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तथापि यक्षत्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनमग्निं पतङ्गा पक्षिणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समुद्रवेगाः
समुद्र उद्भूतो वेगो गतिर्वेगो ते समुद्रवेगास्तथैव नाशाय विशन्ति लोकाः प्राणिन-
स्तथापि यक्षत्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

त्वं पुनः—

लेलिह्यसे प्रसमानः समन्तालोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तवोप्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥ ३० ॥

लेलिह्यस आखादयसि प्रसमानोऽन्तः प्रवेशयन्समन्तात् समन्ततो लोकान्समग्रा-
न्समस्तान्वदनैर्वज्रैर्ज्वलद्भिर्दीप्यमानैस्तेजोभिरापूर्य संव्याप्य जगत्समग्रं सद्यमेव
समस्तामित्येतत् । किञ्च भासो दीप्तवस्तवोप्राः शूराः प्रतपन्ति प्रतापं कुर्वन्ति हे
व्यापनशील विष्णो ॥ ३० ॥

यत् एवमुग्रस्वभावोऽतः—

आह्वयामि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आह्वयामि कथय मे मया को भवानुग्ररूपः क्रूराकारः । नमोऽस्तु ते दुभ्यं हे
देववर देवानां प्रधान प्रसीद प्रसाद कुरु । विज्ञातु विशेषेण ज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्य-
मादौ भवमाणम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीया प्रवृत्तिं चेदाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रलयनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मीति । कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्योक्तानां क्षयं करोतीति लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
वृद्धिं गतो यदर्थं प्रवृद्धस्तच्छृणु, लोकान्समाहर्तुं संहर्तुमिहास्मिन्काळे प्रवृत्तः । ऋतेऽपि
विनाऽपि त्वा त्वा न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येऽवस्थिताऽऽशङ्का
येऽवस्थिताः प्रलयनीकेष्वनीकमनीके प्रति प्रलयनीकेषु प्रतिपक्षभूतेष्वनीकेषु योधा
योद्धाः ॥ ३२ ॥

यस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ।

मयैवेते निहताः पूर्वमेव निमित्तमाश्रं भव सद्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अत्रेवा देवैरप्यर्जुनेन जिता इति
यशो लभस्व केवल पुण्यैर्हि त्वयाप्यते । जित्वा शत्रून्पूर्वोपनप्रभृतीन्भुङ्क्ष्व राज्यं
रुमृद्धमसपत्नमकण्टकम् । मयैवेते निहता निश्चयेन हताः प्रागेर्विजिताः पूर्वमेव ।
निमित्तमाश्रं भव त्वं हे सद्यसाचिन्सन्ध्येन वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात्सन्ध्य-
साधीत्युच्यतेऽर्जुनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योधवीरान् ।

मया हतौत्स्वं जहि मा व्यथिष्ठ युष्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं चेति । द्रोणं च येषु येषु योधेष्वर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्पदपदिशति भगवान्मया
हतानिति । तत्र द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्रासिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यास्त्र-

सपत्र आत्मनश्च विशेषतो गुरुर्गरेष्ठो भीष्म स्वच्छन्दभृत्युर्दिग्वालसप्तत्रय परशुरामेण
दद्रुयुद्धमगमत्र च पराजितः । तथा जयद्रथो यस्य पिता तपश्चरति मम पुत्रस्य
शिरो भूमौ निपातयिष्यति यस्तस्यापि शिर पतिष्यतीति । कर्णोऽपि वासवदत्तया
शक्त्या त्वमोभया सपत्र सर्वपुत्रा. कानीनो यतोऽनस्तत्राश्रय निर्देश । मया
इतास्त्व जदि निमित्तमात्रेण मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो मय मा काशीर्धुष्यस्व जेतासि
दुर्वाधनप्रभृतीन्रणे शुद्धे सपत्नाञ्छभून् ॥ ३४ ॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिवर्षमानः किरीटी ।

नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्ण सगद्गद भीतभीतः प्रणम्य ॥ ३५ ॥

एतच्छ्रुत्वेति । एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य पूर्वोक्त कृताञ्जलि सन्नेपमान कम्पमानं
किरीटी नमस्कृत्वा भूय पुनरेवाहोक्तवान्कृष्ण सगद्गद भगाविष्टस्य दुःखानिपाता-
लोहाविष्टस्य च हर्षोद्भवादक्षुपूर्णनेत्रस्ये सति श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च बाधोऽपाटव
मन्दशब्दात् यत्स गद्गदशब्देन सह वर्तत इति सगद्गद वचनमाहेति वचनक्रियाविशे-
षणमेतत्, भीतभीतः पुन पुनर्भयानिष्टचेता सम्प्रणम्य प्रहवीभूत्वाहेति व्यवहि-
तेन सबन्ध । अत्रावसरे संजयवचन साभिप्रायम् । कथं द्रोणादिभ्यर्जुनेन निहतेष्व-
ज्येषु चतुर्षु निराश्रयो दुर्वाधनो निहत एवेति मत्वा धृतराष्ट्रो अयं प्रति निराशः
सन्सपि करिष्यति तत् शान्तिरुभयेषा भविष्यतीति । तदपि नामौपीक्षुतराष्ट्रो
भवितव्यवशात् ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।

रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसप्ता ॥ ३६ ॥

स्थाने इति । स्थाने युक्तं कित्त्वं, तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन श्रुतेन
हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थः । अथवा विषयविशे-
षणं स्थाने इति, युक्तो हर्षादिविषयो भगवान् । यत् इत्यत्र सप्तात्मा सर्वभूतसुहृ-
च्चेति । तथाऽनुरज्यतेऽनुरागं चापैति तच्च विषय इति व्याख्येयम् । किंच रक्षांसि
भीतानि भयाविष्टानि दिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषये । सर्वे नमस्यन्ति
नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसप्ता सिद्धानां समुदाया वपिलादीनां तच्च स्थाने ॥ ३६ ॥

भगवतो हर्षादिविषयत्वे हेतुं दर्शयति—

कस्माच्च ते न नमेरन्महामन्गरीयसे प्रहृणोऽप्यादिकर्त्रे ।

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षर सदसत्तत्पर यव ॥ ३७ ॥

कम्मात्र हेतारव तुभ्य न नमस्कृत्तुं महात्मनोरोच्ये गुरुतराय यतो
ब्रह्मणो हिरण्यगर्भस्याप्यादिवर्त्ता कारणमनस्तस्मादादिवर्त्तं कथंमेने न नमस्कृत्तुं
इषादीनां नमस्कारस्य च स्थानं त्वमहो विषय इत्यर्थः । हेऽनन्त देवेश जगन्निवास
त्वमक्षर तत्पर यद्देदान्तेषु श्रूयते किं तत्पदमदिति । सद्रूपमानममच्च यत्र नास्तीति बुद्धिरने
उपधानभूते सदसती यस्याक्षरस्य यद्द्वारेण सदसतानुपचर्यत । परमार्थनस्तु मद्मनो
पर तद्यदक्षर वेदविदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्वदित्वाभिप्राय ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौति—

स्वमादिदेव पुरष पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य पर निधामम् ।

वेत्तामि वेद्यं च परं च धाम त्वया तत् विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

स्वमादिदेवो जगत् स्रष्टृत्वात्, पुरुष पुरिं शयनार, पुराणाश्चिरननस्त्वमेवास्य
विश्वस्य पर प्रकृष्ट निधान निर्धारयतेऽस्मिन्नयत्सर्वं महाप्रलयादाविनि । किंच वेत्ताऽमि
वेदितामि सर्वस्यैव वेद्यभागस्य । यच्च वेद्य वेदनाहं तच्चायि । परं च धाम परम पर
वैष्णवम् । त्वया तत् व्याप्त विश्व समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तव रूपाणाम् ॥ ३८ ॥

किंच—

वायुर्यमोऽमिर्वरुण शशाङ्क प्रजापतिस्त्व प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्व पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्तु यमश्चाग्निवरुणाऽथा पति शशाङ्कश्चन्द्रमा प्रजापतिस्तु ब्रह्मपादि
प्रपितामहश्च पितामहस्यापि पिता प्रपितामहा ब्रह्मणोऽपि पित्रेत्यर्थः । नमो नमस्ते
तुभ्यमस्तु सहस्रकृत्व पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । बहुजो नमस्कारविद्याभ्यामा
श्रुतिगणन कृत्वस्तुबोध्यते । पुनश्च भूयोऽपानि श्रद्धाभक्त्यानिश्चयात्परितोषमात्मनो
दर्शयति ॥ ३९ ॥

तथा—

मम पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्वे ।

जनन्तरीर्यामितविक्रमस्तु सर्वं समाप्नोषि ततोऽमि सर्वं ॥ ४० ॥

मम पुरस्तात्पूर्वस्यां दिशि तुभ्यमथ पृष्ठतरा पृष्ठतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते
सर्वत एव सर्वान् दिक्षु सर्वत्र स्थिताय हे सर्वानन्तवीर्यामितविक्रमोऽनन्त वीर्यम-
र्यामितो विक्रमोऽस्य धार्य सामर्थ्यं विक्रम पराक्रम । वीर्यवानपि कश्चिच्छस्तादि-
विषयं न पराक्रमो मन्दपराक्रमो वा । त्वं त्वमन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवायो
मितविक्रम सर्वं ममस्तु जगत्समाप्नोषि मय्येवेनात्मनः व्यप्नोषि यन्स्तस्मादमि
भवामि सर्वस्तया विनाभूतं न किञ्चिदस्तीत्यर्थः ॥ ४० ॥

यतोऽहं त्वमहात्मापरिणामपराध्यत —

सत्येति मत्वा प्रसन्नं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अज्ञानता गहिमानं तवेदं मया प्रमादाप्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सखा समानया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रममभिमभूय प्रसन्नं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति अज्ञानताज्ञानिना गूढन । विमनानेत्वाह गहिमानं माहात्म्य तवेदमीश्वरस्य निश्चरूपम् । तवेदं गहिमानमज्ञानतेति वैयधिकरण्येन सम्बन्धः । तवेदमिति पाठो यद्यस्ति तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विहितचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम स्नेहनिमित्तो विश्रम्भस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥ ४१ ॥

यथाऽहमात्मार्थमस्मृत्युतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एवौऽधवायप्युक्त सत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यद्वेति । यथाऽहमात्मार्थं परिहामप्रयोजनायासद्वत् परिभूतोऽमि भवामि, एवं विहार-शय्यासनभोजनेषु विहारेण विहार पादव्यायाम शयन शय्यासनमास्थापिका भोजनमदनमित्येतेषु विहारशय्यासनभोजनेष्वेव परोक्षं सत्सत्सुतोऽसि परिभूतोऽस्य भवापि हेऽच्युत सत्समक्षं तच्छब्दं निवादिनेपणार्थं प्रत्यक्षं वासत्सुतोऽसि तत्सर्व-मपराधनात् क्षामये क्षमां कारये त्वामहमप्रमेयं प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यत्नस्त्वम्—

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।

न त्वत्समोऽस्मभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाज ॥ ४३ ॥

पितामि जननितासि कोवस्य प्राणिनास्य चराचरस्य रक्षावरणमस्य न केवलं त्वमस्य जगतः पिता पूज्यश्च पूजाहो यतो गुरुर्गरीयान्गुत्तर । सम्राट्कृत्तर रत्नमित्यादि न त्वत्समस्तुतोऽन्योऽसि । न हीनद्वयं सभावत्येवैश्वर्ये व्यवहारानुपपत्ते । त्वत्सम एव तावदन्यो न भवति कुत एवान्तेऽभ्यापि ह्यस्य लोकत्रयेऽपि सर्वग्नितप्रतिमप्रभाव प्रतिगीयो यथा सा प्रतिमा न विद्यते प्रतिमा यस्या तद्व प्रभावस्त न त्वमप्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरनिशयप्रतावेत्यर्थः ॥ ४३ ॥

यत्न एवम्—

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय वाय प्रसादये त्वामहमीशमधिष्ठम् ।

पितेन गुप्तस्य मरोव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

नरात्प्रणम्य नमस्तुत्य प्रणिधाय प्रवर्षेण नीचैर्भूत्वा वाय शरीर प्रसादये प्रसाद नात्ये त्वामहमीशमीशितारमीञ्च स्तुत्य त्वं पुन पुत्रस्थावराय पिता यथा क्षमते सर्वं मरोव न मरपुरपरार्थं यथा वा प्रिय प्रियाया नपराध क्षमन एवमहंमि दे देव सोढु प्रमदितुं क्ष-तुमित्यर्थः ॥ ४४ ॥

अदृष्टं हृदितोऽस्मि दृष्ट्वा भवेन च प्रस्यप्रित मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगद्विप्राय ॥ ४५ ॥

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न कदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूपं तव मयान्यैर्वा तदहं दृष्ट्वा हृषितोऽस्मि भवेन च प्रव्यथित मनो मेऽतस्तदेव मे मम दर्शय हे देव रूपं यन्मात्मस्य प्रसीद देवेश जगन्निवास जग्नो निवासी जगन्निवासी हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिन गदिनं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनामिति । किरीटिन किरीटवन्त तथा गदिन गदावन्त चक्रहस्तामिच्छामि त्वां प्रार्थये त्वा द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत् एव तस्मात्तेनैव रूपेण बभूवेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वार्तमानित्वेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसङ्गत्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण बभूवेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुन भीतमुपलभ्योपमहस्य विश्वरूपं प्रिवचचनेनाश्वामयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमायं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम त्वत्पुनर्महत्तुद्विस्तृता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेदं परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादारमनं देशवत्स्य सामर्थ्यात्तेजोमयं तेजं प्राप विश्वं समस्तमनन्तमन्तरहितमादौ भवमाद्य यद्द्रष्टुं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽभ्येन देनविघ्नं दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

भारमनो मम रूपदर्शनेन कृत्वाभं यव एव सङ्घत इति तत्स्तौति—

न वेदयथाध्ययनेन दानेन च क्रियाभिर्न तपोभिरमैः ।

एवंरूपं शक्यं महं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयथाध्ययनेन श्रुत्यापि वेदानामध्ययनेन ध्यायनैश्च वेदाध्ययनैरेव यथाध्ययनस्य सिद्धत्वात्पृथग्यथाध्ययनग्रहणं यथाविधानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैस्तुलापुरुषादिभिर्न च क्रियाभिरभिहोत्रादिभिः श्रौत्यादिभिर्नापि तपोभिरमै-श्वान्द्रावणादिभिरमैर्धौरेवैरूपो यथा दर्शित विश्वरूपं यस्य सोऽहमेवरूपं एवमेव न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽभ्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते श्वया मा च विमूढमागो दृष्ट्वा रूपं धोरमीदृशमेदम् ।

व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनरुचं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते श्वयेति । मा ते श्वया मा भूते यव मा च विमूढमागो विमूढचित्तता दृष्टवोपलभ्य रूपं धोरमीदृश्यमादर्शितं यमेदं व्यपेतभीर्विगतमयं प्रीतमनाश्च सन्तुन-भूयस्त्व तदेव चतुर्भुजं सहस्रवक्त्रगदापरं तवेष्ट रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच—

इत्यर्जुन वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूय ।

आश्वासयामास च भीतमेन भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महामा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनमिति । इत्येवमर्जुनं वासुदेवस्तथाभूतं वचनमुक्त्वा स्वकं वस्त्रदेवगृहे जातं रूपं दर्शयामास दर्शितवान् । भूय पुनराश्वासयामास आश्वासितवांश्च भीतमेन भूत्वा पुनः सौम्यवपुः प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।

इदानीमस्मि सद्युक्तं सचेता प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेदमिति । दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं मत्सखं प्रसन्नं तव सौम्यं जनार्दनदानीमधुना स्मि सद्युक्तं सजातं किं सचेता प्रसन्नचित्तं प्रवृत्तिं स्वभावं गतश्चास्मि ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

सुदुर्दृशंमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ ५२ ॥

सुदुर्दृशमिति । सुदुर्दृशं सुष्ठु दुःखेन दृश्यमानमेति सुदुर्दृशमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्यं सर्वदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेत्सवोऽपि न त्वमिव दृष्टव्यतो न द्रक्ष्यति चेत्वागिमाय ॥ ५२ ॥

कश्चात्—

माह वेदैर्न तपसा न दानेन न चैन्यथा ।

शक्य एवविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

माह वेदैर्कथं तु सामाध्वयवेदैश्चतुर्मितरिषि न तपसोऽग्रेण वा दानादिना न दानेन गाभूदिरण्यादिना न चैन्यथा यत्नं पूजया वा शक्य एवविधो यथादक्षितप्रवारीतो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

कथं पुनः शक्यं इत्युच्यते—

भवत्या त्वनन्यथा शक्यं अहमेवविधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परतप ॥ ५४ ॥

भवत्या तु विविदिष्टवेत्याह—अनन्यथापृथग्भूतया भगवतोऽन्यत्र पृथक् कदाचिदपि या भवति सा त्वनन्यथा भक्तिं सर्वेराप्यं करणैर्वा मुदवादन्यन्नाप्यभ्यते यया तानन्यथा भक्तिस्तथा भवत्या शक्यवाऽहमेवविधो निस्वरूपप्रवारीतो इत्यर्जुनं ज्ञातुं शक्नोति

न केवलं शतं शाल्म लो द्रष्टुं च साक्षात्तुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च गोप्ते च गन्तुं
परतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गांताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निःशेषसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चित्योच्यते-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सद्भवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः ॥ मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतायाम् सातसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं कर्म मत्कर्म तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परमः करोति भूतः
स्वामिकर्म न त्वात्मनः परमा मेव गन्तव्या गतिरिति स्वामिनं प्रतिपद्यते, अयं तु
मत्कर्मकृन्मामेव परमा गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽहं परमः परा गतिर्यस्य सौऽयं
मत्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारैः सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च भजत इति मद्भक्तः
सद्भवर्जितो धनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सद्भवर्जितः सद्भः प्रीतिः स्नेहरत्नजनितो निर्वैरो
निर्गतवैरः सर्वभूतेषु शत्रुभावाद्द्वैत आत्मनोऽत्यन्तापकारप्रवृत्तेष्वपि य इदंशो
मद्भक्तः स मामेवमेव तस्य परा गतिर्नास्ति गतिः क्वाचिद्भवत्ययं तवोपदेश इदो
मयोपदिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभ्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो

नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥



द्वादशोऽध्यायः ।

तृतीयप्रभृतिरूपभावेषु विभूत्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो ब्रह्मणोऽभारत
विभूत्यन्तगवरिशेषपरशायनमुक्त सर्वयामैश्वर्यमवशानशक्तिमत्सर्वोपाधेश्वरस्य तत्र
चोपासनं तत्र तपोक्त विश्वरूपाभावे त्वेश्वरमात्रं समस्तजगदायकं विश्वरूपत्वात्
दक्षितमुपागमाभवेन त्वया तत्र दक्षयिबोक्तवानां यत्त्वमस्यदिव्यात्मनाऽऽत्मनयोक्तमयो
पक्षयोर्विशिष्टानरनुभूतत्वात् त्वा वृत्त्यामानि-

अर्जुन उवाच—

एव सततयुक्ता ये भक्तास्त्वा पशुपासते ।

ये चाप्यध्वरमव्यक्तं तेषां के योगविचारा ॥ १ ॥

यवमित्यतीतानन्तरफेकेनेोक्तमर्थं परामृशयि मत्वर्थदृष्टिवादिना । ॥ सततयुक्ता
नैरन्तर्येण भगवत्कर्मदी यथोक्तेऽर्थे स्मार्तिता सन्त प्रवृत्ता इत्यर्थः । ये भक्ता
भगवन्परायणा सन्तरत्वा यथादक्षिण दिग्भूत एवंपासते ध्यायन्ति ये चान्येऽपि
त्यक्तसर्वपासा सम्बन्धान्तरमार्गो यथाविशेषेण ब्रह्माध्वर विरस्तत्तर्वापि साधन्यक्तम
वरणमोक्षं यदि साके कण्ठगतं तद्वत्तत्तुम्यनेऽपेक्षात्तोरत्तकर्मवत्त्वादि त्वत्त
नद्विपरान्ति शिष्टोक्तमनिविशेषैर्विशिष्टं तत्र चापि पशुपासने तेषामुभया मध्ये के
योगविचारा केऽतिशयन योगविद् इत्यर्थः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये त्वध्वरोपासका सम्यग्दक्षिणो निवृत्तौपासते तावत्तिष्ठन्तु तां प्रति वदन्त्या
तत्पुपरिष्ठाद्वक्ष्यामि । ये त्वितरे—

मम्यावेक्ष्य मनो मे मां नित्ययुक्ता उपासते ।

अद्वया परमोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

नवि विश्वरूपे परमेश्वर आवेक्ष्य समाधाय यना व भक्ता सन्तो मां सर्वयोगे
श्रमणामधोश्च सर्वेषां विमुक्ततादिहेतुतिथिरदृष्टि नित्ययुक्त्य अतीतानन्तराध्याया
नोक्तलोकार्थमर्थेण सातयुक्ता सन्त उपासते अद्वया परमा प्रकृत्योपेतास्ते मे मम
मना अभिप्रेता युक्ततमा स्ते । नैरन्तर्येण हि ते मच्चिन्तितवाऽहोरात्रमतिशयव-
न्यतो युक्त तां प्रति युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

किमितरे युक्तमा न भवन्ति, न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्यं तच्छृणु—

ये स्वश्रमनिर्देशमव्यक्तं पर्युपासते ।

सर्वप्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये स्वश्रमनिर्देशमव्यक्तत्वादशब्दगोचरमिति न निर्देश्यं शस्यतेऽनोऽनिर्देश्य-
मव्यक्तं न केनापि प्रमाणेन व्यञ्जित इत्यव्यक्तं पर्युपासने परि समन्नादुपामने ।
उपासने नाम यथाशास्त्रमुपास्यस्वाध्यास्य विषयोकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलधारावत्स-
मानप्रलयप्रवाहेण दीर्घकालं यदासन तदुपासनमाचक्षते । अक्षरस्य विशेषणमाह
सर्वप्रगं व्योमवद्व्याप्तचिन्त्यं चाव्यक्तत्वाच्चिन्त्यम् । यद्धि करणगोचरं तन्मनसापि
चिन्त्यं तद्विपरीतत्वादचिन्त्यमक्षरं कूटस्थं दृश्यमानगुणमन्तर्दोषं वातु कूटं कूटस्थं
कूटमाह्वमित्यादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोके । तथा चाविद्यायनेकसंसारबीज-
मन्तर्दोषवन्मातृवाकृतादिशब्दवाच्यतया ' माया तु प्रकृति विद्यान्मायिनं तु
महेश्वरम् ' (Śve. Upa. IV. 10) ' मय माया दुर्लभा ' (VII. 14)
इत्यादौ प्रसिद्धं यत्तत्कूटं तस्मिन्कूटे स्थितं कूटस्थं तदव्यक्ततयाऽथवा शीतोत्पन्नस्थितं
कूटस्थमत एवाचलं यस्माच्चलं तस्माद्ध्रुवं नित्यमित्यर्थः ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वप्र सममुदयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्य सम्यङ्नियम्य संहत्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं सर्वत्र
सर्वस्मिन्काले सममुदयः समा तुल्या बुद्धिर्येषामिष्टानिष्टप्राप्तौ ते सममुदयस्ते य एवं-
विधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । य तु तेषां वक्तव्यं किञ्चिन्मां ते
प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी एवास्मैव मे मतमिति (VII. 18) श्रुतम् । न
॥ भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वं मयुक्ततमत्वं वा वाच्यम् ॥ ४ ॥

किंतु—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरो यद्यपि भक्तमादिपराणां क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्ष-
रात्मनां परमार्थदर्शिनां देहभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तासक्तचेतसामव्यक्त आसक्तं
चेतो येषां तेऽव्यक्तासक्तचेतसस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । अव्यक्ता हि यस्मादा गति-
रक्षरात्मिका दुःखं सा देहवद्भिर्देहाभिमानवद्भिरवाप्यतेऽतः क्लेशोऽधिकतरः ॥ ५ ॥

अक्षरोपासकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्ठाद्विषयः ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये स्तिष्ठि । ये तु सर्वाणि कर्माणि मयोपरे संन्यस्य मत्परा अहं परो येषां ते

मत्परा सन्तोऽन्येनैवाविद्यमानमन्यदात्मन विश्वस्य देवमात्मानं भुक्त्वा यस्य
सोऽन्यत्तेनान्येनैव केन योगेन समाधिना मां ध्यायन्तश्चिन्तयन्त उयाते ॥ ६ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेक्षितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषां मनुष्यास्तनैकपराणामहमीश्वर समुद्धर्ता । कुन इत्याह मृत्युसंसारसागरात्,
मृत्युमुक्त संसारो मृत्युसंसारः स एव माम् इव सागरो दुरुत्तरत्वात्तस्मान्मृत्यु
संसारसागरादहं तेषां समुद्धर्ता भवामि न चिरात्किं तर्हि क्षिप्रमेव हे पार्थ मय्या-
वेक्षितचेतसां मयि विश्वरूप आवेशेन समाहितं चेन्नो येषां तं मय्यावेक्षितचेत-
साम् ॥ ७ ॥

यत एव तस्मात्—

मय्येव मन माधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव अत्र ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥

मय्येव विश्वरूप ईश्वरे मन तपस्पाविकल्पात्मकमाधत्स्व स्थापय मय्येवाप्पवताय
कुर्वन्तीं बुद्धिमाधत्स्व निवेशय । उतरते किं त्वादिसि कृषु निवसिष्यसि निवस्यसि
निक्षेपेन मदात्मना मयि निवाप्त करिष्यसेवात् शरीरपातादूर्ध्वं न संशयः
तद्यथोऽत्र न कर्तव्यः ॥ ८ ॥

अथ पितं समाधातुं न शक्नोमि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अवेति । अथैव यथावोचाम तथा मयि विद्य तमाधातुं स्थापयेदु स्थिरमचलं न
शक्नोमि चेत्तत एवाध्यात्मयोगेन विश्वरूपैकसिद्धान्तमन्ये सर्वत्र समाहितं पुनः पुनः
स्थापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योग तमाध्यानलक्षणात्तेनाभ्यासयोगेन मा विश्वरूपमिच्छ
पार्थयस्वाप्तुं प्राप्नु इ धनंजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽर्थाति । अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽस्यशक्त्योऽसि तर्हि मत्कर्मपरमो भव मदर्थे
कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थः । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि
केवलं कुर्वन् सिद्धिं सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तेदारेणवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैवदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मयोगमधिष्ठ ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यताभवान् ॥ ११ ॥

अथेनादिति । अथ पुनरेतदपि यदुक्तं मत्कर्मपरमत्वं तत्कर्तुमशक्तोऽसि मयोगमा-
यितो मयि क्रियमाणाणि कर्माणि संन्यस्य यत्करणं तेषामनुष्ठानं ॥ मयोगस्तमाश्रितः
सन्सर्वकर्मफलत्यागं सर्वेषां कर्मणां फलसंन्यासं सर्वकर्मफलत्यागं ततोऽनन्तरं कुरु
यदात्मवान्त्येतच्चित्तः सन्नित्यर्थः ॥ ११ ॥

इदानीं सर्वकर्मफलत्यागं स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्तथायाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रशस्ततरं ज्ञानं कसादुचिवैकपूर्वैकादुभ्यासात्तस्मादपि ज्ञानाच्चानपूर्वकं
ध्यानं विशिष्यते । ज्ञानवतो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्टत इत्यनुषङ्ग्यते । एवं
कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवतः शान्तिरप्यद्वयः सहेतुकस्य संसारस्थानन्तरमेव स्यात् न
कालान्तरमपेक्षते ॥

अङ्गस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फल-
त्यागः श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातस्य श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादि-
त्युक्तरोत्ताविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूप्यते संपन्नसाधनानुष्ठाना-
दात्तप्रबुद्धेयत्वेन भुतत्वात् । केन साधर्म्येण स्तुतिवत् “ यदा सर्वं
प्रगुच्यते ” (Katha Upa. VI. 14) इति सर्वकामप्रहाणादमुतस्वमुक्तं
ताप्रतिपत्तिम् । कानाञ्च सर्वे सौतरमास्तसर्वकर्मणां फलानि । तस्यो च विदुषो
* ज्ञाननिष्ठस्यानन्तरैव शान्तिरिति सर्वकामत्यागसामान्यमज्ञकर्मफलत्यागास्वा-
स्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागास्वीतिरित्यं प्ररोचनायां । यथाऽगस्त्येन
ब्राह्मणेन समुद्रः पीत इतीदमीतिना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणचसामान्यास्तुत्यन्ते
एवं कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेयःसाधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥

अत्र चारुमेधरभेदनामित्य विश्वरूप ईश्वरे वेत-तयाधानलक्षणो योग उक्त
ईश्वरार्थे कर्मानुष्ठानादि च । ‘ अथैतदप्यशक्तोऽमि ’ इत्यज्ञानकार्यसूचनाज्ञा-
भेददर्शिनोऽश्वरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यत इति दर्शयति । तथा कर्म-
योगिनोऽश्वरोपासकानुपपद्यत दर्शयति भगवान् ‘ ते प्राप्नुवन्ति मामेव ’ इति (XII.
7) । अश्वरोपासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्यात्तन्म्यमुक्तवेतरेषां यारतन्म्यमीश्वराधीनतां
दर्शयान्तेषामहं समुद्धर्तेति (XII. 7) । यदि ईश्वरस्यासमभूतास्ते मता
भेदेददशित्वादसत्कृता एव स इति समुद्धरणकमवचनं तान्मत्यपेक्षलं स्यात् ।
यस्माच्चार्जुनस्यात्यन्तमेव हितेषी भगवान् इत्यस्य सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेद-
दष्टिमन्त्रमेवोपदिशति । न चाहमानमीश्वरं प्रमाणतो शुद्ध्या कस्यचिद्-
गुणमात्रं जिगमिषति कश्चिदिरोषान् । तथादश्वरोपासकानां सम्यग्दर्शन-

निष्ठानां संन्यासिनां स्वकर्मवैषणानाम् ' अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् ' इत्यादिप्रमंभूतं
साक्षादमृतत्वकारणं यद्यामीति प्रवर्तते—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः कर्ण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां न द्वेष्टात्मनो दुःखद्वेषुमपि न कश्चिद्वेष्टि सर्वाणि भूता-
न्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभावः मैत्री मित्रतया वर्तते इति मैत्रः । कर्ण
एव च कर्णा कृपा दुःखितेषु दया तद्दानकरुण सर्वभूताभयप्रदः संन्यासीत्यर्थः ।
निर्ममो ममप्रत्ययवर्जितो निरहंकारो निर्गताहमप्रत्ययः । समदुःखसुखः समे दुःखसुखे
द्वेष्टरागयोरप्रवर्तके यस्य स समदुःखसुखः क्षमी क्षमावानाकुटोऽभिहतो वाविक्रिय
यवास्ते ॥ १३ ॥

संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मन्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥

संतुष्ट इति । संतुष्टः सततं नित्यं देहस्थितिकारणस्य कामेऽकामे चोत्पन्ना
प्रत्ययस्तथा गुणवृत्ताभे विपर्यये च संतुष्टः सततं योगी समाहितचित्तो यतात्मा
सयतस्वभावो दृढनिश्चयो दृढः स्थिरौ निश्चयोऽध्यवसायो यस्यात्मतत्त्वविषये स दृढनि-
श्चयो मन्यर्पितमनोबुद्धिः सकल्पविकल्पात्मक मनोऽध्यवसायलक्षणा बुद्धिस्ते मन्येवार्पिते
स्थापिते यस्य संन्यासिनः स मन्यर्पितमनोबुद्धिर्यो दृष्टो मद्भक्तः स मे प्रियः
' श्रियो हि ज्ञानिनोऽग्रधर्महं स च मम प्रिय ' (VII. 17) इति सप्तमेऽध्याये
सूचितं तदिह प्रपञ्च्यते ॥ १४ ॥

यस्माज्जोद्धिजते लोको लोकाज्जोद्धिजते च यः ।

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादिति । यस्मात्संन्यासिनो नोद्धिजते नोद्वेगैर्मुक्तः स सतप्यते न
सह्यन्ते लोकः । तथा लोकाज्जोद्धिजते च यः । हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स
चाद्वेगश्च तैर्हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तः । हर्षः प्रियलभेऽन्तःकरणस्योत्कर्षा रोमाञ्चना-
मुपातादिलिङ्गः, अमर्षोऽमहिष्णुता, भय त्रासः, उद्वेग उद्विग्नता, तैर्मुक्तो यः स
च मे प्रियः ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतस्वयः ।

सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियविषयसंबन्धादिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो नि स्वयः
शुचिर्दक्षिणाभ्यन्तरेण च शासनं सपञ्चो दक्षः प्रत्युत्पन्नेषु कार्येषु सद्यो यथावत्प्रतिपत्तुं
समर्थः । उदासीनो न कस्यचिन्मित्रादेः पक्षे मज्जेत यः स उदासीनो यतिर्गन्धर्वो
गतमयः । सर्वारम्भपरित्यागी, आरम्भ्यन् इत्यारम्भा इहामुत्रकर्मोपायानि काम-

हेतूनि कर्माणि सर्वाण्यस्मान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वाण्यपरित्यागी यो मद्भक्तः
स मे प्रियः ॥ १६ ॥

किञ्च—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टमात्रौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्तं
काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणी परित्यक्तुं शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः
स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः पूजापरिभवयोः
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गं च सङ्गवर्जितः ॥ १८ ॥

किञ्च—

गुह्यनिन्दास्तुषिर्मौनी संतुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

गुह्यनिन्दास्तुतिः, निन्दा च स्तुतिश्च निन्दास्तुतौ ते गुह्ये यस्य स गुह्य-
निन्दास्तुतिर्मौनी मौनवान्संयतबाहसंतुष्टो येन केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण ।
तथा चोक्तम्—

“येन केनचिदाच्छत्रो येन केनचिदाशितः ।

यत्रकचनशायी स्यात्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥” इति ।

(MBh. XII. 245, 11)

किञ्चानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो नियतौ न विद्यते यस्य सोऽनिकेतोऽ-
नागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमतिः स्थिरा परमाध्वरतुविषया मतिर्यस्य स
स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिनाऽक्षरस्थोपासकानां निवृत्तसन्नेषणानां संप्रदासिनां
परमार्थज्ञाननिष्ठानां धर्मजातं प्रकान्तमुपसंहियते—

ये तु धर्म्यामृतमिदं ययोक्तं पर्युपासते ।

अद्वयानां मत्परमा भक्तास्तेऽर्शी मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते द्वातसाहस्रथा संहितायां वैभासक्या भविष्य-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु मद्भगवत्पादो योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो

नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

ये तु संन्यासिनो धर्म्यामृतं धर्मादनपेतं धर्म्यं च तदमृतं च तदमृतत्वदेत-
त्त्वादित्थं यथोक्तमद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना पर्युपासतेऽनुतिष्ठन्ति वर्षाणाः सन्तो
मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरात्मा परमो निरतिशया गतिर्येषां ते मत्परमा मद्भक्ता-
श्चोत्तमा परमार्थज्ञानलक्षणां भक्तिमावितास्तेऽतीव मे प्रियाः । प्रियो हि
शान्तिनोऽस्पर्धामिति यत्सूचितं तद्व्याख्यायेहोपसंहृतं भक्तास्तेऽतीव मे प्रिया
इति । यस्माद्धर्म्यामृतामिदं यथोक्तमनुतिष्ठन्भवन्तो विष्णो परमेश्वरत्वादीन
मे प्रियो भवति तस्मादिदं धर्म्यामृतं सुमुख्यं यत्नतोऽनुष्ठेयं विष्णोः
प्रियं परं धाम त्रिगुणेषुनेति वान्वार्यः ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभ्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यभूमिभट्ट-
वरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये भक्तियोगो नाम
द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये सूचिते हे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात्परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका याभ्यां प्रकृति-
भ्यामाश्रितो जगदुत्पत्तिस्थितिकथहेतुत्वं प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृति-
द्वयनिरूपणाद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते ।
अतीतानन्तराध्याये चाद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्व-
ज्ञानिनां संन्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्त इत्येतदुक्तम् । केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन
युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भवतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थज्ञापनमध्याय आरभ्यते ।
प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भागावबर्गाभि-
कर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते । सोऽयं संघात इदं शरीरं तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इदमिति सर्वान्गान्गोचं निश्चिनष्टि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षत्रज्ञानान्ध्यात्क्षरणा-
क्षेत्रप्रवृत्तास्मिन्कर्मफलनिर्मुक्तः क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थकः
क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्रं यो वेत्ति विज्ञानात्पादादतलमनक
ज्ञानेन विषयीकरोति स्वामाधिकेनौपदेशिकेन वा चेदनेन विषयीकरोति विभाग
शक्तं वेदितारं प्राहुः कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थक एव पूर्व-
वत्क्षेत्रज्ञ इत्येवमाहुः । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विदः ॥ २ ॥

एवं क्षेत्रक्षेत्रज्ञादुक्तौ किमेतान्गम्यात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ ३ ॥

क्षेत्रज्ञं यथोक्तलक्षणं चापि मां परमेश्वरममंसारिणं विद्धि जानाहि । सर्वक्षेत्रेषु
यः क्षेत्रज्ञो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानेकक्षेत्रोपाधिप्रविभक्तस्तं निरस्तसर्वोपाधिभेदं सदा
सदादिशब्दमत्यन्तागोचरं विद्वान्यभिप्रायः । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

स्वान्तरेकेण न ज्ञानगोचरमन्यदवदिष्टमस्ति तस्मात्प्रत्यक्षेण बोद्धव्यमवदंशानं हेतु-
क्षेत्रेणैव येन ज्ञानेन विषयक्रियेते तज्ज्ञान सम्यग्ज्ञानमिति मतमाभिप्रायो ननेतरस्त-
दिष्टाः ॥

ननु* सर्वक्षेत्रेणैव एवेधरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्त-
दंशरम्य संसारीत्वं प्राप्तमीश्वरम्यविरहेण वा संसारिणोऽन्वस्थानायासंसार-
भाजनसङ्गस्त्वद्योभयमविष्टं बन्धमोक्षवदेतुश्चाज्ञानपर्यवसङ्गात्प्रायश्चादिप्रमाण-
विरोधाच्च । अतश्चेन तावत्पुण्यं फलदेतुलक्षणं संसार उपरम्यते । अगद्विषयोपपन्नमेव
धर्माभिर्मेनिमित्तं संसारोऽनुमीयते । सर्वमेतदनुपपन्नमाभेदशरीरकाले ।

न—

I (1) ज्ञानाज्ञानद्वैतभेदोपपत्तेः* । दूरमेवेति शरीरे विदुषी अविद्या वा च
विद्येति ज्ञाता (Katha Upa II 4) । तथा च तदोविद्याविद्यादिवयोः
फलमेवोऽपि विदुषो निर्दिष्टं भवत्येव मेवमेति । विद्यारिषयमेव* मेवमेवविद्याकार्य-
मिति । तथा च 'वास्तव'—'वास्तवत्वमयं पञ्चानो' (Mbh XII. 240 6)
इत्यादि श्रुतेः ज्ञानेव पञ्चानावित्यदि च । इह च हे निवेदये ।

(II) अविद्या च इह कार्येण विद्यया ज्ञातमेति श्रुतिस्मृतिवाक्येभ्योऽवगम्यते ।
(a) श्रुतयस्त्वावत्—'इह चेदवेदोदय सत्यमस्ति न चेदिहावेदोदयमहती विनष्टि'
(Katha Upa II 5), तमेव विद्वानवृत्त इह भवति, नान्यः पन्था विद्यतेऽ-
यनाय (Sve Upa. III 8), विद्वान् विद्येति बुद्धयः (Tai. Upa. II.
4), अविदुषस्तु—अथ तस्य भव भवति (Tai Upa II 7), अविद्याया-

*Sankara introduces a Pūrvapakṣa in order to explain his doctrine of the identity of the Jīva and Brahman.

Opposition—'Identity of Jīva and Brahman' will lead to (1) God Himself being the Jīva or (2) there being no Jīva (संसारमात्रं) and these will in their turn lead to (3) the Uselessness of the Scripture and (4) Inconsistency with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

I (i) Knowledge is different from Ignorance; and

(ii) Ignorance and its Effect (the Idea of the soul in transmigration, etc.) are to be abandoned; [and the Knowledge (that whatever is is Brahman alone) is to be accepted]

[(i) Katha Upa. II. 4; MBh. XII. 214. 6; Guṇa

(ii) (a) Śruti (Katha; Sve. etc.); (b) Smṛti (Sve. etc.)

मन्तरे वर्तमानाः (Kāṭha Upa. II. 5), न ह्य वेद न ह्यैव भवति. (Mu. Upa. III. 2. 9), अन्योऽस्तबन्वोऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम् (Br. Upa. I. 4. 10), आत्मविद्यः ॥ इदं सर्वं भवति (Ibid), यदा चर्मवत् (Śve. Upa. VI. 20) इत्याद्याः सहस्रशः । (b) स्मृतयश्च—
‘ अज्ञानेनावृत्तं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ’ (V. 15), ‘ इहैव तैजितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ’ (V. 19), ‘ समं पश्यन्ति सर्वत्र ’ (XIII. 28) इत्याद्याः ।

(c) न्यायतश्च—सर्पाङ्कुशग्राणि तथोदपानं हात्का गनुष्याः परिवर्जयन्ति ।

अज्ञानतस्तत्र पतन्ति केचिज्ज्ञाने फलं पश्य यथा विशिष्टम् ॥

(MBh. XII. 201. 16)

तथा च देहादिष्व्वात्मबुद्धिरविद्याभागदेवादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृत्स्नायते म्रियते चेत्यवगम्यते देहादिष्व्वातिरिक्तात्मदर्शिनो रागदेवादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मु-
च्यन्त इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः । तत्रैवं सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः संसारित्वमिव भवति ।

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः । सर्वजन्तूनां हि प्रतिबो देहादिष्व्वात्मत्वात्मभावो

(c) Illustration (nyāya). viz., MBh. XII. 201. 16]

Conclusion; Kṣetrajña remains as God and yet He becomes the Jīva (samsārin) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या).

II God becoming Jīva is like the soul taking the body, etc. to be he himself. This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance. The soul identifying himself with the body, etc., is like a man taking a pillar to be a human being.

Opposition—The two are cases unlike each other. In the Illustration the Pillar and the Puruṣa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (ज्ञेय); but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (ज्ञेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject perceiving (ज्ञातृ); in the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Puruṣa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the characto-

हि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तत्र व्यभिचरति । (b) यत्
हातरि व्यभिचरतानि मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्वं दार्ष्टितं बरादिभिः ।

III पूर्वपक्षः—अविद्यावत्त्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत् ।

सिद्धान्तः—न, (i) अविद्यावास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणाल्-

but is through error (*avidyā*) attributed to the soul, the preceiver (*jūātr*); and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc. If we, then, apply the Illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be *samsāric*.

(ii) The *Pūrvapakṣa's* argument that the two cases are not like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the Purusa, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (*sādharmya*) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the Purusa illustrates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दार्ष्टान्तिक), some attributes of the body, i.e., सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way. But we have shown that this is not a fact (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc., belong to the body but never happen to belong to the soul; if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc. and thus) experiences a mundane existence (*samsāra*).

Proposition—What is the nature of Ignorance?

(i) Firstly. Ignorance is of the nature of Darkness (*tanuś*) Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (*avidyā*) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

कत्वादिषा (a) विपरीतग्राहकः (b) संशयोपस्थापको (c) वामहणात्मको वा । निवेकप्रकाशभावे तदभावात् । नाममे चावरणात्मके तिमिरादिदोषे सत्य-
ग्रहणादेरविषाज्यस्योपलब्धेः । (ii) यून-अत्रादैव तर्हि ज्ञातृभर्मोऽविषा । मि-
न, करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादितोषोपलब्धेः । यून-यत्तु मन्यसे “ ज्ञातृभर्मोऽविषा
तदेव चाविषाधर्मवत्त्व क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम् । तत्र यदुत्तमोऽथर एव क्षेत्रज्ञो न संसा-
रीत्येतदयुक्तमिति, ” मि-तत्र, यथा करणे चक्षुषि विपरीतग्राहकारितोषस्य दर्श-
नात् विपरीतादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादितोषो ग्रहीतुः । चक्षुषः संस्कारेण
निमित्तेऽपनीते ग्राहीतुरदर्शनात्त ग्रहीतुर्भगो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतमंशयप्रत्य-
पास्तनिमित्ताः कारणस्यैव कस्यचिद्भविष्यन्ति न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेद्य-
त्वाच्च तेषां प्रतीपप्रकाशवज्ज्ञातृभर्मत्वम् । नवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तनवेद्यत्वम् ।

(*viveka*). And Ignorance is three-fold, viz., (a) non-percep-
tion (अग्रहण), (b) a doubt (संशय)=a perception
cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरीत
ग्रहण). Any of these three cognitions becomes possible
only when the defect in the form of a cataract (*timira*)
etc. exists; and *timira* is of the nature of *avarana* 'covering
or concealing (the fact)' which, in its turn, is *tāmasa* 'of
the nature of Darkness.' (i) Though Ignorance is a non-
perception, a doubt and a wrong perception, the opponent
may argue that in so far as it is a kind of perception,
it is a characteristic of the Perceiver (ज्ञातृभर्म). The
Siddhāntin would retort that the defect or disease of
'being possessed of a cataract' (*tāmirikāta*) is found to
be in the eye which is a sense or an instrument (*karana*)
with which a perceiver perceives.....If by the appli-
cation of a medicine to the eye (or by an operation of
the eye) the cataract be removed, the perceiver will no
longer exist and hence the Ignorance is not an attribute
of the Perceiver. In the same way the cognitions of
non-perception, wrong perception and doubt in all
things due to the Ignorance should belong to the instru-
ment only whatever that instrument may be, but not to
the Perceiver the *Ksetrajñā*. (ii) Thirdly, as these
cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the
light of a lamp, they are (only वेद्य and) no attributes

(iv) सर्वकरणविशेषे च कैवल्ये सर्ववादिभिरविषादिदोषवत्त्वानभ्युपगमात् ।
 आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्यान्युपगवत्स्वो घर्मस्ततो न कदाचिदपि तेन वियोगः
 स्यात् । (v) अविक्रियस्य च व्योमवत्सर्वगतस्यामूर्तस्याप्यनः केनचि-
 त्संयोगवियोगानुपपत्तेः सिद्धं क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवेन्नरत्वम् । (vi) अनादि-
 त्वाग्निगुणत्वादित्यादीभरवचनाच्च ।

IV.—पूर्वपक्षः—नन्वेवं मनि संसारसंसारित्वाभावे शास्त्रानर्थक्यादिदोषः

स्यादिति ।

सिद्धान्तः—न, (i) सर्वैरभ्युपगतत्वात् । सर्वैर्ज्ञातमवादिभिरभ्युपगतो
 दोषो नैकेन परिहृत्यो भवति । कथमभ्युपगत इति, मुक्तात्मनां संसारसंसारित्वमवहा-
 राभावः सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यते । न च तेषां शास्त्रानर्थक्यादिदोषप्राप्तिरभ्युपगता ।
 तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरेकत्वे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु, अविद्याविषये चार्थ-
 यत्नम् । यथा द्वैतिनां सर्वेषां बन्धावस्थायामेव शास्त्रार्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायामेवम् ।
 गन्धात्मनो बन्धमुक्तावस्थे परमार्थत एव वस्तुभूते द्वैतिनां नः सर्वेषामतो हेयोपादे-
 यनत्वाधनसद्भावे शास्त्रार्थवत्त्वं स्यादद्वैतिनां पुनर्द्वैतस्वापरमार्थत्वावविद्यावृत्तत्वाद्-
 बन्धावस्थायाश्चाऽऽत्मनोऽपरमार्थत्वे निर्विषयत्वाच्छास्त्रापानर्थक्यमिति चेत् । न,

of the cognizer (शत्रु). (iv) Fourthly, the followers of
 all Schools of Philosophy assume that when the sou-
 is in isolation (i. e., free from all instruments or senses),
 he is free from all defects in the form of the Ignorance.
 (v) Fifthly, as the soul is by nature omnipresent, and
 bodiless like the Ether, he cannot really come into
 contact with, or be separated from, anything including
 even the Avidyā. (vi) Also because of the Lord's
 words that the soul is beginningless and attributeless
 (nirguna), avidyā cannot be his attribute.

Hence the eternal Lordship of the Ksetrajña (meaning
 that He is never the soul in the bondage) is proved.

IV Opposition—If so, the Scripture, dealing with
 transmigration and the soul undergoing it, will be mean-
 ingless (and useless)

Proposition—The fault (dosa) does not arise because,

(i) All Schools believing in the existence of the soul
 have to answer or to admit that fault. The dualists
 believe that the Scripture is useless to the liberated souls

आत्मनोऽवस्थाभेदानुपपत्तेः । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपरस्थानं क्रमेण वा । युगपत्तावदाविरोधान्न सम्भवति स्थितिगती इवैकस्मिन् । क्रमभाविने च निर्निमित्तावेऽनिर्माक्षप्रग्नोऽन्यनिमित्तत्वे च स्वतोऽभावादपरमार्थत्वप्रसङ्गः । तथा च सत्यभ्युपगमदानि । किंच बन्धमुक्तावस्थयो पौर्वापर्यनिरूपणत्वा बन्धावस्था पूर्व प्रकल्पानादिमत्यन्तवरी च न च प्रमाणविरुद्धं तथा मोक्षारस्थादिमत्यन्तत्वा च प्रमाणविरुद्धैवाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थानन्तरं गच्छन्तो नित्यत्वमुपपादयितुं शक्यम् । अथाभित्यत्वदोषपरिहाराय बन्धमुक्तावस्थाभेदो न कल्प्यतेऽतो द्वैतिनामपि शास्त्रानर्थक्यादिदोषोऽपरिहृत्य पृथेति समानत्वाच्चाद्वैतवादिना परिहर्तव्यो दोषः ।

(ii) न च शास्त्रानर्थक्यं (ii) यथाप्रसिद्धाविद्वत्पुररूपविषय-

स्वाच्छास्त्रस्य । अविदुषा हि फलहेतोरनात्मनोरात्मदर्शनम्, न विदुषा, विदुषा हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शने मतिं तयोरहमित्यात्मदर्शनानुपपत्तेः । न चात्यन्तमूढ जन्मत्तादिरपि जलाग्धोऽच्छावाप्रकाशयोर्वैकान्त्यं पश्यति विमुक्त विवेकी । तस्मान्न विधिप्रतिषेधश्चास्य तावत्फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शिनो भवति । न हि देवदत्त एवमिदं दुर्दिनि वस्तिमश्विक्त्वांगि नियुक्ते विष्णुमित्रोऽहं नियुक्त इति तत्राश्रयो

and useful to the bound ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God do not need the Scripture, but those in Ignorance require it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists. [If the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to real states of liberation and bondage. If the dualist admits that these states are not real, he will have to admit that the Scripture is not really useful to anybody. So, he has the same down as we.]

(ii) Nor is the Scripture really useless, because (i) it is meant for an ignorant man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means as their own self. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant. [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

मरीच्युदकं तथाविद्या क्षेत्रज्ञस्य न किञ्चिन्कुं शक्नोति । अत्रक्षेत्रमुक्तं 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' (XIII 2) 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' (V. 15) इति च । (त) पू०-
अथ किमिदं ममारिणामिवाहमेव मयैवेदमिति पण्डितानामपि । मि०- शृण्वद्
तत्पाण्डित्यं यक्षेत्रं यथात्मदर्शनम् । यदि पुनः क्षेत्रज्ञमविक्रियं पश्येत्तुलनो न भोग
कर्म वाकादक्षेयुर्मम स्वादिति । विक्रियैव भोगकर्मणी । अथैव मति फलार्थित्वाद-
विद्वान्प्रवर्तते । विदुषः पुनरविक्रियात्मदर्शिनः फलार्थिवाभारवात्प्रवृत्त्यनुपपत्तौ नार्थ-
कारणमयातन्म्यापारोक्ष्ये निवृत्तिरूपचर्चने । इदं चान्यत्पाण्डित्यं करयन्निदं
क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्रज्ञं चान्यत्क्षेत्रज्ञस्य विषयः । अहं ॥ समारी मुर्खा
दुःखी च । संसारोपरमश्च मम कर्तव्यः क्षेत्रज्ञेनशविज्ञानेन ध्यानेन चेश्वर क्षेत्रज्ञ
साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावस्थानेनेति । यक्षैव भुञ्जते यक्ष बोधयति नासौ क्षेत्रज्ञ इति ।
एवं मन्यान्तौ य स पण्डितापमदः समारमोक्षयोः शास्त्रस्य चार्थवत्त्वं परतोर्मानि ।
आत्महा स्वयं मूढोऽन्वाश्च न्यामोहयति आत्मार्यमप्रदायरहितस्वात्तुहानिमभुत
कल्पना च कुर्वन् । तस्मादसंप्रदायवित्सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवद्वेवोपेक्षणीयः ।

V. पूर्वपक्षः-यत्सूक्तमीश्वरस्य क्षेत्रज्ञैकत्वे संसारित्वं प्राप्नोति क्षेत्रज्ञानां
क्षेत्रज्ञैकत्वे संसारिणोऽभावात्संसारामाप्रसङ्ग इति ।

निदान्तः-(1) एतौ द्वौ प्रत्युक्तौ विद्याविषयोर्वैलक्षण्यभ्युपगमादिनि । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and ' This is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (समारिन्) and to the wise (पण्डित) The reply of the Siddhāntin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected ; because he does not know their traditional interpretation (संप्रदाय) The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्.

V. Now we shall consider the two arguments of the Opponent, 1st, (1) God being identical with the Ksetrajñ will become the soul in bondage, and (2) souls in bondage being one with God, there will be no really bound soul (संसारिन्), and hence no mundane existence

(i) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance. Our reply to (2) is that the mundane life and one living that life can be explained to be imagined by Ignorance

अविद्यापरिकल्पितदोषेण तद्विषय वस्तु पारमार्थिक न दुष्यतीति । तथा च दृष्टान्तो दर्शितो मेराच्यम्भसोपरदेशो न पक्वा क्रियत इति । ससारिणोऽभावात्मसाराभावप्रमद्वदोषाऽपि ससारससारिणोरविद्याकल्पितत्वोपपत्त्या प्रत्युक्तम् ।

(11) पू०—नन्वविद्यावत्त्वमेव क्षेत्रज्ञस्य ससारित्वदोषस्तत्कृत्तु च ॥ खित्वादि प्रत्यक्षमुपलभ्यते ।

मि०—न, ज्ञेयस्य क्षेत्रज्ञधर्मत्वाज्ज्ञातु- क्षेत्रज्ञस्य तत्कृतदोषानुपपत्ते । यावत्स्थितिक्षेत्रज्ञस्य दोषजातमविद्यमानमामञ्जयसि तस्य ह्यत्वोपपत्ते क्षेत्रधर्मत्वमेव, न क्षेत्रज्ञधर्मत्वम् । न च तत्र क्षेत्रज्ञो दुष्यति ज्ञेयेन ज्ञातु ससर्गानुपपत्ते । यदि हि ससर्गं स्याज्ज्ञेयत्वमेव नोपपद्येत । यद्यप्यमनो धर्मोऽविद्यावत्त्व दु खित्वादि च कथं भो प्रत्यक्षमुपलभ्यते । न च क्षेत्रज्ञधर्मः । ज्ञेयं च सर्वं क्षेत्रज्ञानैव क्षेत्रज्ञ इत्यवधारितेऽविद्यातु खित्वादेः क्षेत्रज्ञविशेषणत्वं क्षेत्रज्ञधर्मत्वं तस्य च प्रत्यक्षोपलभ्यत्वमिति विस्मयानुपपन्नोऽविद्यामात्रावष्टम्भात्वेवम् ।

(111) पू०—अत्राह साविद्या कस्येति । सि०—(a) यस्य दृश्यते तस्यैव । कस्य दृश्यत इति अत्रोपपत्तेऽविद्या कस्य दृश्यत इति प्रश्नो निरर्थकः । यथ, दृश्यते चेदविद्या तद्वन्तमपि पश्यामि । न च तद्वत्प्रत्यक्षमुपलभ्यमानं सा कस्यपि प्रभो

(ii) Purvapaka—To possess Avidyā is itself the stain, on the Kātrañña, of being bound to the world (samsarīva) and we actually see that the soul experiences misery, etc., due to Avidyā

Siddhāntin—Whatever is experienced is object of perception (jñeya) and the one who experiences is the subject of perception (jñātṛ) The two can never be identified with each other and can never come into real contact with each other So Avidyā or misery, the effect of Avidyā, cannot be an attribute of the Kātrañña, the perceiver (jñātṛ)

(iii) Purvapaka—To whom that Avidyā really belongs?

Siddhāntin—The question is improper (a) When a man with cows is seen, you should not ask, 'To whom the cows belong?' So, when you see a man with Avidyā and you cannot see Avidyā without seeing at the same time the man with Avidyā, you should not ask "To whom Avidyā belongs?"

Purvapakā—The relation of cows and the man with cows is known by perception, the relation of अविद्या and the man with Avidyā is not known by perception.

प्रश्नः । न हि ज्ञेयतुल्यत्वमाने वाचकस्यैव प्रसोदस्यत्वमेव । ननु विषयो दृष्टान्तो यथा तद्वत्तत्त्व प्रत्यक्षत्वत्वकम्बोऽपि प्रत्यक्ष इति प्रश्नो विरर्धको न तथाविधा तदाश्च प्रत्यक्षो यत्र प्रश्नो निरर्थकः स्यात् । अत्रत्यक्षेणाविद्यावताविद्यासम्बन्धे ज्ञाते किं तत्र स्यात् । अविद्याया अन्तर्बहेस्तुत्यात्परिहर्तव्या स्यात् । वरवाविद्या ■ ता एहि हरिष्यति । ननु ममेवाविद्या । जानामि तर्हीनिषां सद्भवत्त्वज्ञानम् । जानामि न तु प्रत्यक्षेण । (b) अनुमानेन चिज्ज्ञानमि कथं सम्बन्धग्रहणम् । नहि तत्र ज्ञानु ज्ञेयभूतवाविद्याया तत्काले सम्बन्धो ग्रहीतुं शक्यते । अविद्याया विषयः वेदैव ज्ञानरूपयुक्तत्वात् । न च ज्ञानुरविद्याया सम्बन्धस्य यो ग्रहीतुः ज्ञानं चान्यत्तद्विषय सम्बन्धत्ववस्थाग्रहे । यदि ज्ञानापि ज्ञेयसंबन्धो ज्ञातेवान्यो ज्ञाता कल्प्यः स्यात्तस्याप्यन्यत्तस्याप्यन्य इत्यनवस्थापरि-
हार्ता । यदि पुनरविद्या ज्ञेयान्वया ज्ञेय ज्ञेयैव तथा ज्ञातापि ज्ञातैव न ज्ञेयं भवति । यदा चैवमाविद्यादुःखित्वाचैर्न ज्ञानु ज्ञेयत्वात् किञ्चिदुपपाति ।

(b) Avidyā cannot be known by Anumāna or Inference, because Anumāna requires सम्बन्धग्रहणः i.e. the knowledge that Avidyā and its possessor are related with each other just ■ the knowledge that अग्नि and the mountain are related with each other through the smoke. But in the case of knowing Avidyā, we have at that very time to take the knower of Avidyā as the object of Avidyā (अविद्याया विषयत्वेन) i.e. as one with Avidyā. In Anumāna we can distinguish between the mountain (अग्निविषय-possessor of fire) and the man who knows अग्नि there by Anumāna, but in the knowledge of Avidyā, such a distinction between the possessor of अविद्या and the knower of अविद्या is not possible since during the very act of knowing अविद्या the possessor of अविद्या remains himself as the knower of अविद्या.

Nor, again, it is possible to distinguish between the man who knows (ग्रहीतुः) the relation between अविद्या and the knower of अविद्या and that knowledge itself (ज्ञानं). Such a distinction if made would lead to *regressus ad infinitum* (अनन्तराश्रयः). If the knower of अविद्या in relation with अविद्या be an object of another person's (here the inferer's) knowledge (just as the mountain in relation with अग्नि to be

(iv) पू०—नन्ययेव दोषो यदोषवत्त्वेन विज्ञातुं । सि०—न, विज्ञानस्वरूप-
स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । ययोष्णतामात्रेणाग्नेस्तप्तिक्रियोपचारस्त-
द्भूत् । यथात्र ययवता क्रियाकारकफलात्मत्वामाव आत्मानि स्वत एव दर्शितोऽविद्या-
ध्यारोपितैरेव क्रियाकारकाद्यात्मन्पुचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेदि हन्तारम्'
(II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि संवशः' (III 27.)
'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्यैव च व्याख्या-
तमरमाभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (c) पू०—हन्त तर्ह्यात्मनि
क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्या चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्मा-
न्येव न विदुवामिति प्राप्तम् । सि०—सत्यमेवं प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहमृता
शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'स-
मासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानरथ या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो
दर्शयिष्यामः । अहमिह बहुप्रपञ्चेनेत्युपसंहार्यते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this another person (= inferer) is different from the knower who possesses अविद्या (= is the पक्ष of अविद्या); and so on ad infinitum.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Kṣetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Kṣetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII. 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śaṅkara has explained this (XIII. 2) and other verses similarly i. e. according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the Ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śaṅkara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिभ्योकोषादिहस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य समग्रकोषोऽयमुपन्यस्यते तत्क्षेत्र
यन्नेत्यादि व्याप्तिरुपासितस्य कार्यस्य समग्रोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यदिकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यन्निर्दिष्टमिदं शरीरमिति तत्तच्छब्देन परामृशति । यच्च निर्दिष्ट क्षेत्र तथा
कृत्वाद्वा स्वकीयैर्भने । यश्चब्द समुच्चयार्थः । यदिकारि यो विनातोऽस्य तद्यदि
कारि यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । च य क्षेत्रो निर्दिष्ट स
यत्प्रभावो ये प्रभावा उपाधिकृता शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रयोर्वा
भारम्य यथाविशेषित समासेन सक्षेपेण मे मम वाक्यतः शृणु श्रुत्वावधारयेत्यर्थः ॥ ३ ॥
तत्क्षेत्रक्षेत्रयोर्वाभारम्य विवक्षितं स्मृतिं मोक्षमुद्दिशतीत्यर्थः—

अविभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधै पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैर्बैव हेतुमन्निर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

अविभिर्बैसिद्धादिभिर्बहुधा बहुप्रकार गीतं कथितं छन्दोभिश्छन्दोभिः अगादीनि
तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नानाप्रकारैः पृथग्विवेकतो गीतम् । किञ्च ब्रह्मसूत्रपदैर्बैव ब्रह्मण
सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः पठ्यते गम्यते श्रूयते ब्रह्मेति तानि
परान्युच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रयोर्वाभारम्य गीतमित्यनुवर्तते । “आग्नेयेवीपासीन
(Br Upa I 4 7) इत्यादिभिर्हि ब्रह्मसूत्रपदैरात्मा ज्ञायते । हेतुमन्निर्वृत्ति
मुत्सैदिनिश्चितैः सत्त्वरूपैर्निश्चितप्रत्यवोपायैरित्यर्थः ॥ ४ ॥

ब्रह्माभिमुखीभूतायानुनायाह—

महाभूतान्यहकारो बुद्धिरन्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥

महाभूतानि महाति च तानि सर्वविकारव्यापकत्वाद्भूतानि च सूक्ष्माणि ।
इथूलानि विन्द्रियगोचरशब्देनाविधाविष्यन्ते । अहकारो महाभूतकारणमहप्रत्य
क्षगुणः । अहकारकारणं बुद्धिरन्यक्तमेव लक्षणा । तत्कारणमन्यक्तमेव च न व्यक्त
मन्यक्तमभ्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम माया दुरत्ययेत्युक्तम् (VII 14) एव शब्द
प्रकृत्यवधारणार्थः । एतावत्येवाष्टभा विज्ञा प्रकृतिः । चक्षुश्चो भेदतगुणवार्थः ।
इन्द्रियाणि दश भोत्रादीनि पञ्च बुद्धयुत्पादकत्वाद्बुद्धीन्द्रियाणि वाक्याध्यादीनि
पञ्च वसन्तिर्वैतकत्वात्कर्मान्द्रियाणि तानि दश । एकं च किं तन्मन एवादश
सकल्पाद्यात्मकम् । पञ्च चेन्द्रियगोचरा शब्दादयो विषया । तान्येतानि
सांख्याश्चतुर्विंशतितत्त्वान्याचक्षते ॥ ५ ॥

अपेक्षानीमात्मगुणा इति यानाचक्षते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न तु
क्षेत्रक्षेत्रेत्याह भावान्—

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातचेतना घृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमयमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तमादा-
मिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छान्तःकरणधर्मो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । तथा द्वेषो
यज्जातीयमर्थं दुःखहेतुत्वेनानुभूतवान्पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्त द्वेष्टि सोऽयं द्वेषो
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । तथा सुखमनुभूतं प्रसन्नसत्त्वात्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिकूला-
त्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमपि क्षेत्रम् । संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिन्वयसा-
न्तःकरणवृत्तिस्तस्य इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचेतन्याभासरसविद्या चेतना सा
च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात् । धृतिर्यथावसादप्राप्तानि देहेन्द्रियाणि भ्रियन्ते सा च
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । सर्वान्तःकरणधर्मोपलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसंहरति-
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारं सह विकारेण महदादिनौदाहतमुक्तम् । यस्य
क्षेत्रभेदजातरयः संहतिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तत्क्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदभिन्नं
धूल्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो वक्ष्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावस्य क्षेत्रज्ञस्य परिहानादवृत्तत्वं भवति त
ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिना सविशेषण स्वमेव वक्ष्यति भगवानुपनां तु तज्ज्ञान-
साधनगणममानित्वादिदृष्ट्या यस्मिन्मति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्योऽधिकृतो भवति
यत्परं सन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तस्मिन्मात्रत्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वा-
ज्ज्ञानशब्दवाच्यं निदधाति भगवान्—

अमानित्वमदग्मित्वमहिंसा क्षान्तिराजैवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं मानिनी भावो मानित्वमात्मनः श्लाघनं तदभावोऽमानित्वम् ।
अदग्मित्वं स्वधर्मकटावरणं दग्मित्वं तदभावोऽदग्मित्वम् । अहिंसा हिंसनं प्राणि-
नामपीडनम् । क्षान्तिः परापराप्राप्तावविरज्या । आर्यवैश्वदेवशुभाभावोऽवकृतत्वम् ।
आचार्योपासनं मोक्षसाधनोपदेष्टुं श्रुत्वाचार्यस्य श्रुत्वादिप्रबोधेण मेवगम् । शौचं वाय-
मलानां शृङ्खलाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिषेधमावयवा रागादिमलानामपनयनं
शौचम् । स्थैर्यं स्थिरभावो मोक्षमार्गं एव ज्ञानसाधनसाधनम् । आत्मविनिग्रह-
नात्मनोऽपकारवत्यात्मशब्दवाच्यस्य वार्यकरणसंघातस्य विनिग्रहः स्वभावेन
सर्वत्र प्रवृत्तस्य मन्मार्गं एव निरोधः आत्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

किंच—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहङ्कार एव च ।

जन्ममृत्युजरात्यापि दुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु शब्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु विरागभावो वैराग्यम् । अनहङ्कारोऽ-

इकाराभाव एव न । जन्ममृत्युवर्त्म्याधिदुःखदोषानुदर्शनं जन्म च मृत्युश्च जरा च
 व्याप्यश्च दुःखानि च तेषु जन्मादिदुःखान्तेषु प्रत्येकं दोषानुदर्शनं, जन्मनि गर्भं
 वासपोनिद्वारा निःसरणं दोषस्तस्यानुदर्शनमालोचनं तथा मृत्यौ दायाः अनुदर्शनं, तथा
 जरायां प्रक्षाशचित्तेनोचितोऽदोषानुदर्शनं परिभूतता चेति । तथा नाश्वि
 शिरोरोगादिषु दोषानुदर्शनं, तथा दुःखेभ्यश्चापिभूताभिर्दोषातिमिषे । अथवा
 दुःखान्येव दोषो दुःखदोषस्तस्य जन्मादिषु पूर्ववदनुदर्शनम् । दुःखं जन्म दुःखं
 मृत्युर्दुःखं जरा दुःखं व्यापनं । दुःखमिति चत्वारोऽप्युपादयो दुःखानि न पुनः स्व
 रूपेणैव दुःखमिति । एव जन्मादिषु दुःखदोषानुदर्शनमाहम्भिर्दोषविषयभोगेषु वैराग्य
 सुपमायते । ततः प्रायागात्मनि प्रवृत्तिः करणानामात्मदर्शनाय । पुनः
 ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

किं—

असत्तिरनभिव्यक्तं पुत्रदातृगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वं मिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

असत्तिरसत्तिः सन्ननिमित्तेषु विषयेषु प्रीतिमात्रं तदभावोऽस्मात् । अत्र
 मिष्टान्निष्टोऽभिप्रायाभावोऽभिप्रायो नाम सत्तिविशेष एवात्मनश्च समचित्तत्वात्क्षण ।
 यथाऽन्यस्मिन्सुखिनि दुःखिनि बाह्येव मृत्तौ दुःखी च भवति धृते बाह्येव
 पीबामि मरिभ्यामिति । केऽपि पुत्रदातृगृहादिषु । पुत्रेषु दातृषु गृहेभ्योऽदि
 महानादभेदभेदवन्तद्वेषु दातृवगादिषु । तद्योग्यं ज्ञानार्थस्वाज्ञानमुच्यते ।
 नित्यं च समचित्तत्वं नृशनिष्ठता, न रक्षानिष्ठोपपत्तिषु, रक्षानामिष्टानां चोप
 पत्तयः संप्राप्तवरादिमिष्टानिष्टोपपत्तिषु नित्यमत्र नृशनिष्ठता रक्षोपपत्तिषु न
 दृश्यते न कुप्यति चानिष्टोपपत्तिषु । एवैवतिष्ठत्वं समचित्तत्वं ज्ञानम् ॥ ९ ॥

किं—

मयि चान्यथोयेन भक्तिरभविचारिणी ।

विनिवृत्तदेशतेवित्त्वमरतिर्नैवससदि ॥ १० ॥

मयि देशेऽनन्वययोगेनाह्वयसमापिना नाभौ वपवतो वासुदेवात्परोऽभ्यस्त स
 एव ना गतिरित्येव निश्चित्याभविचारिणी बुद्धिरन्यथोपपत्तेः मज्जनं भक्तिर्न
 भविचारणशीलव्यभिचारिणी । सा च ज्ञानम् । विनिवृत्तदेशतेवित्त्वमरतिर्नैव
 स्वभावतः सत्कारेण बाधुभ्यादिभिः सत्त्वाप्राप्तिमिष्टं रक्षितोऽरण्यादीपुल्लिङ्गदेव
 गृहादिविविक्तो देशस्तु सेविषु श्रीलम्बयेति विनिवृत्तदेशेनैव वक्तव्यं विविचरेण
 सेवितम् । विविक्तेषु हि देशेषु विचरन्मोक्षेति वक्तव्यं आत्मादिभावना विविक्त
 उपजायतेऽतो विविक्तदेशसेवित्वं ज्ञानमुच्यते अतिरिक्तगण वपवससदि ज्ञानात्
 प्राकृतानां सत्त्वादिभ्योऽनानामविनीतानां सत्त्वसमवाये ज्ञानसत्त्व सत्त्वात्मा
 विनीतानां सत्त्वसत्त्वानां पकारस्त्वात् सत्त्वजननसमवयवनिर्ज्ञानार्थस्त्वाज्ञानम् ॥ १० ॥

किं—

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

पूतज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञानं तस्मिन्नित्यभावो नित्यत्वममानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञानं तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरमस्तस्यालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति । एतदमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात् । अज्ञानं यदतोऽस्माद्योक्त्यादन्यथा विपर्ययेन मानित्वं दम्बित्वं विज्ञानान्तिरनाजं वमित्याद्यज्ञानं विहेयं परिहरणाय ससारप्रवृत्ति-कारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यथोक्तेन ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षायामाह हेयं यत्तदित्यादि । ननु यमा नियमाश्चामानित्वाद्ये । न तैर्हेयं ज्ञायेत । न ह्यमानित्वादि कस्यचिद्वस्तुनः परिच्छेदकं दृष्टम् । सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं दृश्यते । न ह्यन्यविषयेन ज्ञानेनान्यदुपलभ्यते । यथा यदविषयेन ज्ञानेनाग्निः । नैव दोषो ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति श्रवोचाम । ज्ञानसहकारिकारणत्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नाममुच्यते ॥ १२ ॥

हेयं ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकर्षेण यथावद्वक्ष्यामि । किंफलं तदिति प्रोचनेन भोक्तुरभिमुखीकरणायाह यज्ज्ञेयं ज्ञात्वामृतमश्नुतस्त्वमश्नुते न पुनर्द्रियत इत्यर्थः । अनादिमदादिरस्यास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत् । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म हेयमिति प्रकृतम् ।

पू०-अत्र केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिणोक्तेऽर्थे मनुष्य-ज्ञानार्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं वासुदेवाख्या परा

*A Pūrvaśloka of a Vaiṣṇava Vedānta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vāsudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.

Śaṅkara's Reply—(1) The sense you propose is not possible and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is not possible because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव)

शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति । सि०—सत्यमेवमपुनरुक्तं स्वादर्थं श्रेयसप्रभवति न त्वर्थं
समवति ब्रह्मण सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव विजिज्ञापयिषितत्वात् सत्तन्नामदुच्यते इति ।
विशिष्टशक्तिमत्त्वप्रदर्शनं विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मनुषो
बहुमीहिणा समानार्थत्वेऽपि प्रयोगः श्लोकपूरणार्थः ।

अमृतत्वफलं हेयं प्रयोच्यते इति प्ररोचनेनाभिमुखीकृत्याह न सत्तज्ज्ञयमुच्यते इति
नाम्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिकरबन्धनं कण्ठरवेणोदयुष्यं हेयं प्रवक्ष्यामीत्य
ननुरूपमुक्तं न सत्तन्नामदुच्यते इति । न अनुरूपमेवोक्तम् । कायं, सर्वांस्तु ह्युपनिषद्
हेयं ब्रह्म " नेति ने (Br Upa II 3 6) त्वरगूलमनणु (Br Upa III
8 8) " इत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेदं तदिति, वाचाऽगोचरत्वात् । (2) ननु
(a) न तदस्ति यद्वरवरितशब्देन बोध्यते । (b) अयास्तिशब्देन बोध्यते नास्ति
तज्ज्ञेयम् । (c) विप्रतिषिद्धं च हेयं तदस्तिशब्देन बोध्यते इति च । (d) न
तावन्नास्ति नास्तिबुद्ध्यविषयत्वात् । (e) ननु सर्वा बुद्ध्यस्तिनास्तिबुद्ध्यनुगता एव ।
तत्रैव सति ह्यमप्यास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयः वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयः वा
स्यात् ।

(1) A Purvapaksa objects to Sankara's explanation of 12d
(न सत्तन्नामदुच्यते)

Sankara's Reply—We follow the Upanisads in which
ब्रह्म is always described negatively;

(2) Purvapaksa—(a) We know nothing which cannot be
described as 'it is' ; i.e. everything we know can only
be described positively and as Brahman is to be known,
it must be described positively (b) If you cannot de-
scribe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-
entity (lit. that object does not exist) (c) And it
is self-contradictory to say, 'Brahman is हेय (an ob-
ject of knowledge) and that it cannot be positively
described' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be
said to be non-existent (अस्त्य cannot be interpreted as non-
existent), because it is not cognized as 'It is not' (e) If
Sankara argues that all cognitions are both positive and
negative (e.g., one can think of a pot once as 'it is' and
at another time as 'it is not') then Brahman also should
be by turn only cognized as सत् and अस्त्य.

सि०-न (a) अतोन्द्रियत्वेनोभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यदोन्द्रियगम्यं वस्तु-
घटादिकं तदस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात् । अतोन्द्रियगम्यं वस्तु-
इदं तु हेयमनोन्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वात् । घटादिवदुभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयमित्यतो
न सत्तन्नासदित्युच्यते । (b) यत्तुक्तं विरुद्धमुच्यते हेयं तत्र सत्तन्नासदुच्यते इति ।
■ विरुद्धम् “ अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादपि ” (Ken Upa I. 3) इति
श्रुतेः । पू०-भुनिरपि विरुद्धार्थेन चेषमा यथाय शास्त्राचारस्य को हि तदेव यद्यमु-
न्मिहोक्तं सति वा न वेनोत्वेयमिति (Tai. Sam. VI. 1.1) चेत् । सि०-न,
विदिताविदिताभ्यामप्येवमिदं (Ken Upa. II. 11) रवद्विहेयार्थप्रतिपादनप-
रत्वात् । यद्यमुन्मिहोक्त्यादि तु विभिन्नेषोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सदमदादिशब्दैर्ब्रह्म
नोच्यते इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः श्रूयमाणश्च श्रोतृभिर्जातिक्रियागुण-
सम्बन्धद्वारेण सकेनप्रवृत्तसम्बन्धेऽर्थं प्रत्यावयानि, नान्यथादृष्टत्वात् । तद्यथा गौरस्य
इति वा जातितः, पचति पठन्ति वा क्रियात्, शुक्लं कृष्णं इति वा गुणतः, धनी
गोमानिनि वा मन्वन्तः, न तु ब्रह्म जातिमदतो न सदादिशब्दवाच्यं नापि
गुणवत्त्वेन गुणशब्देनोच्येन निर्गुणत्वात्तपि क्रियाशब्दवाच्यं निष्क्रियत्वात् “ निष्क्रिय
निष्क्रिय शान्तम् ” इति श्रुतेः (Sve. Upa VI. 19) । न च सर्वव्ये-
कत्वाद्वैयव्यादिविषयत्वादतमत्वाच्च, न केनचिच्छब्देनोच्यते इति युक्तं “ यतो
वाचो निर्वर्तते ” (Tai Upa. II. 99) इत्यादिभिरुच्यते ॥ १२ ॥

मच्छब्दप्रत्ययाविषयत्वादसत्त्वाद्वा शङ्कायां हेयस्य सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण
तदस्तित्वं प्रतिपादयत्तदाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम् ।

सर्वतः श्रुतिमहोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sankara's Reply :—No Because (a) Brahman is imper-
ceptible and therefore it is unlike पट. Brahman is
cognized through Sabda only. (b) There is no self-contradiction,
because Sruti itself adopts that description about Brahman And you cannot object to the Sruti (e. g. Ken.
Upa. I. 3) because that Sruti should necessarily be taken
as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brah-
man), otherwise the Sruti will be meaningless (c) It is
also reasonable that 'Brahman cannot be described either
as सत् or as असत्'. The well-known rule is that a शब्द
can describe a thing as qualified by जाति, क्रिया, गुण or सम्बन्ध
But Brahman has neither of these four. Hence it cannot
be described by any word (शब्द)

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयः पादाश्चास्वेति सर्वतः पाणिपादं तज्ज्ञेयम् । सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाव्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित उच्यते । क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभिरनेकविधेः विशेषज्ञानं मिथैव क्षेत्रज्ञस्येति तदप्यनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तत्त्वात् उच्यते इति । उपाधिभिरनेकविधैव क्षेत्रज्ञस्येति तदप्यनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तत्त्वात् उच्यते इति । उपाधिभिरनेकविधैव क्षेत्रज्ञस्येति तदप्यनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तत्त्वात् उच्यते इति । उपाधिभिरनेकविधैव क्षेत्रज्ञस्येति तदप्यनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तत्त्वात् उच्यते इति ।

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाभ्यारोपणज्ञेयस्य तद्वत्तात्वात् मा भूदित्ये-

वमर्थः श्लोकारम्भः —

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविचर्जितम् ।

असक्तं सर्वभूतैर्न निर्गुणं गुणभोक्तुं च ॥ १४ ॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धीन्द्रियमग्रेन्द्रिया-
व्याप्यन्तकरणे च बुद्धिमनसी क्षेत्रोपाधित्वस्य मुख्यत्वात्सर्वेन्द्रियग्रहणेन
गृह्यन्ते । अपि चान्त करणोपाधिद्वारेणैव श्रोत्रादीनामनुपाधित्वमित्यतोऽन्त करणवदि-
भिरुपाधिभूतैः सर्वेन्द्रियगुणैरभ्यवसायसंस्पर्शव्यवहारवचनादिभिरवभासत इति
सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्व्यापृतमित्वं तज्ज्ञेयमित्यर्थः “ व्यापृतीष्व लेलाय
शीव ” इति श्रुते (Br Upa IV 3 7) । कस्मात्पुनः कारणाच्च व्यापृतमेवेति
गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविचर्जितं सर्वकरणरहितमित्यर्थः । अतो न करणव्यापारै-
र्व्यापृतं तज्ज्ञेयम् । परत्वं च मन्त्रः — “ अपाणिपादो जवनो प्रवोता पश्यत्यक्षं स
शृणोत्यकर्णं ” (Sve. Upa III 19) इत्यादिः स सर्वेन्द्रियोपाधिगुणानु-
गुण्यभजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवप्रदर्शनार्थो न तु साक्षादेव जवनादिक्रिया-
वत्प्रदर्शनार्थः । “ अन्यो मणिमिन्दुः ” (Fal Ara I 11) इत्यादिमन्त्रा-
वत्तस्य मन्त्रस्यार्थः । परमात्मवैकरणवर्जितं तज्ज्ञेयं तस्मादसक्तं सर्वतः स्तेयवर्जितम् ।
यद्यप्येव तथापि सर्वभूतैर्न । सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सदाबुद्ध्यनुगमात् । न
हि मृगतृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति । अतः सर्वभूतसर्वं विमर्शति । स्यादित-
वान्यज्ज्ञेयस्य सत्त्वाधिगमद्वारं—निर्गुणं सत्स्वरजस्तमानि गुणास्तेष्वपि तज्ज्ञेयं तथापि

गुणभोक्तृ च गुणानां सत्त्वरजसममा शब्दादिद्वारेण सुखदुःखमोहाकारपरिणतानां भोक्तुं चोपलभ्यते तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किंच—

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तद्विज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्ववयन्त देहमात्मत्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते । तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधिं कृत्वान्तवच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते मध्येऽधौ प्राप्ते इदमुच्यतेऽचरं चरमेव च यच्चराचरं देहाभासमपि तदेव ज्ञेयं यथा रज्जु-मर्षाभासः । पू०—यच्चरं चरमेव च व्यवहारविषयं सर्वं ज्ञेयं किमर्थमिदमिति सर्वत्र विज्ञेयमिति । सि०—उच्यते, सत्यं सर्वाभासं तत्तथापि न्योमवत्सूक्ष्ममतः सूक्ष्मत्वात्स्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषा त्वारमैवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 4 6) मयैवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणानां निश्चयविहात-मविज्ञाततया दूरस्थं वर्णसदृशकोट्याप्यविदुषामप्राप्यत्वादन्तिके च तदात्मत्वाद्बिदुषाम् ॥ १५ ॥

किंच—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तुं च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥

अविभक्तं च प्रतिदेहं न्योमवत्तदेकं भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थितं देहेष्वेव विभाष्यमाभत्वादभूतभर्तुं च भूतानि विभर्तीति तज्ज्ञेयं भूतभर्तुं च स्थितिकालः । प्रलयकालं प्रसिष्युं प्रसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्युं च प्रभव-शीलं यथा रज्ज्वादिं सर्पादिर्मिथ्याकल्पितस्य ॥ १६ ॥

किंच सर्वत्र विद्यमानं सज्जोपलभ्यते ज्ञेयमेव तमस्मिन् । न, किं तर्हि—

उपोतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विहितम् ॥ १७ ॥

उपोतिषामादित्वादीनामपि तज्ज्ञेयं ज्योतिः । आत्मचैतन्यज्योतिषेदानि आदि-त्वादीनि ज्योतीनि दीप्यन्ते “येन सूर्यस्तपनि तेजसेह ” (Tai. Brā III 12. 9) “तस्य भासा सर्वमिदं विभाति” (Sve Upa. VI 14) इत्यादिकृतिभ्यः । स्मृतेष्वेव “यदादित्यगत तेजः” (XV. 12) इत्यादि । तमसोऽज्ञानात्परमसूक्ष्मुच्यते । ज्ञानादेर्दुःसंपादनबुद्ध्या प्राप्तावसादस्योत्तममनार्थमाह ज्ञानममानिस्तादि (XIII 7-11) । ज्ञेयं ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिनोक्तम् (XIII 12-17) ज्ञानगम्यं ज्ञेयमेव ज्ञानं सत्ज्ञानफलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते । ज्ञायमानं तु ज्ञेयम् । तदेतत्प्रथममपि हृदि बुद्धौ सर्वस्य प्राणिजातस्य विहितं विद्येतेषां स्थितम् । तत्रैव हि ज्ञेयं विभाष्यते ॥ १७ ॥

यद्येकाग्रोपसंहाराणोऽयं श्लोक आरम्भते—

इति क्षेत्र तथा ज्ञान क्षेत्रं चोक्त समासतः ।

मन्त्रक एतद्विज्ञाय मन्त्रत्वाद्योपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येव शब्द महाभूतादि भूतमन्त्र तथा ज्ञानममान्तिलादि तत्त्वज्ञानापरिहारेनपर्यन्त
क्षेत्र च ' क्षेत्रं यच्छब्द ' इत्यादि ' तमस परब्रुव्यते ' इत्येवमन्त्रमुक्त समासतः
संक्षेपतः । एतज्ज्ञानक्षेत्रं हि वेदाद्यो यौगपद्योपसंहृत्योक्तः । अग्निमन्त्रमन्त्रेणैव श्लोऽ
विक्रियत इत्युच्यते मन्त्रक्षेत्री मयीश्वरे सर्वज्ञ परमेश्वरी वास्तुदेवे सम्परितसर्वात्म-
भावो यत्पश्यति दृष्टोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवान्वास्तुदेव हायेवप्रदतिविह
बुद्धिमन्त्रकः स एतद्योक्त सम्प्रदर्शनेन विज्ञाय मन्त्रत्वात् यम भावो मन्त्रत्वा
परमात्मभावस्तस्मै मन्त्रत्वाद्योपपद्यते श्लोकं यच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सतय (Gita VII) ईशस्य द्वे प्रकृती उपपद्यते परांरं क्षेत्रज्ञेन
लक्षणे । एतयोर्नीति भूतानीति (VII ६) चेत्तन् । क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयोनित्य
कथं भूतानामित्यवयवोऽनुबोध्यते—

प्रकृतिं पुरणैव निरूपयन्नादी नभावपि ।

विकाराश्च गुणाश्चैव त्रिभिः प्रकृतिसमवात् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरणं क्षेत्रज्ञस्य प्रकृती तौ प्रकृतिपुरणादुभयस्वनादी विद्धि । न
विद्यत आदियवोत्तापनादीः । निरूपयन्नादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्त निरूपणेन
नविद्यन् । प्रकृतिद्वयवत्त्वेन हीश्वरस्यैकत्वम् । वाय्वा प्रकृतिश्चामीश्वरी जगदुत्पत्ति
दितिप्रलयोत्पत्ते द्वे अनादा सत्यौ सत्तारस्य कारणम् ।

पू०*-नादी अनादी इति तत्पुरणसमास केचिद्वर्णयन्ति तेन हि क्षेत्रेश्वर
स्य— कारणत्व सिध्यति । यदि पुन प्रकृतिपुरणाव्य निचौ स्याता तत्कृतमेव
जगत्क्षेत्रस्य गन्त कर्तृत्वम् इति ।

सि०—तदस्य,

(१) प्राक्प्रकृतिपुरणवोक्तयोर्नीतिन्याभावनादीश्वरत्वानीश्वरत्वप्रतज्ञात् । (२)

*Sankara introduces a Purvapaksam according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal. This may be a Vedānta School. This Purvapaksa claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator.

Sankara replies that (1) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be

— v] क्षेत्रेश्वरस्य for क्षेत्रेश्वरस्य

ससारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्माद्यत्वप्रसङ्गाच्छास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाद(iii)बन्धमोक्षभावप्रसङ्गाच्च
(iv) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

वयं, विकाराश्च गुणाश्चैव बध्यमानान्विकारानुदयादिदेहेन्द्रियान्तान् ॥ अथ सुख-
दुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्वादि जानीहि प्रकृतिसम्भवान्प्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारण-
शक्तिस्त्रिगुणात्मिका माया सा सम्भो येषां विकाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च
विद्धि प्रकृतिमभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसम्भवा—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुरयः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्यारम्भकानि
भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसम्भवा विकारा पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
प्रकृतिसम्भवा * सुखदुःखमोहात्मका करणाश्चकृत्वात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यं
करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं सस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु
कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एव कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारण
प्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पठे कार्यं यद्यस्य विपरिणामस्तत्तस्य
कार्यं विकारो, विकारि कारणं तयोर्विपरिणामविपरिणो कार्यकारणयो कर्तृत्वं इति* ।
अथवा पौड्श विकाराः कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्य-
कारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते आरम्भकत्वेनैव । पुरयश्च

at that time no Lord because there was nothing then to
be governed, (ii) if the world was created at all, the Purva
pakṣa holding the soul and the world to be newly created
will have to say that they were created without any reason
(निर्निमित्तत्व) and in that case, the soul will never be
released and hence the Scripture (which starts to explain
the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there
were in the beginning no soul and no matter, there
ought to have been no bondage and no liberation (iv) But
if the two प्रकृतिs of the Lord, viz., the soul and the matter,
be eternal with the Lord, all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops
तानि एव . उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेरपिर्भावः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्वं उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* कथं पुनरनेन कार्यकरणकृतत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अप्रोच्यते कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेणा प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य नेतनस्यामति तदुपलब्धत्वे कुत संसारः स्यात् । यदा पुन.
कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेणा परिणतया प्रकृत्या भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूप संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यः प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकरणकृतत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तथुक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखसंयोगः संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारित्वमित्युक्तं तस्य तत्त्विनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्यो निजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृताववितालक्षणार्थां कार्यकारणरूपेण परिणतया
विभक्तः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गत इत्येतद्विं यस्मात्सस्माद्भुङ्क्ते उपलभत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतिगतो जातान्सुखदुःखसमोहाकाराभिन्वक्तान्गुणान्सुखी ५ खी
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यमप्यविद्यायां सुखदुःखभोगेषु गुणेषु भुग्वभावेऽपि यः
सङ्ग आत्मभावः संसारस्य (१) स प्रधान कारण जन्मन. " स यथावामी भवति
तत्कृतुर्भवति " (Br Upa IV 4 5) इत्यादिभुक्ते । तदेतदाह कारणं हेतुर्गुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तृः सदस्यो निजन्मसु (२) सत्यक्षात्तत्त्वश्च योनयः
सदस्ययोनयस्तासु सदस्योनिषु जन्मानि सदस्यो निजन्मानि तेषु सदस्यो निजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्गः । अथवा सदस्यो निजन्मस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्ग इति सत्तात्पर्यमप्याहार्थम् । सद्यो नयो देवादियोनयोऽप्ययोनयः पश्चादियोनयः ।
सामर्थ्यात्पदस्य योनयोः समुच्चयोनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्या । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थत्वाख्यायाविद्या गुणेषु च सङ्गं कामं संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्तनायोच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये ससम्भासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपगम्यत क्षेत्रज्ञेऽविषयम् । (३) यज्ज्ञात्वा नृप-

* Sankara explains his theory of अविद्या.

(1) POA drops संसारस्य

(2) POA reads सच्च असच्च सदसनी, तयोः योनयः for सत्यक्ष-
सत्यश्च योनयः.

(3) POA connects यज्ज्ञात्वा इति with विषयम्

ससारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रसङ्गाज्ज्ञानवैक्यप्रसङ्गात् (iii) अन्यमोक्षमात्रप्रसङ्गाच्च
 (iv) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

अर्थ, विकाराश्च गुणाश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारानुदयादिदेहेन्द्रियान्तान् ॥ अथ सुख
 दुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्विद्धि वानीदि प्रकृतिसमवान्प्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारण
 शक्तिस्त्रिगुणात्मिका माया सा समवो येषां विवाराणां गुणानां च तान्विकारानुगांश्च
 विद्धि प्रकृतिसमवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसमवा —

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरूप्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां मोक्तृत्वे हेतुरप्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्थारम्भकानि
 भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसमवा विकारा पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
 प्रकृतिसमवा * सुखदुःखमोहात्मका करणाश्च यत्वात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यं
 करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्त्वायंकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु
 कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरूप्यते । एवं कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारण
 प्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यद्यस्य निपरिणामस्तत्तस्य
 कार्यं विकारो, विकारि कारण, तयोर्विकारविकारिणो कार्यकारणयो कर्तृत्वं इति* ।
 अथवा पौण्ड्र विकारा कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्य-
 कारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरूप्यत आरम्भकत्वेनैव । पुरुषश्च

at that time no Lord because there was nothing then to
 be governed, (ii) if the world was created at all, the Puru-
 shapakṣ holding the soul and the world to be newly created
 will have to say that they were created without any reason
 (निर्निमित्तत्वं) and in that case, the soul will never be
 released and hence the Scripture (which starts to explain
 the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there
 were in the beginning no soul and no matter, there
 ought to have been no bondage and no liberation (iv) But
 if the two प्रकृतिs of the Lord, viz., the soul and the matter,
 be eternal with the Lord, all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops
 तानि एव उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेतिपर्यायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्वं उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* कथं पुनरनेन कार्यकारणकतृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अत्रोच्यते कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यामति तदुपलब्धत्वे कुतः संसारः स्यात् । यदा पुनः
कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण परिणतया प्रकृत्वा भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूपः संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यत्प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकारणकतृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तद्युक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखसंयोगः संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारित्वमित्युक्तं तस्य तत्किंनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविशालक्षणायां कार्यकारणरूपेण परिणताया
स्थितः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गत इत्येतद्धि यस्मात्समाद्भुतं उपलभत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुखदुःखभोग्यानां भोक्तृत्वात्पुनरुपलब्धत्वात्
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यमव्यभिचाया सुखदुःखभोग्येषु गुणेषु भुज्यमानेषु यः
सह आत्मभावः संसारस्य (१) स प्रधान कारण जन्मनः “ स यथाकामी भवति
तत्कुरुर्भवति ” (Br. Upa IV 4 5) इत्यादिश्रुतेः । तदेतदाह कारणं हेतुगुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तृः सदस्योनिजन्मसु (२) सत्यश्चासत्यश्च योनयः
सदस्योनिजन्मसु सदस्योनिषु जन्मानि सदस्योनिजन्मानि तेषु सदस्योनिजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्गः । अथवा सदस्योनिजन्मस्वस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्ग इति सगारपदमभ्याहार्यम् । स्योनयो देवादियोनयोऽस्योनयः पश्चादियोनयः ।
सामर्थ्यात्मनस्योनयो मनुष्योनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्याः । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थात्वाख्यायिष्या गुणेषु च सङ्गः कामः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्तनायुच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये ससंन्यासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपन्यस्त क्षेत्रज्ञेशविषयम् । (३) यज्ज्ञात्वाभूत-

* Śāṅkara explains his theory of अविद्या.

(1) POA drops सगारस्य.

(2) POA reads सच्च असच्च सदसती, तयो योनयः for सत्यश्चा-
सत्यश्च योनयः.

(3) POA connects यज्ज्ञात्वा.. इति with विषयम्.

मरुत (XIII 12) इत्युक्तं चान्यापोहेनातद्वर्माध्वारापेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुन साक्षाज्जिदंश क्रियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरष परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थ सन्द्रष्टा स्वयमभ्यापृतो यथार्थव्यञ्जमानेषु यत्कर्मभ्यापृतेषु तदसौऽभ्योभ्यापृतो यद्विधाकुशल कृत्विग्यञ्जमानोवापारगुणदोषाणामीक्षितः तद्रक्षण-
करणव्यापारेष्वभ्यापृतोऽभ्यो विलक्षणस्तेषां कार्यकरणानां सभ्यापाराणां
सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा । अथवा देहचक्षुषमनोबुद्ध्यात्मानो द्रष्टारस्तेषां भावो द्रष्टा
देहस्तत आरभ्यान्तरतमश्च प्रत्यक्षमपीप आत्मा द्रष्टा । यत्त परोऽन्तरो नास्ति
द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन द्रष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात् । यद्योपद्रष्टृवद्वा सर्वविषयीकरणा
ऽपद्रष्टा । अनुमन्ता पानुमोदनमनुमननं कुर्वन्त्यु तत्क्रियया परितोषस्तत्कर्ताऽनुमन्ता
च । अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुवृत्तो
विभाष्यते तेनानुमन्ता । अथवा प्रवृत्तान्त्वभ्यापारेषु तत्माक्षिभूत कदाचिदपि न निवा
रयतीत्यनुमन्ता । भर्ता भरणं नाम देहद्रियमनोबुद्धीनां सञ्चालनां चैतन्यात्मपा-
राधेन निमित्तभूतेन चैतन्यामासानां यावत्कृत्वापारं तच्चैतन्यात्मकममेवेति भर्ता-
त्मेत्युच्यते । भोक्ताग्न्युष्णशितस्यैव-वस्वरूपेण पुदे सुखदुःखमोहात्मका प्रत्यया
सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मप्रसूता इव जायमाना विनक्त्य विभाष्यन्त इति भोक्ता
त्मेत्युच्यते । महेश्वर सर्वोत्तमस्वास्वतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वरः । परमात्मा
देहादीनां बुद्ध्यन्तानां प्रत्यगात्मत्वेन कल्पितानामविषया परम उपद्रष्टृत्वादिरक्षण
आत्मेति परमात्मा सोऽन्त परमात्मत्वेन अन्धेन चाप्युक्तं कश्चिन् भुक्तौ । वाता
वरिम इदे पुरुष परोऽभ्यस्तत् । ‘ उत्तम पुरुषस्तन्व परमात्मेत्युदाहृत ’ इति
यो ब्रह्ममाण ‘ क्षेत्रज्ञ चापि मा विद्धि इत्युप-वर्तनो भ्यात्वायोपलङ्घतश्च ॥ २२ ॥

तमेव यथोक्तं लक्षणमात्मानम्—

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एवं यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुषं साक्षाद्दहमिति प्रकृतिं च यथोक्तामवि
पालक्षणां गुणैः स्वविकारैः सह निवर्तितममायमापादिता विषया सर्वथा
सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि स भूय पुन पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते
नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्यतीत्यर्थः । अपिप्राप्त्याविमु वक्ष्य्य स्ववृत्तस्थो न
जायत इत्यभिप्रायः ।

* पू०-ननु यद्यपि ज्ञानोत्पत्त्यनन्तरं पुनर्जन्माभाव उच्यते तथाऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्ते

* Sankara raises a Purvapakeśa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by jñāna, but

कृतानां कर्मणामुत्तराकारभाविना च यानि चातिक्रान्तानेकजन्मकृतानि तेषां फल-
मदत्त्वा नाशो न युक्त इति ख्युत्थीणि जग्यानि । (a) कृतविप्रणाशो हि न युक्त
इति । (b) यथा फले प्रकृतानामारम्भजन्मना कर्मणाम् । न च कर्मणा विशेषो
ऽवगम्यते । तस्मान्निप्रकाराण्यपि कर्मणि त्रीणि जग्यान्वारयेर्यसहस्रानि वा सर्वा-
ण्येक जन्माभेरन् । अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वान्नाशसप्रसङ्गः शास्त्रानर्थक्यं च
स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्तं न स भूयाऽभिजायत इति । ति०-न, (a) "क्षीयन्ते
वास्य कर्माणि" (Mu Upa II 2 4), "महा वेद प्रदीव भवति" (Mu Upa III 2
9), "तस्य तावदेव चिरम्" (Cha Upa VI 14 2), "एवाकामुत्पन्नस्यै
कर्माणि प्रदूयन्त" (Cha Upa V 24 3) स्यादितिभुतिहतेष्व उक्तो विदुष
सर्वकमवाह । (b) इहापि चोक्ता वयैवात्मात्मादिना (IV 37) सर्वकमदाह ।
वक्ष्यति च । (c) उपपत्तेश्च । भविष्याकामुत्पन्नस्यैवादिना दि कर्माणि जन्मान्तरा
सकुरमारभन्ते । इहापि च सावकाराभिसंधीनि कर्माणि फलारम्भकाणि चेतदानीनि
तस्य तत्र भगवत्तेजम् ।

also to establish his theory of वाक्यमुक्ति "Liberation in this
life."

Opposition-Jñāna cannot burn (i) the actions done before
and after the attainment of knowledge of Brahman in
this life, called कियमाण कर्माणि, (ii) actions done in innume-
rable past lives called संचित कर्माणि and (iii) actions which
have begun to give their good and bad results in this life,
called प्रारम्भफलानि कर्माणि Knowledge can burn none of
these actions because (a) The destruction of actions done
before they give their results is unreasonable and it will
lead to dis-belief in everything in this life (सर्वज्ञानभास
मयह) and to the futility of the Scripture which promises
certain rewards and punishments for doing certain good
and bad deeds (शास्त्रानर्थक्यप्रसङ्ग) (b) Sankara admits that one
part of actions is that part which is classified as प्रारम्भ
फलानि कर्माणि, is not burnt by ज्ञान, so, we argue that प्रारम्भफलानि
संचितानि and कियमाणानि कर्माणि—all kinds of actions are not
burnt since all are equally actions (न च कर्मणा विशेषोऽवगम्यते)

'Therefore He is not reborn' (८ 23d) should mean "He
is reborn three times only or once only"

Sankara's Reply-No (a) Sruti (Mundaka Upa II 2
8, etc) mentions the fact of all the actions of a sage being
burnt (b) The Gītā also mentions the same (c) And because

“ बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा कुशैर्नोऽऽत्मा सपद्यते पुनः ” ॥ इति च ।

(d) पू०—अस्तु सावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञान-सहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामतीतानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । सि०—न, सर्वकर्मणीतिविशेषणात् । ज्ञानोत्तरकालभाविनामेव सर्वकर्मणामिति चेत् । न, सकोचे वारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०—यत्तु यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानापि प्रवृत्तान्येव सत्यापि ज्ञाने तथानारम्भफलानामपि वर्मणा क्षयो न युक्त इति । सि०—तदसत् । कथं, तेषां मुक्तपुत्रवृत्तफलत्वात् । यथा पूर्वं लक्ष्यनेषाय मुक्त इषुर्धनुषो लक्ष्यवेधोत्तरकालमभ्यारम्भवेगक्षयात्पतनेनैव निवर्तत एव शरीरारम्भक कर्म शरीररिमितिप्रयोजने निवृत्तोऽप्यासंस्वारवेगक्षयात्पूर्ववद्भवत एव । स एवेव प्रवृत्ति निमित्तानारम्भवेगसवमुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहियते तथाऽनारम्भफलानि कर्माणि श्नाम्यस्थान्येव ज्ञानेन निर्वाजी क्रियन्त इति पतिनेऽरिमन्निदृच्छरीरे ‘न ॥ भूयोऽभिजायते’ इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अत्राऽऽत्मदर्शन उपायविकल्पा इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यान नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः मोक्षादीनि करणानि मनस्युपमहृत्य मनश्च प्रत्यक्षचेतयितव्येकाग्रतया दृष्टिन्तनं तद्व्यानम् । तथा ध्यावतीव इवो ध्याय-तीव पृथिवी ध्यायन्तीव पर्वता (Cha Up. VII 6 1.) इत्युपमेयादाना-सौलभ्यकारावसंसतीऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यान तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्या-त्मानं प्रत्यक्षचेतनमात्मना ध्यानसंस्कृतेनान्तकरणेन केचिद्योगिनः । अन्ये सांख्येन योगेन सांख्य नाम—इमे साखरजस्तमासि गुणा मया इष्टा

it is reasonable that some actions (e.g., those caused by Avidya and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Sruiti distinctly says “All actions are burnt by jñāna”, and ‘all’ should not be interpreted to mean ‘some’. (e) The non-burning of the प्रारम्भफलवर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the संचितानि कर्माणि and क्रियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसहन).

यत्नं तेभ्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मेति चिन्तनमेव
सौख्यो योगत्वेन पश्यन्त्यात्मानमात्मवेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग
ईश्वरार्पणवृद्ध्याऽनुष्ठीयमानं यदनुरूपं योगार्थत्वाद्योग उच्यते गुणवत्तरेण
सत्यशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानन्ताः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मुख्यं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये रिचति । अन्ये तेषु विपत्त्येवमन्यतरेणान्येव यथोक्तमात्रमानमज्ञानतोऽ-
न्येभ्य आचार्येभ्य श्रुत्वेदमेव चिन्तयतेत्युक्ता उपासते मद्भक्तानां तत्त्वस्मिन्
यन्ति तेऽपि चातितरन्त्येवानिक्तमन्येन श्रुत्यं श्रुत्युक्तं सत्साराभिलेखत् । श्रुति
परायणाः श्रुतिः श्रवणं परमवर्णं नमन मोक्षमार्गप्रवृत्तौ पर साधन येषां ने
श्रुतिपरायणाः केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्रायः । किमु
यत्तत्त्वं प्रमाणं प्रति स्थतन्त्रा विवेकिनो मूल्यमतितरन्त्यात्मिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञैकत्वविषय ज्ञान मोक्षसाधनं यज्ज्ञात्वाऽमृतमश्नुते (XIII, 12)
समुक्तं तत्तत्समादेतैरिति तद्वैतुप्रवृत्तानार्थं श्लोक आरम्भ्यते—

पावतसंज्ञायते किंचित्सर्वं स्वाध्वरजद्रमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगाच्चिदि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

पावतकिंचित्संज्ञायते समुत्पद्यते तत्तत् वस्तु किमस्तिक्षेत्रेणेत्याह स्वाध्वरजद्रम
स्वाध्वर जद्रम च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगाच्चिदायत इत्येव निश्चिं यामीति हे भरतर्षभ ।

पू०—क' पुनरयं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो संयोगोऽभिप्रेतः । न तावद्वर्त्तनेव यदस्या-
न्यवर्णक्षेत्रज्ञैकः सम्बन्धश्चेत् संयोगः क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य सम्बन्धत्वात्तद्विपर्ययवदवत्वात् ।
नापि सन्मायलक्षणतत्त्वतुष्टवोरित क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरेतरवार्थकात्प्रभावभावाच्चानुपपत्त्यादिनि ।

नि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरिदं विषयविषयोर्भिन्नस्वभावरितरेतरतद्वर्माध्या-
तलक्षणः संयोगः क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविशेषाभावात्विषयबन्धनो रज्जुमुक्तिकारिणां
तद्विवेकज्ञानाभावादध्यासोपपितसर्परजतादिसंयोगश्च । सोऽयमप्यसत्स्वरूपः
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगभेदपरिज्ञानपूर्वक
प्राग्दशितरूपाद्येकान्तुजादिवेषावा बभौतलक्षण क्षेत्रज्ञं प्राविशन् न सत्प्रज्ञानमुच्यते
(XIII 12) इत्यनेन गिरस्तसर्वोपाधिविशेषं ज्ञेयं ब्रह्म स्वरूपेण यः पश्यति
क्षेत्रं च मामानिमित्तहृत्तिस्यप्रवृत्त्यस्तुगन्धर्वनगरादिवदसदेव - सदिवाभमासत
इत्येव निश्चितविज्ञानो यस्तस्य यथोक्तमम्यदर्शनविरोधादवगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

तस्य जन्महेतोरपगमात् ' य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ' इत्यनेन विदा-
म्भ्यो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न म भूयोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविषादिसंसारबीज-
निवृत्तिद्वारेण जन्ममात्र उक्तः । जन्मकारणं चाविषादनिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो
उक्तः । अतस्तरया अविषाया निवर्तकं सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दा-
न्तरेणोच्यते—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु
प्राणिषु, कं परमेश्वरं वेदेन्द्रियमनोबुद्धयन्वक्षात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरतं सर्वेषु भूतेषु
समं तिष्ठन्तम् । तानि विशिनष्टि विनश्यत्स्विति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्मिति
भूतानां परमेश्वरस्य चात्यन्तवैलक्षण्यप्रदर्शनार्थम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां
अनिलक्षणो भावविकारो मूल जन्मोत्तरभाविनोऽन्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः ।
विनाशात्परो न कश्चिदस्ति भावविकारो भावामावात् । सति हि धर्मिणि धर्मो
अपन्यतोऽन्यभावाविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रति-
पिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतवैलक्षण्यमप्यन्तमेव परमेश्वरस्य
सिद्धं निर्विशेषात्वमेकत्वं च । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु
सर्वोऽपि लोकः पश्यति किं विशेषेणेति, तस्य पश्यति किंतु विपरीतं पश्यत्यतो
विशिष्टं स एव पश्यतीति । यथा निमिरद्वहिरनेक चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रवर्षा
विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवैवाप्येकमविभक्त यथोक्तमात्मानं यः पश्यति स
विभक्तानेकारमविपरीतदक्षिण्यो विदिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न
पश्यन्ति विपरीतदक्षिणादनेकचन्द्रदक्षिणदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनस्य फलवचनेन स्तुतिः कर्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमर्ष्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपरममानो हि यस्मात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं मुख्यन्यावरित-
मोश्चरमतीतानन्तरक्षोबलान्धमितिर्लभः । नम पश्यन्ति न हिनस्ति हिंसा न करो-
त्यात्मना श्वेनैव स्वमात्मानं ततस्तदहिंसनायां परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षाल्याम् ।
ननु नैव वक्षितमाणी स्वयं स्वमात्मानं हिनस्ति यथमुच्यतेऽप्राप्तं न हिनस्तीति ।
यथा न ' पृथिव्यायग्निश्चेतस्यो नान्तरिक्षं ' इत्यादि । नैव दोषः, अज्ञानमात्मति-
रकरणोपपत्तेः । सर्वो ब्रह्मोऽत्यन्तप्रसिद्धं साक्षादुपरोक्षादात्मानं तिरस्कृत्यानात्मा-
नमात्मन्येन परिपृष्टं यद्यपि धर्माधर्मौ कुन्वोपात्तमात्मानं इत्यान्यमात्मानमुपादत्ते
न च तथैव इत्यान्यमेव तमपि इत्यान्यमित्येवमुपात्तमुपात्तमात्मानं इतीत्यात्मज्ञा

सर्वोऽङ्गः । यस्तु परमार्थमाप्तावपि सर्वदाभिषया हृत् इव विद्यमानफलमावा-
दिति सर्वं भाग्यजनं पूर्वाविद्वांसः । वस्तुतस्तु यथोक्तात्मदशां स
उभयव्याप्यतामनाऽऽत्मानं न दिनस्ति ततो वाति परा गति, यथोक्त फल तस्य
भवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्वमीश तम पश्यन्न दिनस्यात्मनात्मानमित्युक्तं तदनुपपन्नं स्वगुण-
कर्मवैलक्षण्यभेदभिन्नैवात्मस्वित्येतदाशङ्क्याह—

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तयात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृति भगवतो माया त्रिगुणारिपका, मायां तु प्रकृतिं विद्यादिति
(Śve. Upa IV 10) मन्त्रवर्णाक्षरा प्रकृत्यैव च नाम्नेन महाशक्तिव्यापार-
णाकारपरिणतया कर्माणि बाह्यमन्त्राचार-भाणि क्रियमाणानि निर्वर्त्यमानानि सर्वदाः
सर्वप्रकारैः पश्यन्नुपलभते तयारमानं क्षेत्रमकर्तारं सर्वोपाधिविधिविर्षं पश्यति
स यत्पश्येदशीलमिमावः । त्रिगुणस्याकर्तुं निविशेयश्चानाशस्त्वेव भेदं प्रमाणानुपपत्ति-
रित्यर्थः ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्पदार्थं शब्दान्तरेण प्रपञ्चयति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तदा धृतं च विस्तारं महा संपद्यते तदा ॥ ३० ॥

यदा यस्मिन्काले भूतपृथग्भावं भूतानां पृथग्भावं पृथक्त्वमेव एकमेकस्मिन्कालमपि
स्थितमेकस्थमनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशतो मन्त्रात्मप्रत्यक्षत्वेन परपत्न्यात्मैवेव सर्व-
मिति । तदा एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विकासमाप्नोति । प्राण आत्मन
भावा आत्मनः रसर आत्मनः आकाश आत्मनः स्तेज आत्मनः आप आत्मनः
भावविभक्तिरतीमाकाशमतीऽश्रमित्येवमादिप्रचरति विस्तारः (Chā Upa VII 28. 1)
यदा पश्यति महा संपद्यते मदीयं भवति तदा तस्मिन्काल इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एकस्यात्मनः सर्वदेहात्मनो तद्वेषसम्बन्धे प्राप्ता इत्युच्यते—

जनादित्वाभिर्गुणत्वापरमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि क्रीन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

जनादित्वादिनादेमावोऽनादित्वादि- कारण उपलब्धं नास्ति तदनादि । यद-
व्यादिसत्त्वात्वेनात्मना ज्वेत्यत्र स्वनादित्वाच्चिरवयव इति कृत्वा न ज्वेति । तथा
त्रिगुणत्वात्सगुणो हि शुण्ड्यवाह्यत्वेत्यत्र तु त्रिगुणत्वाच्च ज्वेतीति परमात्मायमव्ययो
नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्ययः । तदा एवमत्र शरीरस्थोऽपि शरीरेष्वात्मन उप-
लब्धिर्भवतीति शरीरस्य उच्यते तथापि न करोति । तद्वद्व्यादेव तत्तत्तत्तत्

न लिप्यते । यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं स्वकर्तातो न फलेन लिप्यत इत्यर्थः । कः पुनर्देहेषु करोति लिप्यते च यदि तावदन्यः परमात्मनो देही करोति लिप्यते च तत इदमनुपपन्नमुक्तं क्षेत्रक्षेत्रिकत्वं क्षेत्रं चापि मां विद्मीत्यादि । अथ नास्तीश्वरादन्यो देही कः करोति लिप्यते चेति वाच्यं परो वा नास्तीति । सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवत्सोक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्याहृत्यबौद्धैश्च । तत्रायं परिहारो भगवता स्वेनैकोक्तः 'स्वभावस्तु प्रवर्तते' इति (V. 14) । अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति व्यवहारो भवति न तु परमार्थत एकस्मिन्परमात्मनि सदाष्टि । अत एतस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिव्राजकानां तिरस्कृतविद्याभ्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवता ॥ ३१ ॥

किमिव न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्याद्वाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहो तथापि नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं व्याप्यवि सत्सौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादारकाशं नोपलिप्यते न संवध्यते , सर्वत्रावस्थितो देहो तथापि नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशवत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशवत्येकमात्रवत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः सवितादिरयस्तथा सद्गन्महा-
भूतादिष्टत्सन्तं क्षेत्रमेकः सन्प्रकाशयति कः क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः । रविदृष्टान्तो-
न्नाऽऽत्मन उभयार्थोऽपि भवति रविस्तत्सर्वक्षेत्रमेक आत्मात्वेपकश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्ताध्यायार्थोपसंहाराधोऽयं श्लोकः—

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्वि ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमद्वाङ्मते शतसाहस्र्यां संहितायां वैष्णवस्यां भोष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु महाविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविवेकयोगो नाम

त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञोयंथान्याख्यातयोरेव यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैलक्षण्यविशेष
ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्ययिविज्ञान चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत
प्रकृतिमोक्ष च भूतानां प्रकृतिरविद्यालक्षणाव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-
णमभावगमन च ये विदुर्विज्ञानगति यान्ति गच्छन्ति ते पर परमार्थतत्त्व नदा
न पुनर्देहमाददत इत्यर्थ ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहत्तपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर
भगवत् कुनौ श्रीभगवद्गताभाष्ये क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम
त्रयोदशोऽध्याय ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पन्न इत्युक्त तत्त्वधामिति तत्प्रदर्शनार्थं ' पर भूय ' इत्यादिरुक्त्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोजगत्कारणत्वं न तु सारयानामिव स्वतन्त्रबोहिरित्यवमर्थं प्रष्टुनिरर्थत्वं गुणेषु च सन्न समाकारणमित्युक्त कश्चिन्गुणे बन्ध सन्न केवा गुणा कथं वा ते बन्धन्तीति गुणस्यश्च मोक्षण बन्ध इयान्मुक्तस्य च लक्षण वक्तव्यमित्येवमर्थं च-

श्रीभगवानुवाच-

पर भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमिच्छो गताः ॥ १ ॥

पर ज्ञानमिति व्यवहितेन संबन्धे । भूय पुन पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वसकृदुक्तमपि प्रवक्ष्यामि । नञ् पर परवस्तुविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञानं सर्वेषां ज्ञानानामुत्तममुत्तमफलत्वात् । ज्ञानानामिति नामामित्वादीनां (२.३.३ ७) विं तद्धि यद्वादिष्टवस्तुविषयाणामिति । तानि न मोक्षादेव तु मोक्षादेति परोत्तमशब्दाभ्यां स्त्रीति भोवन्नादि-व्युत्पत्त्यादनाधम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मुनयः संन्यासिनो मननशीला मयं परां सिद्धिं मोक्षारयामिनोऽस्मादहं बन्धनादूर्ध्वं गताः प्राप्ताः ॥ १ ॥

अस्याश्च मिद्वैरैवान्तिकत्वं दृश्यते-

इदं ज्ञानमुपाधित्वं मम साधर्म्यमागता ।

सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

इदं ज्ञानं यथाक्तमुपाधित्वं ज्ञानसाधनयनुष्ठायेत्येतत् । मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मास्वरूपतामागता प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदान्मुपगमाद्वैताभावे । फलत्वाद्वाप्य स्तुत्यर्थमुच्यते । सर्वेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये ब्रह्मणोऽपि विनाशनाले न व्यथन्ति च मया नापचन्ते न व्यथन्तात्यर्थं ॥ २ ॥

क्षेत्रभेदमययोग द्वेदशो मूलकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नर्थं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति सारतः ॥ ३ ॥

मम स्वभूता मदीया माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतिर्योनिः सर्वभूतानां, सर्व-
कार्यभ्यो महद्वाङ्मरणाय स्वविकाराणां मद्वद्भोनि योनिरेव विदिष्यते । तस्मिन्-
इति शब्दाणि योनौ गर्भं हिरण्यगर्भस्य जन्मस्यो योनिं सर्वभूतजननकारणं बीजं
वृषामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयशक्तियानीश्वरोऽहमविद्याकामकर्मोपाधिवरूपा-
नुविधाभिर्न क्षेत्रज्ञ क्षेत्रेण सयोगवायोत्थयः । समग्र उत्पत्ति सर्वभूतानां हिरण्य-
गर्भोत्पत्तिद्वारेण तत्तत्कस्माद्गर्भाधानाद्भवति हे मारुत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तार्त्ता ग्रहा महाद्योनिर्हं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोनिभिनि । देवपितृवनुष्यरक्षुष्यादित्तर्बयोनिषु कौन्तेय मूर्तयो वेदसंस्था-
मलक्षणा मूर्धितान्द्रावयवा मूर्तयः संभवन्ति यास्तासां मूर्तीनां ग्रहा महात्मनो
वत्स योनि कारणग्रहमीशो बीजप्रदो गर्भाधानरथ कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणाः कथं निवर्त्तन्त्युच्यन्ते—

सर्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।

निवर्त्तन्ति महाबाहो देहे देहितमन्वयम् ॥ ५ ॥

सत्त्वं रजस्तम इत्येकनामानौ, गुणा इति पारिभाषिकः सत्त्वं न रूपादिषु-
दृग्-दाभितः । न च गुणगुणिनोरन्वयमत्र विवक्षितम् । परमादगुणा इव नित्यरतम्भाः
क्षेत्रज्ञ प्रत्यविष्ठागकलात्क्षेत्रज्ञ निवर्त्तन्ति तमात्परशैकल्यापान प्रतिक्रमन्त इति
निवर्त्तन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिप्रभता भगवन्मायासमवा निवर्त्तन्तीति हे महा-
बाहो महात्मा समर्थपरावाननुग्रहस्त्वौ बाहू यस्य स महाबाहुर् महाबाहो देहे शरीरे
देहित देहवत्प्रमथयमन्वयम् चोक्त्यनादित्वात्पारिस्थिके (XIII. 31) । ननु देही
न लिप्यत (XIII 31) इत्युक्तं तत्कथमिदं निवर्त्तन्तीत्यन्वयधोष्यते, परित्यक्त-
मरमाभिरविशब्देन निवर्त्तन्तीति ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वादीनां सत्त्वस्यैव तावत्तुल्युच्यन्ते—

तत्र सत्त्वं निर्मलं प्राप्रकाशकमनामयम् ।

सुरासद्भेन वध्नाति जावपद्मेन चानथ ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वमिति । निर्मलत्वात्तत्त्विकमणिरिव प्रकाशकमनामयं निरुपद्रवं सत्त्वं ;
तन्निवर्त्तनं । कथं सुलभद्भेन सुरासद्भेन विषयगुणस्य सुलभ्य विषयिण्या-

त्मनि संश्लेषापादानं मृपैव सुखे सञ्जनम् । सैषाऽविद्या । न हि विषय-
धर्मो विषयिणो भवति । इच्छादि च भूतान् क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्मं इत्युक्तं
भगवता । अतोऽविद्येयैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषयविवेकलक्षणयाऽस्वात्मभूते
सुखे सञ्जनोऽयं सत्त्वमिव करोत्यशुखिनं सुखिनमिव । तथा ज्ञानसङ्गेन च । ज्ञानमिति
सुखमाहर्चयत्क्षेत्रस्यैवान्तःकरणस्य धर्मो नात्मनः । आत्मधर्मत्वं सन्नानुपपत्तर्विधानुप-
पत्तेश्च । सुख एव ज्ञानादौ सङ्गो जन्मव्यो हेऽनघान्यमन ॥ ६ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।

तस्मिन्निवृत्ताति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनाम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति । रजो रागात्मकं रजनाद्रागो गैरिवादिबद्धात्मात्मकं विद्धि
जानीहि तृष्णासङ्गसमुद्भवं तृष्णाऽप्राप्ताभिर्लाप, आमङ्गं प्राप्ते विषये मनसः प्रीति-
लक्षणं सङ्गं, तृष्णामङ्गयोः समुद्भवं तृष्णामङ्गसमुद्भवं तस्मिन्निवृत्ताति तद्रजः कौन्तेय
कर्मसङ्गेन दृष्टादृष्टार्थेषु कर्मसु सञ्जनं सत्पराया कर्मसङ्गस्तेन निवृत्ताति रजो
देहिनाम् ॥ ७ ॥

तमस्यज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निवृत्ताति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति । तमस्तृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानाभ्यामज्ञानजं विद्धि मोहनं
मोहकरमविवेककरं सर्वदेहिना सर्वेषां देहवता प्रमादालस्यनिद्राभिः प्रमादालस्य
च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्राभ्यामिस्तत्तमो निवृत्ताति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्गुणानां व्यापारं मक्षेपत उच्यते—

सत्त्वं सुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

सत्त्वं सुखे सञ्जयति मक्षेपयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते ।
ज्ञानं मर्यादितं विवेकमावृत्याच्छाद्य ॥ तमः स्वभावगुणभूतना प्रमादे सञ्जयत्युत
प्रमादो नाम प्राप्तकर्तव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्तं कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवत्युद्भवति वर्धते यदा तदा लब्धात्मकं
सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानमुखाधारमन हे भारत । तथा रजोगुणं सत्त्वं तमश्चैवोभा-
व्यभिभूय वर्धते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते । तमश्चाख्यो गुणः सत्त्वं
रजश्चोभाव्यभिभूय तथैव वर्धते कदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

सर्वद्वारेष्वामन उपलब्धिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्व-
द्वारेष्वन करणस्य बुद्धेर्वांते प्रकाशो देहेऽस्मिन्नुपजायते । तदेव ज्ञानम् । यदेव
प्रकाशो ज्ञानस्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकाशेन लिङ्गेन विद्याद्विवृद्धमुद्भूत मर-
मित्युतापि ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतस्यैव विदुश्च—

लोभ प्रवृत्तेरात्मन कर्मणामशम सृष्टा ।

रजस्तेजानि जायन्ते विदुद्दे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

लोभ परद्रव्याविराग, प्रवृत्ति प्रवर्तन सामान्यवेष्टा, आत्मन, कर्मण, कर्मणाम्,
अशमोऽनुपशम क्षमरागादिप्रवृत्ति, सृष्टा सर्वसामान्यवस्तुविषया तुष्ट्या, रजसि
गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्तेजानि जायन्ते विदुद्दे कुन्तन्द्वय ॥ १३ ॥

अप्रकाश इति । अप्रकाशोऽविवेकोऽवन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावस्तत्कार्यं प्रमादो
मोह एव चाविवेको मूढत्ववर्ध । तममि गुण विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते
हे कुन्तन्द्वय ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणामि वस्तुल प्राप्त्ये तदपि सज्जरागहेषुक सर्वं गौणमेवेति दर्शयन्नाह—

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलय गति वेदभृद् ।

तदोत्तमविदा लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलय मरण गति प्रविश्यते दहभृदात्मा
तदोत्तमविदा महद्वादितत्त्वविदामिष्येत्तत् । लोकानमलान्कराहेतान्प्रतिपद्यते
प्राज्ञोतीत्येतत् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसन्निधु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलय मरण गत्वा प्राप्त कर्मसन्निधु कर्मासक्तिपुत्रेषु
मनुष्येषु जायते । तथा तद्वदेव प्रलीनो मूढस्त्वगमि विवृद्धे मूढयोनिषु पञ्चादि-
योनिषु जायते ॥ १५ ॥

मतीतश्लोकाप्यस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः सुकृतस्य सात्त्विकस्येत्यर्थः । अहुः शिष्टाः सात्त्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजसस्तु फलं दुःखं रजसस्य कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकारात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूप्याद्वाजसमेव । तथाज्ञानं तमसस्त्वामसस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेष्वो भवति—

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्या मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तस्या अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवलोकादिभूतपक्ष्मे सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तस्थाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्यभूतपक्ष्मे राजसाः । जघन्यगुणवृत्तस्था जघन्यध्यासौ गुणश्च जघन्यगुणत्वमरास्य वृत्तं निद्रासुष्यादि तरिमन्त्रिणा जघन्यगुणवृत्तस्था मूढा अधो गच्छन्ति पद्मादिभूतपक्ष्मे तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिरूपत्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन गुणस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहामकेषु शुद्धी दुःखी मूढोऽहमस्मीत्येव रूपो व सङ्गतत्कारणं पुरुषस्य सदस्योनिजन्ममात्मिकक्षणस्य संसारस्येति ममाज्ञेन पूर्वाप्याये यदुक्तं तदिह सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवा इत्यत्र आरभ्य गुणस्वरूपं गुणवृत्तं स्ववृत्तेन च गुणानां बन्धकत्वं गुणवृत्तनिबद्धस्य च पुरुषस्य वा यतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारणं विस्तरेणोक्तत्वाधुना सम्यग्दर्शनान्मोक्षो वक्तव्य इत्यत्र आह भगवान्—

नाम्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

नाम्यं कार्यकारणविषयाकारपरिणतेभ्यो गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टा विद्वान्सत्त्वानुपश्यति । गुणा एव सर्वावस्थाः सर्वकर्माणां कर्तार इत्येवं पश्यति । गुणेभ्यश्च परं गुणरूपापारसाक्षिभूतं वेति मद्भावं अम भावं स द्रष्टाधिगच्छति ॥ १९ ॥

कथमपिगच्छनीत्युच्यते—

गुणानेतानतीत्य श्रीन्देही देहसमुद्भवार् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्बोधनतीत्य जीवन्नेपातिकम्भ मायोपाधिभूतांश्रीन्देही देहसमुद्भवान्दे-
होत्पत्तिजभूतार्, जन्ममृत्युजरादुःखै, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च
तैर्नावन्नेव विमुक्तः सन्निदानमृतमश्नुते । एव मन्त्रावमधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवन्नेव गुणानतीत्यामृतमश्नुत इति प्रकृतीति प्रतिकम्भ—

अर्जुन उवाच—

कैर्लिङ्गैर्कीन्युणानेतानतीतो भवसि प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतांकीन्युणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

कैर्लिङ्गैर्भिद्विक्कीनेतान्मयस्यातान्युणानतीनाऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः
कोऽस्याधार इति किमाचारः । कथं केन च प्रकारेणैतांकीन्युणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतस्य लक्षणं गुणातीतस्योपायं चार्जुनेन पृष्ठोऽरिपञ्चको प्रकृत्यार्थं
प्रतिवचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

पञ्चाशत्कैर्गुणैर्गुणातीतो भवतीति तद्ब्रू—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि वाद्भसति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सत्त्वकार्यं प्रवृत्तिं च रजः कार्यं मोहमेव च तमः कार्यमित्येतानि
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सत्त्वग्विषयभावेनाद्भस्यतानि । तमः तामसः प्रत्यक्षो जातस्तेनाहं
मूढस्तथा राजसी प्रवृत्तिर्भोगोत्पन्ना दुःखारिभवा तेनाहं रजसा प्रवर्तितः प्रवर्तितः
स्वरूपतस्ततः भगवन्नेव कोऽयं मत्स्वरूपवस्थानाद्भस्यतया साक्षिबो गुणः प्रकाशः
तथा मां विवेकित्वमापादयन्मुखे च सज्जनगन्धर्वाणि तानि द्वेष्ट्ययम्यदाशित्वेन ।
तदेव गुणातीतो न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च साक्षिकादिपुरुषः साक्षिकादिचार्या
न्यात्मानं मोहं प्रकाश्य निवृत्तानि कादृशति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि कादृ-
शतीत्यर्थः । यतः परमब्रह्म लिङ्गं किं तर्हि स्वात्मप्रत्यक्षत्वादात्मनिवचनमेवैतत्तुल्यम् ।
न हि स्वप्नगविषयं द्वेषमाकाङ्क्ष्य ब्रह्म परं पश्यति ॥ २२ ॥

अभेदानीं गुणातीतः किमाचार इति प्रकृत्यं प्रतिवचनमह—

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचल्यते ।

गुणो धर्तव्य इत्येव योऽवतिष्ठति नेहते ॥ २३ ॥

उदासीनवचभोदासीनो न कस्यचित्पथ भवते तथाय गुणातीतत्वोपायमार्गे-
 ऽवस्थित आसीन आत्मविद्वेषैव सन्यासी न विचान्वते विवेकदर्शनावस्थान ।
 तदेतत्स्फुटं करोति गुणा कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त
 इति योऽवतिष्ठति । छन्दोमङ्गलवात्परस्मैपदप्रयोग । योऽनुतिष्ठतीति वा
 पाठान्तरम् । नेत्रे न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थः ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुख स्वस्थ समलोष्टाश्मकाश्चनः ।

तुष्टप्रियाप्रियो धीरस्तुष्ट्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुख समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुखः । स्वस्थ स्व भात्मनि
 स्थित प्रसन्न । समलोष्टाश्मकाश्चनः एष्ट चाश्मा च वाश्मन च समानि यस्य स
 समलोष्टाश्मकाश्चनः । तुष्टप्रियाप्रिय प्रिय चाप्रिय च प्रियाप्रिये तुष्टे समे यस्य
 सोऽयं तुष्टप्रियाप्रियः । धीरो धीमान् । तुष्ट्यनिन्दात्मसंस्तुतिर्निन्दा चात्मसंस्तुतिश्च
 तुष्टे निन्दात्मसंस्तुती यस्य यत्ते स तुष्ट्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुष्ट्यस्तुष्ट्यो मित्रारिपक्षयोः ।

सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥

मानापमानयोस्तुष्ट्य समो निर्विकारः । तुष्ट्यो मित्रारिपक्षयोः, यद्यप्युदासीना
 भवति वेष्टितवामिप्रायेण तथापि परामिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति
 तुष्ट्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि कर्माण्वारम्भन्त
 इत्यारम्भा सर्वान्तरम्भापरित्यक्तु शीलमस्वेति सर्वारम्भपरित्यागी देहधारणमात्र-
 निमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः । गुणातीतः स उच्यते । उदासी-
 नवदिव्यादि गुणातीतः स उच्यते इत्येतदन्तमुक्तं यावद्यनमाय्य तावत्सम्यासिना
 मुष्टव गुणातीतवसाधः मुमुक्षा स्थितीभूतः तु स्वसंबन्ध सद्गुणातीतस्य यत्तेर्लक्षणं
 भवतीति ॥ २५ ॥

अनुता न च त्रा-गुणानतिवर्तत शनि प्रक्षरय प्रतिवक्तव्यमाह—

मा च योऽन्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।

■ गुणान्समनीत्येतान्महामूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

मा चश्च नारायण सर्वभूतहृदयाधित यो यति कर्मि चाण्यभिचारेण न
 कदापि च्यभिचरति भक्तियोगेन भजत भक्ति- सैव योगस्तेन भक्तियोगेन
 नेवने स गुणान्समनीत्येतान्यथोकान्महामूयाय भवन् भूयो महामूयाय महामय-
 नाय मोक्षाय वक्ष्यते समर्थो भवतीत्यर्थः ॥ २६ ॥

पञ्चदशोऽध्यायः ।

यस्मान्मदधीन वमिणा कर्मफलं हानिना च ज्ञानफलमतो भक्तियोगेन मां
ये सेवन्ते ते मत्प्रसादाज्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति, किमु वक्त-
व्यमात्मनस्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानजुनेनाष्टमध्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षु-
श्चाव—उर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावदष्टरूपककल्पनया चैरागवहेतोः समारस्वरूपं
वर्णयति निरस्तस्य हि संसारान्नगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नाभ्यस्येति—

श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमधस्थे प्रादुरस्ययम् ।

छन्दांसि तस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूलं शालतः सूक्ष्मत्वात्कारणत्वाच्चित्तत्वात्सहस्राक्षोर्ध्वमुच्यते ब्रह्माभ्यस्त-
माशाशक्तिमत्सन्मूलमयेति सोऽयं समारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः । श्रुतेष्व—'ऊर्ध्वमूलो-
ऽवावशात्' (Katha Upanishad III. 2. 1) इति ।

पुराणे च—“अभ्यस्तमूलप्रभवस्तस्यैवानुग्रहोत्थितः ।

बुद्धिर्वक्त्रमयश्चैव इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विधयैः पत्रवांस्तथा ।

धर्माधर्ममुपपद्य सुसदुश्चफलोदयः ॥

आर्जव्य, सर्वभूतानां ब्रह्महृत्सुः सनातनः ।

एतद्ब्रह्मवनं नैव *ब्रह्माचरति नित्यशः ॥

एतच्छिष्टत्वा च मित्रा च ज्ञानेन परमाग्निना ।

तन्ब्रह्माचरति प्राप्य तस्मात्प्रावर्तते पुनः ” ॥ इत्यादि

MBh. XIV. 47. 12-15 ।

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तस्य तद् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

तत्पूर्वमूल सप्तारमायामय वृक्षमय आस्य महदहकारतन्मात्रादिय आस्य इत्याख्यायो भवन्तीति सोऽयमय आस्यसामय आस्य न न्योऽपि स्वानेवमप्यस्य क्षणप्रवृत्तिनमप्यस्य मादु कथयन्ति । अन्वय (1) सप्तारमायाया अनादिवास्तववृत्तत्वात्सोऽय सप्तारवृक्षोऽय्योऽनारब्धनन्तदेहादिसत्तानाभयो हि सुप्रसिद्धस्तमन्वयम् । तस्यैव सप्तारवृक्षस्य दमन्यादिशेषण छन्दाभि यस्य पर्णानि छन्दाभि छादनादृग्वज्जु सामलक्षणानि यस्य सप्तारवृक्षस्य पर्णानि च पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा यथा सप्तारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मतत्त्वैरुपलब्धवाञ्छनार्थत्वात् । यथाकारणतः सप्तारवृक्ष समूह यस्य यद् न वेदविद्वदर्थे विदितव्यम् । नहि सप्तारवृक्षादरमायममूलोऽय्योऽनुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यन सर्वज्ञ स (2) यो वेदार्थविदिति समूहसप्तार वृक्षज्ञान सौति ॥ १ ॥

तस्यैव सप्तारवृक्षपरिरक्षणयवकल्पनोच्यते—

अथक्षौर्ण्यं प्रसूतास्तस्य शारदा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवाला ।

अथञ्च मूलान्यनुमततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अथो मनुष्यादिभ्यो यावत्सावरमूर्ध्वं च यावद्वृक्षाया विश्वभूजो धाम (3) इत्ये तदन्त यथाकर्म यथाश्रुत ज्ञानधर्मफलानि तस्य वृक्षस्य शारदा इव शारदा प्रसूता प्रगता । अथप्रवृद्धा गुणे सत्वरजस्तमाभि प्रवृद्धा स्थूलाकुना उपादानभूतैर्नि पदप्रवाला विषया शब्दादयः प्रवाला इव दशादकमफलमय शारदाभ्योऽहकुटी भवन्तीति तेन विषयप्रवाला आख्या । सप्तारवृक्षस्य परममूलनुपादानकारण पूर्वमुक्त मधेवार्गा कमफलनितिताराद्रपादियासवा मूलान्य धर्माधर्ममहत्सिधारणा-वचान्तर भावीनि तान्मयश्च (4) देवावप्यश्रुता मूलान्यनुमततान्यनुपशेषिष्ठानि कमनुष्ठानानि कम धर्माधर्मलक्षणमनुबन्ध पश्चाद्भावा येषामुद्भूतिमनु उद्भवताति तानि कर्मानु बन्धानि मनुष्यलोके विद्येवोऽन हि मनुष्याणां कर्माधिकार प्रतिज्ञ ॥ २ ॥ यत्तच्च वर्णित सप्तारवृक्ष -

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।

अथार्थमेन सुविरुद्धमूलमसद्वगसत्वेन दहन स्थित्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णित तथा नैवोपलभ्यते । अथप्रतीत्युदकमायाय-अदमर समत्वाद दृष्टनष्टस्वरूपा हि मद्यस्य एव जातो न यन्तो निष्ठा समातिर्वा विषय । तथा न चादिरित आदम्याय प्रवृत्त इति न वेनचिद्रम्यत । न च अप्रतिष्ठा स्थितिमध्यमस्य वनचिदुपलभ्यते । अथार्थमेन यथोक्त सुविरुद्धमूलं सुष्ठु विरुद्धानि

(1) ASS reads सप्तारमायामयमनादि for सप्तारमायाया अनादि

(2) VPP and POA have सबवदार्थविदिनि for स यो वेदार्थविदिति

(3) ASS reads यावद् मज्जा विश्वभूजो धाम for यावद् धाम

(4) ASS reads देवावप्यश्रुता for देवावप्यश्रुता

विरोदं गतानि सुदृढानि मूलानि यत्र तमेन पुनरेकमुलमगच्छश्लेषामङ्ग पुनर्वित्त
लोकैषणादिभ्यो व्युत्थानं तेनासङ्गश्लेषेण दृढेन परमात्माभिमुख्यनिश्चयदृढीकृतेन
पुनःपुनर्विवेकाभ्यामादमनिश्चितेन चित्त्वा संसारवृक्षं सर्वानमुदृत्व ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्नाता न निवर्तन्ति भूयः ।

तमेव चाशं पुरयं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसूता पुराणी ॥ ४ ॥

तत्र इति । तत्र* पश्चात्पदं यै णव तत्परिमार्गितव्यं परिमार्गणमन्वेष्टय ज्ञानभ्य-
मित्यर्थः । यस्मिन्पदे गताः प्रविष्टा न निवर्तन्ति नावर्तन्ते भूयः पुनः संसाराय ।
कथं परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च यः पदशब्देनोक्त आश्रमादौ भवं पुरुषं
प्रपद्य इत्येव परिमार्गितव्यं तच्छरणतवेत्यर्थः । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यो
यस्मात्पुरुषात्मनारमावावृक्षप्रवृत्तिं प्रसूता निःसृतैर्द्रजालिकादिव माया पुराणी
चिरतनी ॥ ४ ॥

कथंभूतास्तत्पदं गच्छन्तोत्युच्यते—

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा जघ्यामनित्या विनिवृत्तकामाः ।

द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमभ्यस्य तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा गान्धर्वा मोहश्च मानमोहा तौ निर्गन्तौ येभ्यस्ते निर्मानमोहा गान्
मोहवजिता जितमङ्गदोषा सङ्ग एव दोषः सङ्गदोषो जितः सङ्गदोषो यैस्ते जित
मङ्गदोषा जघ्यामनित्या परमात्मस्वरूपाछेत्तनित्यास्तत्परा विनिवृत्तकामा विशेषतो
निर्लेहेन निवृत्ता कामा येषां ते विनिवृत्तकामा यस्तस्य संन्यासिनो द्वंद्वैः प्रिया
प्रियादिभिर्विमुक्ता सुखदुःखसंज्ञैः परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा मोहवजिता पदमभ्यस्यं
तद्यथोक्तम् ॥ ५ ॥

तदेव पदं पुनर्विशिष्यते—

न तद्गम्यपते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्वाम परमं मम ॥ ६ ॥

तद्वामेति व्यवहितेन धाम्ना सवन्धः । धाम तेषोरूपं पदं न भातयते सूर्य
मादित्यः सर्वावभास्यनशक्तिमत्त्वेऽपि मतिः । तथा न शशाङ्कश्चन्द्रो न पावको
नामिरपि । यद्गम्य नैषाव पदं गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यच्च सूर्यादिर्न भातयते
तद्वाम पदं परमं मम विष्णोः ॥ ६ ॥

यद्गत्वा न निवर्तन्ते इत्युक्तम् । ननु सर्वा हि गतिराण्यन्ता अयोगा निम-
योगान्ता (MBh. XII. 330 20) इति हि प्रसिद्धं कथमुच्यते तद्वामग
तानां भासि निवृत्तिरिति, दृष्टुं तत्र कारणम्—

मर्मधातो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

ममः पृथानीन्त्रियाणि प्रकृतेस्तानि कर्षति ॥ ७ ॥

समैव परमात्मनोऽंशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनन्तर जीवलोके जीवानां लोके समोरे जीवभूतो मोक्षा कर्तेति प्रतिदः सनातनधिरवनः । यथा शलसूर्यकः सूर्यांशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्या न निवर्तते अथापमप्यंशस्तेनैवात्मना संगच्छत्येवमेव यथा वा घटासुपाधिपरिच्छिन्नो घटावाकाश आकाशांशः सण्पदादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तत इत्येवमत जपपत्रमुक्तं पत्रत्वा न निवर्तन्त इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयव एकदेशोऽंश इति । सावयवत्वे च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागात् । नैव दोषोऽविद्याकृतोपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽंश इय कल्पितो यतः । शक्ति-
 स्थापनार्थः क्षेत्राभावे विरतरशः । न च जीवो मयशरेण काशेनः कथं समर स्तुक्कामति वेस्तुप्यते मनःपञ्चानीन्द्रियाणि भोज्यादीनि प्रकृतिस्थानि स्वैरुपाने कर्णशङ्कुत्पादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्पत्याकर्षति ॥ ७ ॥

कस्मिन्काळे—

शरीरं यद्व्याप्नोति पञ्चाप्युत्कामतीक्षरः ।

गृहीत्वैतानि सयाति वायुर्गन्धनिश्वासात् ॥ ८ ॥

यथापि यदा पञ्चाप्युत्कामतीक्षरो देहदिसंवातस्वामी जीवस्तदा कर्षतीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽर्थवशात्प्राथम्येन संबध्यते । यदा च पूर्वस्माच्छरीराच्छरीरान्तरमाप्नोति तदा गृहीत्वैतानि मनःपञ्चानीन्द्रियाणि मयानि सन्पदयाति गच्छति । किमिवेत्याह वायु पवनो गन्धानिवाशयाप्युत्पादेः ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

भोजं नक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चाप विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

भोजं नक्षु. रश्शनं त्वगिन्द्रिय रसनं जिह्वा घ्राणमेव च मनश्च पञ्च प्रत्ये कामिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयान्शब्दादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगत देहात्—

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढं नानुपश्यन्ति शृण्वन्ति ज्ञानजडुग्रः ॥ १० ॥

उत्क्रामन्तं परिलभन्तं देह पूर्वोपाप्तं स्थितं वा देहे तिष्ठन्तं भुञ्जानं वा शब्दादीर्भोगलभमानं गुणान्वितं सुषुप्तं यमोहाख्यैर्गुणैरनितमनुगुणं संयुक्तमित्यर्थः । ज्ञानभूतमप्येनमलन्तर्दशनगोचरप्राप्तं विमूढं दृष्टादृष्टविषययोगवलादुपनेतव्ययानेनवाध मूढा नानुपश्यन्त्यहो कष्टं वर्तत इत्यनुकोशति च गगत्वा । ये तु पुन. प्रमाण

* POA and VPP drop तथाप्यमप्यश ।

जनितज्ञानबधुपस्त एन पश्यन्ति ज्ञानबधुषो विविक्तदृष्टय इत्यर्थः ॥ १० ॥

केनितु—

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतहृत्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

यतन्— प्रयत्नं कुर्वन्तो योगिनश्च समाहितचित्ता एनं प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्यय-
महमस्मीत्युपलभन्त आत्मानि स्वस्या मुक्तावस्थित यतन्तोऽपि ज्ञात्वाऽपि प्रमाणैरकृता-
ह्मानो न स्मृतात्मानस्तपसेन्द्रियबधेन च बुद्धरितानुपराता भगवान्तर्दृष्टाः प्रयत्नं
कुर्वन्तोऽपि नैनं पश्यन्त्यचेतसोऽविवेकिनः ॥ ११ ॥

यत्पद सर्वस्यावभासकमप्यन्यादित्यादिक उच्यते। इमां पश्यन्ते यतन्ताः प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्यय-
पुनः समाराभीमुक्ता न निवर्तन्ते यस्य च पदस्योपाधिभेदमनु विधीयमाना
जीवा घटाकाशादय इवाकाशास्यांशास्तस्य पदस्य सर्वात्मनः सर्वव्यवहारा-
स्पदत्वं च विबधुः। अत्रिं कोऽपि भूतिमक्षेपमाह भगवान्—

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽक्षिलम् ।

यद्यन्द्मसि यच्चान्मौ तत्तेजो विदि मामकम् ॥ १२ ॥

यदादित्यगतमादित्यात्म्य किं तत्तेजो दीप्तिं प्रकाशौ जगद्भासयते प्रकाशयत्य-
क्षिलं ममस्त यद्यन्द्मसि यद्यन्द्मि तेजोऽवभासकं वर्तते यच्चान्मौ हुतवद्दे तत्तेजो
विदि विजानीहि मामकं मदीयं मम विष्णोस्तज्ज्योतिः । अथवा यदादित्यगतं तेज-
श्चैतन्यात्मकं ज्योतिर्वद्यन्द्मसि यच्चान्मौ तत्तेजो विदि मामकं मदीयं मम विष्णो-
स्तज्ज्योतिः । ननु इत्यवस्थेषु जगद्वेषु च तत्तमानं चैतन्यात्मकं ज्योतिस्तत्र कथमिदं
विशेषणं यदादित्यगतमित्यादि । नैव दां सत्त्वाधिकादाविस्तरवोपपत्तेः ।
आदित्यादिषु हि सत्त्वमयन्तप्रकाशमलम्भास्वरमतस्तत्रैवाविस्तरं ज्योतिरिति तदि-
शिष्यते, न तु तत्रैव तदधिकमिति । यथा हि लोके तुल्येऽपि मुरमंरूपानि न
काष्ठकुल्यादौ मुखमाभिर्भवत्यादृशादौ तु स्वच्छे स्वच्छन्द्रे च तारतम्येनाविभवेति
तद्वत् ॥ १२ ॥

किं च—

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसः ।

पुण्यामि चौपधी. सर्वा सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ १३ ॥

गा पृथिवीमाविश्य प्रविश्य धारयामि भूतानि जगदहमोजसः नलेन यत्कल काम-
रागविरजितमैश्वर्य अगद्विधारणाय पृथिव्यां प्रविष्ट येन शुवीं पृथिवीं नाथः पतति न
विदीर्यते ॥ । तथा च मन्त्रवर्ण—“ येन यौशमा पृथिवी च वृद्धा ” इति

(1) ASS reads नाविस्रोपपत्तेः for नाविस्तरवोपपत्तेः ।

(Tai Samhitā IV 1. 8) । “स दाधार पुष्टिरीम्” (Tai Samhitā IV. 1 8) इत्यादिश्च । अतो मायाविद्व च भूतानि चराचराणि भारयामीति युक्तमुक्तम् । किं च पुष्टिर्भाजता ओषधी सर्वा मीदिपराया पुण्यामि पुष्टिपती रसरवादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रमात्मक सोम सन् रसात्मको रसस्वभाव सर्वरसानामाकार सोम स हि सर्वा ओषधी रसात्मरसानुपवेशेन पुण्याति ॥ १३ ॥

किं च—

मह वैश्वानरो भूत्वा प्राणिना देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तं पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १३ ॥

अहमेव वैश्वानर उदररश्मोऽग्निर्भूत्वा ‘अयमग्निर्वैश्वानरो वोऽयमन्नं पुष्टे देहे दत्त एष देहे’ (Br Upa V 9 1) इत्यादिभूतेवैश्वानर सन्प्राणिनां प्राणवनां देहमाश्रित प्रविष्ट प्राणापानसमायुक्तं प्राणापानार्थां समायुक्तं समुक्तं पचामि पक्तिं करोमि चतुर्विधं चतुष्कारमन्नमशन भोज्य भक्ष्य चोष्य वेद्य न भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्मोक्षमन्नं सोमस्तदतदुत्पन्नमग्नीषोमीं सर्वमिवि पश्यतोऽतदौष लेपो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि सनिष्वसतः

मत्तं सृष्टिर्जानमपोहन च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्माहमात्मा सगृह्णति पुष्टे सनिष्विष्टाऽतो मत्तं भाग्यत सर्वप्राणिनां सृष्टिर्जानि तदपोहन च । वेदा* पुण्यवर्णिना पुण्यवर्णितोपन हानिरमृती भवतस्तथा पापकर्मिणा पापकर्मोन्मूलनण सृष्टिकामयोरपोहन च। पपन भयमान च । वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वेद्यां चरितव्या वेदान्तकृद्वेदज्ञानार्थं संप्रदायकृदित्यर्थः । अद्वैतविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

मगत्त इधरस्य नारायणस्त्वस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विशिष्टोपाधिकृतो पदादित्यगत तत्र श्लादिना अथाधुना तस्यैव हाराक्षरोगाधिप्रविभक्ततया निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वस्वनिदिधाराणिक्योदररश्मोक्तं चारम्यन्ते । तत्र सर्वमेवातीतानागतव्यापारवैजात- त्रिधा राशीकृत्वाह—

* POA and VPP read यथा पुण्यकर्मिणाम् for पुण्यकर्मिणाम्,

+ ASS—अतीतानागतानन्तराध्वार्यवैजातम्.

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षरं एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ पृथग्भासीकृतौ पुरुषावित्युच्येते लोके संसारे । क्षरश्च 'क्षरतीति क्षर' विनाशवेको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्ताद्विपरीतो भगवतो मायाशक्तिः क्षराण्यस्य पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराधयोऽक्षरः पुरुष उच्यते । नौ तौ पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवानक्षरः सर्वाणि भूतानि समस्तं विकारजातमित्यर्थः । कूटस्थः कूटो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कूटो माया वक्ष्यता जिह्मता कुटिलतेति पर्याया, अनेकमायावक्ष्यनादिप्रकारेण स्थितः कूटस्थः संसारबीजानन्त्याक्षर क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

आभ्यां क्षराक्षराभ्या विलक्षणः क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो नित्य-
शुद्धबलसुखस्वभावः—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकप्रथमाविश्य विभक्त्यन्य इक्षरः ॥ १७ ॥

उत्तम उत्कृष्टतमः पुरुषस्त्वन्योऽत्यन्तविलक्षण आभ्या परमात्मेति परमश्लासी वेदाद्याविद्याकृतात्मन्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्षचेतन इत्यतः परमात्मेत्युदाहृत उक्तो वेदान्तेषु । स एव विशिष्यते यो लोकप्रथमं भूभुवःस्वराण्यं स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य विभर्ति स्वरूपसद्भावमात्रेण विभर्ति चार-
यत्यन्ययो नारय व्ययो विद्यत इत्यन्य इक्षरः सर्वज्ञो नारायणाख्य ईश्वरशीलः ॥ १७ ॥

यथाभाषणपर्येश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येकनाम प्रसिद्ध तस्य नामनिर्बचनप्रतिपद्या भवत्वं नाम्ना दक्षयन्त्रिनिशयोऽहमीश्वर इत्यात्मानं दक्षयन्ति भगवान्—

यस्माक्षरमर्ततोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यस्माक्षरमर्ततोऽहं संसारमायावृक्षमश्वत्थारयमतिश्रान्तोऽहमक्षरादपि सं-
सारमायावृक्षबीजभूतादपि चोत्तम उत्कृष्टतम उत्तमयो वातः क्षराक्षराभ्या-
मुत्तमत्वादिति भवामि लोके वेदे च प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येवं मां
भक्तजना विदुः कवयः वाग्व्यादिषु चेदं नाम निवृजन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिधा-
नेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अथेदानीं यथानिरूप्यमात्मानं या वेद तस्येदं पञ्चमुच्यते—

“ यो मां यमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

त सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

यो मायीर यथोक्तविशेषणमेव यथोक्तेन प्रकारेणाममूढ समोहवर्जितं सञ्जा-
नात्ययमहमस्मीति पुरुषोत्तम स सर्ववित्सर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञ सर्वभूतस्थ
मजति मां सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

अस्मिन्नध्याये भगवत्तत्त्वज्ञान मोक्षफलमुक्त्वामेदानीं तरस्वौति—

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मथानघ ।

पुनर्वसुध्यां पुद्गिमान्स्वात्कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति धर्मशास्त्रे भारतसाहस्र्या सहितार्था वैयासक्या भीष्म-

पर्यणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु महाविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येतद्गुह्यतमं गोप्यतममत्यन्तरहस्यमित्येतत् । किं तच्छास्त्रम् । यद्यपि गीता
कथं समस्त शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं
प्रकरणात् । सर्वो हि गीताशास्त्रार्थोऽस्मिन्नध्याये समासेनोक्तो न केवलः, सर्वश्च
वेदार्थ इह परिसमाप्तो 'यस्तु वेद स वेदवित्' (XV. 1) 'वेदैश्च सर्वैरहमेव
वेद्य' (XV. 15) इति चोक्तम् । इदमुक्तं कथितं मया हेऽनघापाप । एतच्छास्त्रं
यथादशितार्थं बुद्ध्या बुद्धिमान्स्वात्कृतकृत्यश्च भारत कृतं कृत्यं वर्तय्य
येन स कृतकृत्यो विशिष्टजन्मप्रसूतेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्यं तत्सर्वं भगवत्तात्वे विदिते
कृतं भवेदित्यर्थं । न चान्यथा वर्तव्यं परिसमाप्यते कस्वचिदित्याभिप्रायः ।

'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' इति चोक्तम् (IV. 33) ।

"एतद्भिर्जन्ममाम्भय * ब्राह्मणस्य विशिषत ।

प्राप्यैतत्कृतकृत्या हि द्विजा भवन्ति नान्यथा" ॥ (Manu XII 93)

इति न मानव वचनम् । यत् एतत्परमार्थतत्त्वं मत्तं श्रुतवानामि तत्
कृतार्थस्त्व भारतेति ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिमाज्ज्वान्तार्कगोविन्दभगवत्पूज्यपादशशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवत् कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manusmṛti reads जन्मसाधनम् for अभिसामम्भम्



षोडशोऽध्यायः

दैव्यास्तुतीं राक्षसीं येति प्राणिनां प्रकृतयो नरमेऽध्याये सूचिताभ्यामां-
विस्तरेण प्रदर्शनायामयं सत्यसंशुद्धिरित्यादिरभ्यास आरभ्यते, तत्र भंमारभो-
द्याय देवी प्रकृतिनिर्बन्धनावामुगी राक्षसां येति दैव्या आराताय प्रदर्शनं द्विपत्र
रतरयोः परिवर्जनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अमयं सत्यसंशुद्धिर्ज्ञानयोगस्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जुनम् ॥ १ ॥

अमयमभीष्टता नरवर्मशुद्धिः सरस्वतान्नःकरणस्य मशुद्धिः संयमकालेषु परब्रह्मना-
मायानृतादिपरिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः । ज्ञानयोगस्यवस्थितिर्ज्ञानं शास्त्र-
आचार्यतत्त्वज्ञानमादिपदार्थानामवगमोऽवगानामभिन्दिषाद्युपसंहारेणैकाग्रतया स्वात्मसत्त्वे-
यनापादनं योगसत्योर्ज्ञानयोगयोर्भ्यवस्थितिभ्यवस्थानं तद्विग्रहेषा प्रधाना देवी मास्ति-
की मयम्, यत्र येषामभिपकृतानां वा प्रकृतिं संभवानि मास्ति की सोच्यते । दान-
यथाशक्ति सैविभागाऽध्यादीनां, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्तःकरणस्योपशमं ध्यानिं
ब्रह्मणि, यज्ञश्च भौमोऽग्निहोत्रादिः, स्मार्तश्च देवयज्ञादिः, स्वाध्यायः अग्नेर्वायव्ययनम-
दृष्टार्थं, तपो ब्रह्ममाण आरौरादि, आर्जवंमृजुत्वं सर्वदा ॥ १ ॥

किं च—

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसनं प्राणिनां पीडावर्जनं, सत्यमप्रियानृतवञ्जितं ययाम्-
तार्थवचनम्, अक्रोधः परैराक्रुष्टस्याग्निहतस्य वा प्रातरय क्रोधस्योपश-
मनं, त्यागः संन्यासः पूर्वं दानरक्षोक्तत्वात्, शान्तिरग्न्यकरणस्योपशमः, अपैशुन-
मपैशुनता परस्मै परस्म्यप्रकर्षाकरणं पैशुनं तदभावोऽपैशुनं, दया रूपा भूतेषु

इतिनेषु अलोलुप्त्वमिन्द्रियाणां विषयमनिषाद्यविक्रिया, मादय मृदुताकौर्य
शीलंजा, अचापकमसति प्रयोजन वाक्पाणिपादादौत्तमन्वापारवित्त्वम् ॥ २ ॥

किं च—

तेज क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।

भवन्ति सपद् दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

तेज प्रागल्भ्य न स्वगता दोषि, क्षमाकुष्टस्य ताडितस्य बान्धविप्रित्यानुत्पत्ति
हरपक्षाया विक्रियाया प्रथममकोप इत्येवोचाम, इत्थं क्षमाया अक्रोधस्य च
निशेष, धृतिर्देहेन्द्रियेष्वन्यत्ताद प्राप्तेषु तस्य प्रतिषेधकोऽन्य करणवृत्तिविरोधो येना
चम्पितानि करणानि देहस्य नापनीदन्ति, शौच द्विविध मृच्छलकुल बाधमाभ्यन्तर
च मनाबुद्धयोर्नैवेद माधाराणादिकाबुद्ध्याभावे एव द्विविध शौचम् अद्रोह पर
पिषाणामाधोऽहिमन नातिमानितात्यर्थं मानाऽतिमान स यस्य विद्यते सोऽति
मानी तद्भवाऽतिमानिता तदभावा नातिमानितात्मन पूज्यतापिशयभावनाभाव
इत्यर्थः । सवन्त्यभवादान्येतदन्तानि सपद्मभिजातस्य । किंविशिष्टा सपद् दैवी
देवानां सपद्ममिल्लस्य जातस्य दैवविभूत्यहरस्य भाविकस्वागतस्थेत्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अपेक्षानीमासुरी सपद्भूष्यते—

दम्भा दूर्पोऽतिमानश्च शीघ्रं पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सपद्मासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धमभ्यर्षित्वम्, दूर्पो धनस्त्रयनादिनिमित्तं जन्मेकोऽतिमान पूर्वोक्त
कायश्च, पारुष्यमेव च एकपवचन यथा कारण चतुष्पात् विरूप रूपवान्, हाना
भिगतमुत्तमाभिगत इत्यादि । अज्ञानं चाविबेकज्ञान मिथ्याप्राप्तयः कर्मभ्याकर्तव्यादि
विषयमभिज्ञानस्य पार्थ । निमिन्नानस्यत्याह—सपद्मासुरीम्—असुराणां सपद्मासुरी
तामभिजातस्यत्यर्थः । ४ ।

अनया सपदो कायमुच्यते—

दैवी सपद्मिनीश्चाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुचं सपद् दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

दैवी सपद्मा सा विमोक्षाय समारम्भनाय, निबन्धाय विपत्तौ बन्धो निबन्धस्त
दयनासुरी सपद्ममभिजाता तया राक्षसा च १ क्षत्रैरुक्तऽनुकूलता ज्ञानं मातृ ईश
हमासुरसपद्मुक्त किं वा दैवमपद्मुक्त इत्यवमालोचनारूपमालङ्कारः अगवामा पुन
शाक मा कायः सपद् दैवीमभिजातोऽस्यमित्यस्य जानोऽसि नाविपत्त्यापत्त्यम ॥
त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

॥ मृतसर्गा लोकेऽसिन्दैव आसुर एव च ।

दैवो विस्तरश्च प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

द्वौ भूतेति । द्वौ दिसत्याकौ मृतमर्गो भूतानां मनुष्याणां सर्गौ सृष्टी भूतसर्गौ
सृज्येते इति सर्गौ भूतान्वेव सृज्यमानानि देवासुरसप्तपुक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते
“ दया ह वै प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ” इति श्रुते (Br Upa- I 3 1) ।
लोकैऽस्मिन्सत्तार इत्यर्थः । सर्वेषां द्वैविध्योपपत्तेः । कौ तौ भूतसर्गावित्युच्येते
प्रकृतावेव देव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोननमाह देवो भूतसर्गो
ऽभयं सत्त्वमशुद्धिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकारैः प्रोक्तः कथितो न त्वासुरो
विस्तरशोऽनन्तरपरिवर्जनायमासुर पार्थ मे भगवन्नादुच्यमान विस्तरशः शृण्वन्-
धारय ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरा सप्तप्राणिविशेषणत्वेन प्रदर्श्यते प्रत्यक्षीकरणेन च
शक्यतऽस्या परिपञ्चनं यत्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्तिं च प्रवर्तनं यस्मिन्पुरुषार्थमाधने कर्तव्ये प्रवृत्तिस्ता निवृत्तिं च तद्विपरीता
परमाइनधहेतोर्निवर्तितम्य मा निवृत्तिस्ता च जना आसुरा न विदुर्न जानन्ति । न
केवलं प्रवृत्तिनिवृत्ति एव न विदुर्न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ।
अशौचा अनाचारा मायाविनोऽनृतवादिनो आसुरा ॥ ७ ॥

किं च—

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।

अपरस्परसंभूतं किमन्यत्कामहेतुकम् ॥ ८ ॥

असत्यं यथा इदमनृतप्रावास्तथैव जगत्सर्वमसत्यमप्रतिष्ठं च नास्त्य धर्माधर्मौ
प्राणिघातोऽप्रतिष्ठं चेति न आसुरा जना जगदाहुरनीश्वरं न च धर्माधर्ममन्य-
पेशकोऽस्य घासितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनीश्वरं जगदाहुः । किं चापरस्परसंभूतं
कामप्रयुक्तयो स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाजगत्सर्वं संभूतम् । किमन्यत्काम-
हेतुकं कामहेतुकमेव कामहेतुकं किमन्यजगत् कारणं न किञ्चिददृष्टं धर्माधर्मादि
कारणान्तरं विधेते जगत् काम एव प्राणिनां कारणमिति लोकायतिकदृष्टिरियम् ॥ ८ ॥

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रभवन्त्युपक्रमाणि. क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥

एतामिति । एतां दृष्टिमवष्टभ्यामित्येव नष्टात्मानो नष्टस्वभावा विम्रष्टपरलोक-
साधना अल्पबुद्धयो विषयविषयार्थैव बुद्धिर्येषां तेऽल्पबुद्धयः प्रभवन्त्युपक्रमाणि मूर्ख-
कर्माणि हितात्मका क्षयाय जगत् प्रभवन्तीति सम्बन्धः । जगतोऽहिता
शत्रव इत्यर्थः ॥ ९ ॥

ते च—

काममाश्रित्य दुष्पूरं दुग्धमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वासद्रुमाद्वाग्नवर्तन्तेऽसुचिमता ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्यावष्टभ्य दुष्पूरमशक्वपूरण दम्भमानमदाविता दम्भश्च
मानश्च मदश्च दम्भमानमद्वारत्वेरन्विता दम्भमानमदाविता शोहादविक्रान्तो गृहीवो
पाशयातद्व्याहानशुभानश्चवान्मर्षनन्त खाकेऽशुचिप्रता अशुचानि प्रतानि पश
तेऽशुचिप्रता ॥ १० ॥

क्रि ५—

चिन्तामपरिमेया च प्रलयान्तामुपाश्रिता ।

कामोपभोगपरमा षुक्तावदितिनिश्चिता ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेषा च न परिमत्तु सक्थने यस्याश्विन्वावा इवता सापरिमेषा ।
तामपरिमेषां मलयास्तां मरुतान्तमुपायिता सदा चिन्तापरा इत्यर्थः । कामोप
भोगपरमा कामधेन इति कामा शब्दादवस्तुपदभोगपरमा, अयमव परम पुत्राद्यौ
य कामोपभोग इत्येवनिश्चिततात्मान् भूतादितिनिश्चिता ॥ ११ ॥

आशापराशस्तेर्विद्वाः कामक्रोधपरायणाः ।

इहानो कानभोगार्थमन्वायेनार्यसंभवात् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशूनैराशा एव वाशास्तच्छूनैराशापाशशूनैरेव निय
त्रिणा सन्त सर्वत आकृष्यमाणा, कामकोषपरायणा कामकोषौ परमपद पर
आम्रवो देवा ते कामकोषपरायणा, ईहन्ते चेष्टन्त कामभोगार्थ कामभोगप्रवोत्रादय
न भवामस्यवेनाकम्बजालवद्वपनान्वाकन परस्वापरसामित्वम् ॥ १२ ॥

इष्टशब्द लेखामभिप्राय -

हृदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्स्ये मनोरथम् ।

हृदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इदं ब्रह्ममण्डानीं मया कथ्यमिदम-वत्पाप्ये मनोरथं मनस्तुष्टिकरमिदं वास्ती
 नमस्ते मे भविष्यत्याशामिनि स्वस्त्ये नूनर्धनं तनाह धनो विस्वातो भविष्यामि ॥ २३ ॥

असौ मया दत्त शत्रुहन्त्रिणे चापरानपि ।

ईश्वरोऽद्महं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्मुक्ती ॥ १४ ॥

असौ मयेति । असौ देववन्दनाया मया हतो दुर्बलः शुभ्रः, हनिष्ये चान्या-
न्यराकान्पदानपि क्रियेते करिष्यन्ति तपस्विनः सर्वेषां नास्ति मनुष्य ईश्वरोऽह-
मह भोगी सर्वप्रकारेण च मिदोऽह सफलः पुनै पौनर्नन्द्यिर्न केवलं मालुःोऽह
बलवान्मुखा चारुमेवान्ये तु मुमिमात्ताकार्त्तमां * ॥ १४ ॥

आद्रोऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।

यस्य दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आद्र्य इति । आद्र्यो धनेनाभिजनेनाभिजनवानस्तत्पुरुषं श्रोत्रियत्वादिमपन्न-
स्तेनापि न मम द्रव्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सदृशस्तुत्यो मया, किंच यस्य
यागेनाप्यन्यानभिभवविध्यामि दास्यामि नृदादिभ्यो मोदिष्ये इव चातिशयं
प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्नाः ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ।

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तप्रकारेणैकैश्चित्तैर्विविधं भ्रान्ता अनेकचित्त-
विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञानं तदेव आलम्बितवरणात्मकत्वात्तेन
समावृताः प्रसक्ताः कामभोगेषु तत्रैव निषण्णाः सन्तस्तेनोपमितकहमयाः पतन्ति
नरकेऽशुचौ वैराण्यादौ ॥ १६ ॥

आत्मसंभाविताः स्रग्धा धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आत्मेति । आत्मसंभाविता सर्वगुणविशिष्टन्यात्मनैव संभाविता आत्ममंभा-
विता न साधुभिः, स्रग्धा अप्रणयात्मनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मागो मदश्च
ताभ्या धनमानमदाभ्यामन्विता यजन्ते नामयज्ञैर्नामयज्ञैर्वैद्वैस्ते दम्भेन धर्मध्वजिन्ना-
विधिपूर्वकं विहिताङ्गितिकर्तव्यतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विपन्तोऽभ्यसूयका ॥ १८ ॥

अहमिति । अहंकारमहंकरणमहंकारो विद्यमानैरविद्यमानैश्च गुणैरात्मन्यध्यातो-
वितैर्विशिष्टमात्मानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविचारयः कष्टतमः सर्वदोषाणां
मूलं सर्वानर्थप्रवृत्तीनां च तम् । तथा बलं पराभिभवनिमित्तं कामरागादितं दर्पं दर्पो
नाम यस्याद्भवे धर्ममनिकामिनि सोऽयमन्तःकरणाश्रयो दोषविशेषः कामं क्रयादिविषय-
क्रोधमनिष्टविषयमेतान्वाञ्छां महतो दोषान्संमिताः किंच ते मामाधरमात्मपर-
देहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्बुद्धिकर्मसाक्षिमूतं मां प्रद्विपन्तो मच्छासनानि-
वर्तित्वं प्रदेष्टुं कुर्वन्तोऽभ्यसूयका सन्मार्गस्थानां गुणेष्वसहमानाः ॥ १८ ॥

तानह द्विपतः क्रूरांसंसारेषु नराधमाश्च ।

क्षिपाम्यजस्रमशुमानासुरीष्वेव योनियु ॥ १९ ॥

तानहमिति । तानह सर्वान्स्वर्गप्रातिपक्षभूतान्साधुदेवैर्लो द्विषतश्च मां
कुरान्तसारिष्वेव नरकमेतस्मात्तान् नराधमानधर्मदोषवत्त्वात्क्षियामि प्रक्षिपाम्यनर
सततमशुभानशुभकर्मकारिण आसुरीभेव कूरकर्मप्रस्थाप्तुः—आमर्हिहप्रदियोनितु क्षिपा
मीत्यनेन संबन्धः ॥ १९ ॥

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

सासप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधर्मां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनिमापन्ना प्रविष्टा मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि प्राप्ति
जन्म ततोऽदृक्कारेण योनिषु जायमाना अपो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्याना-
सापेय हे कौन्तेय ततस्तस्यादपि यान्त्यधर्मां निवृत्तमा गतिम् । मामप्राप्यैवेति न
मर्त्याती काचिदभ्यासवृत्तयो मच्छिद्यमाप्नुयामर्गमप्राप्येत्सर्वं ॥ २० ॥

सर्वस्या माप्नुवां सपद* सक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिन्निविष्टे सर्व आह्वरसङ्गेषोऽ,
नतोऽभ्यस्तर्भवति, यत्परिहारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूल सर्वस्यानर्थस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्थेयं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः मोघस्तथा लोभस्तथादेतत्तत्र त्वजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविधं त्रिप्रकारं नरकस्य प्राप्त्यभिदं द्वारं नाशनमात्मनो क्वद्वारं त्रिविधमेव
नरकस्याप्राप्ता कस्मैचित्पुरुषार्थोऽयं योगो न भवतीत्येतदत उच्यते द्वारं नाशयिष्यामि
इति । किं तत्कामः मोघस्तथा लोभस्तथादेतत्तत्र त्वजेत् । यत एतद्वारं नाशनं
मात्मनस्तस्यात्कामादित्रयमेतत्त्वजेत् ॥ २१ ॥

(*) त्यागस्तुतिरियम्—

पूर्तैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्धारैस्त्रिमूर्तिः ।

आचारत्यागमन श्रेयस्ततो याति परा गतिम् ॥ २२ ॥

पूर्तैरिति । पूर्तैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्धारैस्त्रिमूर्तिः नरकस्य दुःखमोक्षारम्भस्य
द्वाराणि कामादवतिरेतैस्त्रिमूर्तिको नर आचारत्यागनिवृत्तिः । त्रिमूर्तिमन भयो
याप्रतिनन्द* पूर्व नाचरति— तदवगमाशक्तानि तत्तत्तद्वारणायाति परा गतिं
मोक्षमपीति ॥ २२ ॥

सर्वस्यैतस्यासुरसत्त्वविजयनस्य भयभाववर्णस्य च शास्त्र कारण शास्त्रप्रमाण
दुर्गमं शक्यं ननु जान्यथात —

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य भर्तृते कामकारत ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परी गतिम् ॥ २३ ॥

* ASS reads this as part of Bhasya on v 21

— POA and VPP read नाचकार for नाचरति

यः शास्त्रविधि* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिपनिषेधास्त्वसृज्य स्वयत्वा
वर्तते कामकारत. कामप्रयुक्तः सन्न स सिद्धिं पुरुषार्थयोग्यतामवाप्नोति । नाप्नोति मोक्षो
मुखं नापि परं प्रकृष्टं गतिं स्वयं मोक्षं वा ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहाहंसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमद्भारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे देवासुरसंपद्विभागयोगो

नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तस्मादिति । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तव कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्या-
कर्तव्यव्यवस्थायामतो ज्ञात्वा कुर्यात् शास्त्रविधानोक्तं विधिर्विधानं शास्त्रेण विधानं
शास्त्रविधानं कुर्यात् कुर्वादित्येवंलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहाहंसि । इहेति
कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति ॥ २४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-

च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीतामाध्याये देवासुरसंपद्विभागयोगो

नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

* VFP and POA add शास्त्र वेदस्तस्य विधिम् after शास्त्रविधिम्,
a reading noticed by ASS also.



सप्तदशोऽध्यायः ।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं त इति भगवन्नास्याह्वयमश्वनीम्—

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदवाम्बिताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्यमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये केचिद्विशेषिणां शास्त्रविधिं शास्त्रविधानं श्रुतिस्मृतिशास्त्रघोदनामुत्सृज्य परित्यज्य यजन्ते देवादीन्पूजयन्ति अदवाम्बितास्तुदधान्विताः सशुक्लाः सन्त श्रुतिकक्षणं स्मृतिकक्षणं वा कंचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो धृद्धव्यवहारदर्शनादेव अदधानतया ये देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदवाम्बिताः इत्येव गृह्यन्ते । ये पुनः कंचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाणा एव सशुक्लापथाविधिं देवादीन्पूजयन्ति त इह 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त' इति न परिगृह्यन्ते । कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणात् । देवादिपूजाविधिरा किञ्चिच्छास्त्रं पश्यन् एव तदुत्सृज्या अदधानतया तद्विहितायां देवादिपूजाया अदवाम्बिताः प्रवर्तन्ते इति न शक्यं नव्यायिषुं यस्मात्तस्मात्पूर्वोक्ता एव 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अदवाम्बिताः' इत्यत्र गृह्यन्ते । तेषामेवभूतानां निष्ठा तु का कृष्ण सत्यमाहो रजस्तमः किं सरव गिह्यावस्थानमाहोस्विद्रजोऽयं वा तमः । एतदुक्तं सत्रिणि वा तेषां देवादिपूजा पूजा सा किं सात्त्विकमाहोस्विदागस्तुत ताममीति ॥ १ ॥

सामान्यविषयोऽयं प्रश्नो नामविमर्श प्रतिपन्नमहेतीति—

श्रीभगवानुवाच—

त्रिविधा भवति अद्वा देहिनां सा स्वभावात्पजा

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

त्रिविधा त्रिप्रकारा भवति अद्वा । कस्यां निष्कर्षां त्वं पृच्छति देहिनां सा

स्वभावजा । जन्मान्तरकृतो धर्मादिसत्कारो मरणकालेऽभिगच्छन् स्वभाव
उच्यते ततो जाता स्वभावजा । सात्त्विकी सत्त्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसा
रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षपूजादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेतादिशानादिपूजाविषयैव
त्रिविधा तामुच्यमाना भद्रा दृष्टु ॥ २ ॥

सैव त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य भद्रा भवति भारत ।

अक्षामयोऽयं पुरुषो यो यच्छद् स एव सः ॥ ३ ॥

मत्त्वानुरूपा विशिष्टमश्वारापेतान्त करणानुरूपा सर्वस्य प्राणिजानस्य भद्रा
भवति भारत । यद्येव तत् किं स्यादित्युच्यते अक्षामय अक्षामायोऽयं पुरुष
मसारी जीव । यथ यो यच्छद् यो या भद्रा यस्य जीवस्य स यच्छद् स एव
तच्छद्भानुरूप एव स जीव ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण लिङ्गेन देवादिपूज्या सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षासि राजसाः ।

प्रेताभूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति सात्त्विका सत्त्वनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षासि राजसा, प्रेताभूत
गणांश्च सप्तमातृकादींश्चान्ये यजन्ते तामसा जना ॥ ४ ॥

एव कार्यतो निष्पीठा सत्त्वादिनिष्ठा शास्त्रविध्युत्सर्गे तत्र कश्चिदेव सहस्रेषु
देवपूजादितत्पर सत्त्वनिष्ठो भवति बाहुस्येन तु रजोनिष्ठास्तमोनिष्ठाश्चैव
प्राणिनो भवन्ति, यथम्—

अशास्त्रविहितं धीर तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दग्धाह्वारसमुक्ता कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं धीर पीडाकर प्राणिनामात्मनश्च
तपस्तप्यन्ते निर्वर्तयति ये तपो जनास्त न दग्धाह्वारसमुक्ता दग्धाह्वारश्च
दग्धाह्वारी ताभ्यां समुक्ता दग्धाह्वारसमुक्ता कामरागबलान्विता कामश्च रागश्च
कामरागौ तस्मै न बल कामरागबल तेनान्विता कामरागबलेनान्विता ॥ ५ ॥

दर्शयन्तः शरीरस्थ भूतग्राममचेतसः ।

मां चैवान्तःशरीरस्थं तान्निदयामुरनिग्रयान् ॥ ६ ॥

दर्शयन्त इति । दर्शयन्तं कृतीकुर्वन्त शरीरस्थ भूतग्राम करणसमुदायम
चेतमोऽविवेकिनो मां चैव तत्कर्मबुद्धिसाक्षिभूतमन शरीरस्थ दर्शयन्तो मद-

मुद्रासननाहरणमेव मन्त्रार्चनं तान्निद्यामुनिध्वजानामुते निश्चये देशं न भाग्य-
निधयान्तरिहरणार्थं निर्दोषपुनरेतः ॥ ६ ॥

आहाराणां च रस्वस्निग्धादिबर्गैश्चरुणैः, मित्राणां यथाकम् तावत्तु
रात्रययाममपुह्यमिच्छादर्थमपि कियते रस्वस्निग्धादिभार्यादिभेदेऽप्यस्य
प्रीत्यभिप्रेक्षणं मित्रेण मास्तिवत्य रात्रयश्च तावत्तु न पुनरा-
नन्तरमोलिङ्गानामावाराणां परिबर्जनार्थं तस्मिन्निज्ञानं योनादानार्थं तथा यथा-
शीनामपि मत्तदशिशुमेदेन त्रिविधप्रतिपादनमिदं रात्रययामपुनरात्रयश्च मु-
नाम परिश्वेत्तुमाविषकानेकानुनिष्ठदिशेवमर्थम्—

आहारस्यपि सर्वस्य त्रिविधो भवति त्रियः ।

यथाशपम्यथा दानं तेषां भेदमिदं दृष्टुं ॥ ७ ॥

आहारस्यपि सर्वस्य योक्तुमिच्छो भवति त्रिविध इत्यन्था यथाशप मत्तदश
दानं तेषामाहारादीनां भेदमिदं बह्वयानं दृष्टुं ॥ ७ ॥

आयुःसावकाशोऽप्यनुलक्ष्यनिविशयेना ।

इत्या मित्रा मित्रा ह्यथा आहाराः सास्तिवद्विधाः ॥ ८ ॥

आपुरिति । आयुश्च मत्त न य यथा योग्य न पुन न प्रीतिश्च तावत् त्रि-
धर्मा आयु मत्तवकाशोऽप्यनुलक्ष्यनिविशयेनात्र न इत्या इत्येता मित्राः एतेह्यन्ता
मित्राभिराकाश्याविनो देहे, ह्यथा ह्यवशिष्टा आहाराः सास्तिवद्विधाः योनिव-
देता ॥ ८ ॥

कद्वयम्भक्त्यापुनरात्रिण्यक्षरिदादिन ।

आहारा वाजमस्येता दु मत्तदशमयमदाः ॥ ९ ॥

कद्विधेः । कद्वयम्भक्त्यापुनरात्रिण्यक्षरिदादिनः कद्वयदिगु सर्वेषां मत्तदशानि
कद्वयदिगु इत्यत्र कद्वयम्भक्त्यापुनरात्रिण्यक्षरिदादिन आहारा मत्तदशमेता दु म-
शाकमयमदा दु म न दोह नामव न मत्तदशानि दु मत्तदशमयमदाः ॥ ९ ॥

याज्यायाम गारम पूति पयुर्दिगि य यत् ।

उच्छिष्टमपि जामेप्य भोजनं तामयप्रियम् ॥ १० ॥

याज्यामयिनि । याज्यायाम मन्दपुर्कं निर्दोशं यथाभेदोऽप्युक्तं यमपि-
पुल पूति दुर्गन्धं पयुर्दिगि न यत् मत्तदशानि न उच्छिष्टमपि न मुनिध्वज-
मत्तदशमयमदा भोजनमिदं तामयप्रियम् ॥ १० ॥

भवेदानीं यथास्तिव उच्यते—

अकलाकात्रिभिर्धर्मो विविष्टो य इत्यने ।

यदप्येतेर्वा मनः समापय म, सास्तिवः ॥ ११ ॥

अफलाकाङ्क्षिभिरक्षणैर्भियंशो विधिदृष्टः शास्त्रबोदनादृष्टो यो यश्च इज्यते
निर्वर्त्यते यद्व्यममेवेति यश्चैस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मनः समाभाव नानेन
पुरुषार्थो मम कर्तव्य इत्येवं निश्चित्य स सात्त्विको यश्च उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फलं दम्भार्यमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिसंधायेति । अभिसंधायोद्विष्य फलं दम्भार्यमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ
यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमच्छृणु मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

धर्माविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते । १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथाचोदितविपर्ययम्, असुष्टात्र ब्राह्मणेभ्यो न सुष्टं
न दक्षमत्र यस्मिन्पक्षे सोऽसुष्टात्रस्तमसुष्टात्रम्, मन्त्रहीनं मन्त्रगतः स्वरसो वर्ण-
राक्ष विद्युक्तं मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, अर्धाविरहितं यज्ञं तामसं
परिचक्षते तमोनिर्वृत्तं कथयन्ति ॥ १३ ॥

अधेदानीं तपस्विभिरुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरुश्च प्राज्ञाश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्तेषां पूजनं देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं
शौचमार्जवमनुत्वं ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरनिर्वर्त्य शरीरं शरीरप्रधानैः सर्वैरेव
कार्यकरैः कर्त्रादिभिः साध्यं शरीरं तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति
हि वक्ष्यति (XVIII. 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यासनं चैव बाह्मण्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगेति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत्प्रियहितं
दृष्टादृष्टार्थं । अनुद्वेगकरत्वादिविभिर्धर्मैर्वर्त्य विशिष्यते । विशेषणधर्मसमुच्चयार्थश्चाशब्दः ।
परंपरायावनायं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य सत्यप्रियहितानुद्वेगकरत्वानामन्यनमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनता स्यादिति, न तद्वाह्मण्यं तपः । तथा सत्यवाक्यत्वेनैरेषामन्यनमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनतायां न बाह्मण्यतपस्त्वम् । तथा प्रियवाक्यत्वापीनरेषामन्यनमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनस्य न बाह्मण्यतपस्त्वम् । तथा हितवाक्यत्वापीनरेषामन्यनमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
विद्युक्तस्य ॥ बाह्मण्यतपस्त्वम् । किं पुनस्तत्तपो यत्सत्यं वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च
यत्तत्परमं तपो बाह्मण्यम् । यथा ज्ञानो मय वत्स स्वाध्यायं योगं चानुतिष्ठ तया ते
मयो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यासनं चैव यथाविधि बाह्मण्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रसादं सौम्यत्वं मौनमाभ्यानिग्रहः ।

मानसशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मनःप्रसादो मनसः प्रशान्तिः स्तब्धतायादन मनसः प्रसादः ।
सौम्यत्वं यः सौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्योद्धेयान्तःकरणस्य* घृत्त मौन
वाक्प्रत्ययोऽपि मनःशब्दपूर्वको भवति वाक्येण कारणमुच्यते मनःसयमा मौनमिति ।
आत्मपिनिग्रहा मनान्निराशः सततः सामान्यरूप आत्मविनिग्रहा वाक्प्रत्ययस्यैव
मनसः सयमो मौनमिति विशेषः । भावसशुद्धिः परम्यवहारकारेण भावाश्रित्य
भावसशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

यथोक्तं काविकं वाचिकं मानसं च तपस्तप्त नरैः सत्तादिभेदेन कथं त्रिविधं
भवतीत्युच्यते—

अथवा परया तप्त तपस्तप्त त्रिविधं नरैः ।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तं सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

अथवास्तित्वयुद्ध्या परया प्रवृत्त्या तप्तमनुष्ठितं तपस्तप्तकृतं त्रिविधं त्रिविधं
अपिज्ञानं नरैरनुष्ठायान्निग्रहफलकाङ्क्षिभिः फलाकाङ्क्षाराहितैर्युक्तं समाहितैर्यदादृश
तपस्तप्तात्त्विकं सत्त्वनिष्ठं परिचक्षते कथयति शिष्टा ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूर्वार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं बलमधुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारेति । सत्कारमानपूर्वार्थं सत्कारं साधुकारं साधुरयं तपस्यां प्राज्ञेण
इत्येवमर्थं नानो मानसं प्रत्युत्थानागिवात्मानादिस्तत्त्वं पूरा परप्रशान्ततात्पर्याद्यपि
सत्त्वादिस्तदर्थं च तपः सत्कारमानपूर्वार्थं दम्भेन चैव यत्क्रियते तपस्तदिह प्रोक्तं
कथितं राजसं बलं कादाचित्कफलत्वेनाधुवम् ॥ १८ ॥

मूढमाहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुद्वहृतम् ॥ १९ ॥

मूढमिति । मूढमाहेणाविबेकनिश्चयेनात्मनः पीडया क्रियते यत्तपः परस्योत्सादनार्थं
वेनादार्थं वा तत्तामसं तपः उद्वहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ASS reads मुखादिप्रसादकार्यान्तःकरणस्य ।

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।

देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येव मनः कृत्वा यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय सम-
र्थायपि निरपेक्षं दीयते देशे पुण्ये कुरुक्षेत्रादौ काले मकान्त्यादौ पात्रे च बह्व-
विधेदपाराण इत्यादौ तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिहृष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

यस्त्विति । यत्तु दानं प्रत्युपकारार्थं काले स्वयं मा प्रत्युपकरिष्यतीत्येवमर्थं फल-
वास्य दानस्य मे भविष्यत्परिहृष्टमिति तदुद्दिश्य पुनर्दीयते च परिहृष्टं खेद-
मयुक्तं तद्राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदेशेति । अदेशकालेऽपुण्ये देशे श्रेष्ठशुभ्यादिसर्वाङ्गैः काले पुण्यहेतुत्वे-
नाप्रख्याते सकान्त्यादिविशेषरहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खतस्करादिभ्यो देशादिसंपत्तौ
चासत्कृतं म्रियवचनपादप्रक्षालनपूजादिरहितमवज्ञातं पात्रपरिभवयुक्तं यद्दानं तत्ता-
मसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यज्जदानतपःप्रवृत्तीनां साद्गुण्यकरणायायमुपदेश उच्यते—

ओं तत्सदिते निर्देशो ब्राह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

ओं तत्सदिते निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देशस्त्रिविधो नामनिर्देशो
ब्राह्मणं स्मृतश्चिन्तितो वेदान्तेषु ब्रह्मविद्धि । ब्राह्मणास्तेन निर्देशेन त्रिविधेन
वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता निर्मिता पुरा पूर्वमिति निर्देशस्तुल्यार्थमुच्यते ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्जदानतपःक्रियाः ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्योच्चार्य यज्जदानतपःक्रिया यज्ञादिस्वरूपा क्रिया प्रवर्तन्ते
विधानोक्ता शास्त्रचोदिता सततं सर्वदा ब्रह्मवादिना ब्रह्मवदनशीलानाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनाभिसंधाय फलं यजतपःक्रियाः ।

दानक्रियाश्च त्रिविधाः प्रवर्तन्ते मोक्षप्राप्तिभिः ॥ २५ ॥

नदिनि । तदित्यनभिर्मन्थाय तदिति ब्रह्माभिधानमुच्चायनभिर्मन्थाय च कर्मणः
फल यश्चनप क्रिया यश्चक्रियाश्च तप क्रियाश्च यश्चतपःक्रिया दानक्रियाश्च विविधाः
क्षत्रहिरण्यप्रदानादिलक्षणाः कियन्ते निर्वर्त्यन्ते मोक्षसादक्षिभिर्मोक्षाधिभिर्मुमु-
क्षुभिः ॥ २५ ॥

गौतमच्छब्दयोर्विनियोग उक्तोऽप्येदानीं सच्छब्दस्य विनियोगः वक्ष्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽसत् सद्भावे तथाविद्यमानस्य सुप्रस्य जन्मनि तथा साधुभा-
वेऽसद्बृत्तस्यासाधोः सद्बृत्तता साधुभावस्तस्मिन्साधुभावे च भदित्येतदभिधानं
ब्रह्मणः प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्त कर्मणि विवाहादौ च तथा सच्छब्दः
सार्धं युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यत्ने तपसि दाने च स्थितिः तदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

यत्ने यश्चकर्मणि वा स्थितितपसि च वा स्थितिर्दाने च वा स्थितिः सा
सदित्युच्यते विद्वद्भिः, कर्म चैव तदर्थीयं यश्चदानतपोऽर्थीयमथवा यस्याभि-
धानत्रयं प्रकृतं तदर्थीयमीश्वरार्थीयमित्येतत् । सदित्येवाभिधीयते ।
इदं तच्च तपसादिकर्मासाविकं त्रिगुणमपि श्रद्धापूर्वकं ब्रह्मणोऽभिधानत्रय-
योगेण सगुणं साधिकं संपादितं भवति ॥ २७ ॥

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते यस्मात्तस्मात्—

अश्रद्धया कृतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।

असदित्युच्यते पार्थ न च उत्प्रेत मो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मसिद्धान्त्यो योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम

सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया कृतं दत्तं दत्तं च ब्रह्मणोऽश्रद्धया, तपस्तपःमनुष्ठानमश्रद्धया,
अश्रद्धयैव कृतं यस्तत्तुतिनमस्कारादि तत्तत्कर्ममदित्युच्यते ॥

वाह्यत्वात्परमं । न च तद्वहावाद्यमपि श्रेय फलाय नो अपाहार्यं साधुभि-
निन्दितत्वादिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिज्वालकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये सहाश्रयविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥



Adhyāya V

1. (1) Śankara has written a long introduction to this Adhyāya in which he tries to show that the sannyāsa with which the Yoga is compared in v. 1-6 is the sannyāsa without the knowledge (ज्ञानरहित, संन्यासः) Some of his arguments and our replies to the same are as follows:—

(a) Śankara—Several verses of Adhyāya IV, 11, 18, 19, 21, 22, 24, 33, 34, 37 teach sannyāsa accompanied by knowledge We have however shown that these verses and also IV. 42 deal with the Yoga or the Karmayoga which is in our opinion accompanied by the highest knowledge (IV. 35),

(b) According to Śankara Bha. Gī IV. 42 teaches the Karmayoga 'which is not accompanied by knowledge' in the opinion of Śankara

We have shown that Bha. Gī IV. 42 mentions योग which is preceded by the knowledge of Atman.

(c) These Sannyāsa and Yoga are mutually contradictory because the former is accompanied by knowledge and the latter is not

We hold that both are accompanied by knowledge and since the Yoga is preceded by the renunciation of all desire for the rewards of actions, it is on a par with the sannyāsa which involves the renunciation of both the actions and the desires

(2) ननु चारमीक्षेदो ज्ञानयोगेन निष्ठा नानुसृत्य

In Note (1) above we have noticed that in the opinion of Śankara a great number of the verses of Adhyāya IV deal with ज्ञानयोग संन्यास (and Bha. Gī IV. 42 deals with योग

which is "ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान") and in Bha. Gl. V. 1 a question as to which of the above two is better than the other is asked. So, an opponent asks Śāṅkara that this question is not consistent with the teaching of Adh. IV as interpreted by Śāṅkara himself. (In our opinion all these verses of Adhyāya IV deal with the Karmayoga which means the Path of Disinterested Action) Moreover, there can be no question of the better one out of two paths one of which is preceded by knowledge and the other is not.

In our opinion this पूर्वपक्ष itself is an important refutation of Śāṅkara's view about these verses of the Gītā. Śāṅkara replies that though the sannyāsa of Adh. IV is ज्ञानसहित-संन्यास, the संन्यास in the question of Bha. Gl. V. 1 is ज्ञानरहित-संन्यास and therefore a question about the better one out of ज्ञानरहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान is quite possible. This reply is only a lame defence of his mistake by Śāṅkara. The fact is that between ज्ञानसहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मनुष्ठान, a preference can be and is pointed out here. "अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्नोऽनूषत एव" is a false assumption of Śāṅkara.

(3) प्रतिवचनवाक्यार्थ... . . . Śāṅkara:—

We shall later on see that the reply of the Lord also does not favour Śāṅkara.

For the other points raised by Śāṅkara in his introduction *vide* our summary of the same in the foot-notes of his bhāṣya

1. (1) According to Śāṅkara the संन्यास in these verses (1-6) is Renunciation devoid of the knowledge (ज्ञानरहितसंन्यास).

But according to the context both Sannyāsa and Yoga mentioned here are those preceded by the knowledge, because they are said to lead (directly) to the final beattitude (निर्देयसत्कर) in v. 2. In v. 8 Śāṅkara himself takes the word sannyāsa as the Renunciation in the proper sense.

(2) मे कतरङ्गश्चेत् and मेवोवाहिमं स्वात्—Śā. bhāṣya.

Sankara tries to show that the question of Arjuna is about his own fitness for the Path he should follow to get his own good, because later on he will say that the answer of the Lord is also about Arjuna's own good. Sankara does not recognise the fact that even for the *jñāni* the Path of Yoga is regarded by the Gita as better than the Path of *Sannyāsa*.

(3) To what verses in Adh. III and IV, does पुन. in v. 1A refer? 'पुन.' does not mean that once (e.g. in Adh. II or III) the Lord had told A. about both the *Sannyāsa* and the Yoga and that he again (e.g. in Adh. IV) told him about the same two.

Sankara does not seem to be particular in explaining पुन., he has referred to पुन. twice (साख्यानं सन्धानं ज्ञानयोगं निष्ठा पुन. कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्ता and सत्त्वः शक्तसि वक्ष्यमीत्येतत् । पुनरपि च शक्तसि) without mentioning what two passages are referred to by पुन. but he seems to hold that *ज्ञानसहितसाख्य* or *सन्धास* and *कर्मयोग* were first mentioned in *Adhyāya II* and they are again mentioned in *Adhyāyas III and IV* and the Lord does not mention his preference for either but says that *साख्य* and *योग* are for two different classes of men.

We hold that Arjuna's question (Bha. GI III 1) is already answered in Bha. III GI 8 (कर्म ज्यायो श्रमणः)

According to Sankara Arjuna's doubt in Bha. GI V 1 is based upon the statement in Bha. GI III 4 and the *कर्मयोग* laid down in Adh. III and IV. Thus, Sankara having explained *सन्धास* or *साख्य* in Bha. GI V 1-4 as *ज्ञानसहितसाख्य* tries to trace it to Bha. GI III 4.

We hold that *साख्य* does not mean *सत्त्व* (Vide our interpretation of Bha. GI II)

So, we suggest the following explanation of पुन. 'पुन.' does not mean that both *सत्त्व* and *योग* are stated by the Lord at two places in Adh. II-IV. We suggest that Arjuna objects to two points having been mentioned by the Lord

at two places, he wants to know and to hear about only one path which he should follow without any further discussion. So, he complains not about सन्यास and योग being once mentioned Adh II and again in Adh III-IV, but he complains against two standpoints being mentioned twice. He had complained against the mention of बुद्धि and कर्म in Bha GI III 1 and wanted to know only one of the two. Now he again finds that the Lord has mentioned two paths in Bha GI IV (Icde IV 20 22 28 where सन्यास as well as योग are referred to) and so he does not like this method of Kṛṣṇa, he wants Kṛṣṇa to let him know only one path which he should follow.

So, the Lord has not mentioned सन्यास and कर्मयोग in Adh. II, but he has mentioned them both in Adhyaya IV (See अपि in Bha. GI IV 20 22, some of the Yajnas e.g. in v 26-27 refer to सन्यासिन्ः, also v 28 while Bha GI IV 32-42 deal with कर्मयोग only.)

(4) यच्छ्रेयः—Sankara explains this as 'यदनुष्ठानाच्छ्रेयो वासिर्मेव स्यात्' = Thus he tries to bring in मम though it is not given in the verse. By introducing मम in the verse he makes the question raised by Arjuna here a question meant for Arjuna (or a मय्यम अभिवादिन्) only. But this is not supported by the word of the verse. His question is a question for the entire humanity.

(5) एवम्—अन्यतरत्सद्वैवसुरूपानुष्ठयत्वात्समवाच्च—Sa bha Perhaps Sankara emphasizes सदैवसुरूपानुष्ठयत्वान्भव (impossibility of being practised by the same man at the same time) because he believes the ज्ञान leads to सन्यास and कर्म is devoid of ज्ञान, so one and the same man cannot be ज्ञानिन् and at the same time follow the path of कर्मयोग. But it should be remembered that ज्ञान is not in conflict with कर्मयोग rather the Gītā emphasizes that after the attainment of ज्ञान the कर्मयोग should be practised (Bha GI 42) in preference to सन्यासयोग the Path of Renunciation which may be pursued instead of कर्मयोग after ज्ञान is attained. सन्यास is in conflict of कर्म and ज्ञान precedes both. (कर्म has two aspects सत्कर्म and साध्व, for which see above Note (4) on v IV 38.)

2 (1) According to Sankara the सन्यास in this verse is the सन्यास taken by an ignorant man (अनात्मविद्) such a man shall not be benefited by सन्यास at all So his सन्यास is inferior to the कर्मयोग which is in the opinion of Sankara practised only by the ignorant (अनात्मविद्)

In our opinion both सन्यास and कर्मयोग are to be followed after the attainment of ज्ञान and are equally good for the attainment of Moksha and yet the Gita prefers the Karmayoga. The reason for this preference is the fact that the Path of Renunciation is more difficult than that of Karmayoga (Bha GI V 6A) and that a sage possessed of Karmayoga reaches Brahman without delay (Bha GI V 6B)

(2) निश्चेदसर्वी कर्म—“Both the Path of Renunciation and the Path of Disinterested Action lead to Moksha” निश्चेद is मोक्ष the final Beatitude Sankara also explains निश्चेद as मोक्ष

As the सन्यास and कर्मयोग are here declared to be निश्चेद they are Paths to be followed after the attainment of ज्ञान, because without ज्ञान it is impossible to get Moksha. There are also many verses in the Gita where सन्यास and कर्मयोग are stated to be preceded by ज्ञान (Bha GI IV 20, 22, 35, 41, 42)

Sankara takes the सन्यास as the renunciation of the ignorant (अनात्मविद्) so he says that the renunciation and the disinterested action first lead to ज्ञान and then they lead to Moksha. This addition of Sankara is not at all justified by any word in the verse, and, it is against the clear statement in the Gita as to the priority of the attainment of ज्ञान to the pursuit of सन्यास or कर्मयोग

(3) कर्मसंन्यासश्चेत्कलात् and सौमि—Sankara has taken सन्यास as सन्यास followed by the ignorant so he adds केवलात् (pure, i.e. without the knowledge of Atman). By saying that the verse contains a सुक्ति of कर्मयोग, Sankara means that the verse is not to be understood literally. But this again

is wrong The Gita really favours कर्मयोग in preference to सत्याग of the शनिन् It is because he takes सत्याग in the verse as the मयाम of the ignorant that he has to add केवलात् and स्तोति

3 The कर्मयोग is superior to कर्ममयाम because really सत्याग means giving up love and hatred', not merely the abandonment of actions as such मोक्ष is attained by one who is free from द्वेष and आकांक्षा (or राग)

Sankara does not notice the importance of the verse at all The Gita prefers the spirit of सत्याग (absence of द्वन्द्वs) to the actual garb of सत्याग सुखम् is to be contrasted with दुःखम् in v 6 The Gita does not deny the Path of Renunciation of Action but prefers the Path of Disinterested Action to that of Renunciation because the former is easier than the latter

“कर्ममनुन्यत” means the same as नक्ष अभिगच्छति ”

4-5 (1) Sankara seems to take सारथ्य as सत्याग We hold that सारथ्य here refers to the Sāṃkhya mentioned in Bha. Gī II. 39 and therefore it does not mean सत्याग Hence in our opinion these two verses (4-5) deal with the सारथ्ययोग and कर्मयोग (याग in v 4a is explained as कर्मयोग by Sankara also)

We have already stated why in our opinion the सारथ्य in Bha. Gī II (and elsewhere in the Gītā) cannot mean सत्याग In verses 4 & there is also no reference to सारथ्य as सत्याग moreover the force of तु in v 6 seems to us to be that of distinguishing सत्याग (of the शनिन्) from both the सारथ्य and योग (i. e. कर्मयोग)

It may be asked why a reference to सारथ्य is made when as a matter of fact, a comparison of सत्याग and योग was being considered. We find an explanation in the force of तु in v 6 The author of the Gita puts सारथ्य on a par with योग (in v 4-5) and so he mentions सारथ्य along with योग and contrasts सत्याग with both सारथ्य and

योग As the verses (4 and 5) occur in a very natural way and as the author does not try to introduce the साख्य though it is a new factor in the discussion we suggest that in the days of the Gita the साख्य was a very well-known Path and some people considered it to be different from the Yoga, but the author of the Gita denied this difference and held that there was no difference between साख्य and योग, but that the real distinction was between साख्य and योग on the one side and सन्यास on the other

As regards the difference between साख्य and योग (=कर्मयोग) in the pre-Gita period we beg to suggest that the Gita explained the ancient कर्मयोग, which was believed to be a सकामयोग, as a निष्कामयोग In the आपस्तम्बीकर्मयोग which must be placed prior to the Gita we read

विद्या प्रत्यनध्याय श्रुत्वा न कर्मयोगे मन्त्राणाम् ॥

'The holidays stated in the Sṛuti are with regard to the study, and not in the case of the Path of the rites described in the Mantras' (Āpastamba Dharmasūtra I 4 12 9) The same work knows the word योग in the sense of a Path e g in एतेन सह यागेन भूय पूर्वमात्मनोऽनुमनुवीत (By this Path I made a further study than at an earlier time Āpa Dha Su I 4 13 22) and also in आध्यात्मिकान्योगानमुति ष्ठेयावसहिताननैश्चरिकान् (He should perform the spiritual Paths together with *nyūya*, which prevent the wandering of the mind from its object and fix it on the contemplation of the Atman Āpastamba Dha. Su I 8 22 1) The Manusmṛiti perhaps depends upon such passages as these in the Āpastamba Dharmasūtra when it says

कामात्मता न प्रशस्ता न चैवेहास्त्यकामता ।
काम्यो हि वेदाधिगम कर्मयोगश्च वैदिक ॥

(Manu II 2)

Of also अकामस्य क्रिया काचिद्भूयते नेह कश्चिच्चि ।
यथादि कुस्ते किञ्चित्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥

(Manu II 4)

If these verses of Manu belong to a pre-Gītā period or are based upon pre-Gītā works like the Āpastamba Dharmasūtra, we can easily understand the new interpretation which the Gītā gave to the old कर्मयोग (Bha. Gl. IV. 23-33; III. 14-16) and also the fact that the Gītā rejects in toto the old interpretation of the Vedic Karma-kānda (e. g. in Bha. Gl. IX. 20-21, II. 42-48).

On the strength of the Gītā itself we hold that सांख्य was not a Path of संन्यास even in the days of the Gītā. सांख्य seems to have been originally a philosophy of the immortality of the soul (Bha. Gl. II and Katha Upa. II. 18-19) and then it was applied to the science of warfare; and as a warrior fought with no particular anxiety about success in the war because he was equal-minded in both success (which meant the conquest of the kingdom of the earth) and failure (which also meant the conquest of enjoyment in the Heaven), the सांख्य philosophy lead to सांख्ययोग the Path of Sāmkhya (or the philosophy of the immortality of the soul) which was on a par with the कर्मयोग. But the Gītā made a change in the old sāmkhya when it made a सांख्ययोग out of सांख्य, just as it made a change in the sense of कर्मयोग. (Śve Upa. VI. 18 seems to be later than the Gītā.)

This change in the sense of सांख्य we notice for the first time in the fifth Adhyāya of the Gītā. In the second Adhyāya (Bha. Gītā. II. 37-39) we find the word सांख्य associated not only with the philosophy of the immortality of the soul but also with the heaven and the equal-mindedness in the case of success and failure of the war-effort. But in the fifth Adhyāya the सांख्य means a Path of equal-mindedness in success and failure (of a war-effort or any undertaking whatsoever) with the same reward as that of the Karmayoga, viz., the attainment of Brahman (the स्वप्न of the Lord). The Gītā particularly emphasizes this fact and therefore it seems to alter an older view about the same, which is already stated in Bha. Gl. II. 37-38.

(2) निष्कामकर्मयोगः—Śā. bhāṣya. This is true about

संन्यास and कर्मयोग but not true about सारथ्य and कर्मयोग. According to the context of the Gita the same man may and can follow one out of the two because in either case he has to live as a grhastha doing his duties disinterestedly, the difference between सारथ्य and योग (=कर्मयोग) being theoretical (or philosophical) and not practical. Even when the reward of the सारथ्य was the heaven or the conquest of the earth, the practical part of the सारथ्य Path was a disinterested effort of war and in that much it did not differ from the Karmayoga.

(3) सारथ्ययागो पृथग्वाक्यं प्रवदन्ति न पण्डिताः—*and* यत्नमारे प्राप्दये त्वान सयागैरपि मन्यते—

Though we have suggested some points which both the सारथ्य and योग seem to have held for the exact information about the difference between these two Paths we have probably no source available to us. And our suggestion that verse 5 seems to criticise and modify an ancient belief that the सारथ्य and the योग lead to different goals is a conjecture and requires further evidence in the form of some text and so far no such text is available.

(4) यद्यद्वजुनेन संन्यास कर्मयोग च रेवत्प्रसिद्धेय प्रश्नं कृतो भगवास्तु तदपरित्यागेनैव स्वाभिप्रेतं च विशेषं सयोगं शब्दान्तराव्यवसायं प्रतिबन्धनं ददौ सारथ्ययागाविति ।

Here Sankara is at great difficulty in explaining the inconsistency between Arjuna's question and the Lord's reply. The fact is that Arjuna's question is not rightly interpreted by Sankara. According to Sankara verses 1-2 deal with संन्यास without ज्ञान and कर्मयोग without ज्ञान, but on the strength of the context we have shown that both संन्यास and कर्मयोग are Paths preceded by ज्ञान. Sankara's remarks that the Lord has not given up the implication of Arjuna's question but to it he has added what he intended to add (स्वभिप्रेतं विशेषं सयोगं), do not seem to us to be convincing. "शब्दान्तराव्यवसायं"—We do not hold that सारथ्य is a synonym (शब्दान्तर) of संन्यास, nor does

(a) In the Gita it means that the साध्व्य and योग are two different Paths of equal status with the same goal and in that sense only they are one.

(b) Mahabharata (MBh XII 305 19, 316 4, 305 31; 310 8, 26, 318 71, 100-101)-The साध्व्य and योग are one because the योग has adopted the साध्व्य doctrine of प्रकृति and because both have rejected the doctrine of 2 प्रकृतis of the Vedānta of the Gita. The साध्व्य and योग of the Mahābhārata differed about the conception of the individual soul. The योग distinguished between the जीव and परमात्मन् while the साध्व्य did not.

(c) Classical Schools of साध्व्य and योग-The two are one, because both have the same philosophical doctrines, the doctrine of God in the योग being immaterial, (He being only a शुक्लपुरुष, and not = जगत्पत्नम्), though they differ in the means of getting Mokṣa. विवर्क is the means according to साध्व्य and चित्तवृत्तिनिरोध through अष्टाङ्ग, आसन, etc., is the means in the Yoga School.*

6 (1) Sankara's introduction to v 6 is noteworthy. If साध्व्य is a higher step than कर्मयोग, as Sankara has said in his commentary on v 5, then the natural conclusion will follow that साध्व्य is superior to कर्मयोग. But this conclusion is inconsistent with v 2 of this very Adhyāya, which clearly says that कर्मयोग is better than सन्यास. Sankara finds it necessary to solve this contradiction between his interpretation of v 5 and v 2. केवल in केवल कर्मगन्धर्वम् is Sankara's own addition. Again he has to say that सन्यास with ज्ञान is the topic in v 11 and is called साध्व्य in v 6. But the fact is that all the three viz., सन्यास and कर्मयोग in v. 1-2 and in v 5-6-7 and साध्व्य in v 5-6 are Paths accompanied by ज्ञान and there is no statement here in the Gita that साध्व्य is सन्यास with ज्ञान or that साध्व्य is superior to कर्मयोग. Sankara's अवतरणिका to v 6 is necessary for him because otherwise

* For a detailed explanation of Bha. Gīt V 5B see the Author's Akṣara A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy, PP 57-58

he could not defend his interpretation of सन्यास in v 1-2 (and 6) as सन्यास without ज्ञान

(2) यस्तु कर्मयोगो वैदिक स तादर्थ्याद्योग मन्यास इति चोपचयते—Sa bhāṣya.—Here we should note that कर्मयोग is in Sankara's system a step to सारथ 1 ■ सन्यास In order to make out this sense from this verse Sankara interprets the word ब्रह्म in v 6B as सन्यास This is absurd.

But the कर्मयोग has two aspects, as we have noticed already in our interpretation of Bha Gī IV

The साधन aspect of कर्मयोग is a means to both सन्यास and the साध्य or फल aspect of कर्मयोग Therefore we are told in v 6A that it is difficult to reach सत्याम without the help of कर्मयोग

Sankara could have depended upon v 6A for his theory that कर्मयोग is a means to सन्यास and ought to have admitted the साध्य aspect of कर्मयोग stated in v 6B and interpreted ब्रह्म in the sense of the highest Reality

(3) सन्यासस्तु—The text does not seem to us to refer to सारथ in v 4-5 by सन्यास in v 6 सन्यास is here discussed in contrast to both साधन and योग stated in v 4-5 It shows that the verse is a continuation of the topic of verses 2 and 3

(4) पारमार्थिक—Sa. bhāṣa Sankara's addition of the word पारमार्थिक shows that also in v 1-2 सन्यास with ज्ञान is meant. In the verses (v 1-2 and 6) neither the word योग nor the word पारमार्थिक occurs.

(5) मुनिर्मेननादीश्वरस्वरूपस मुनि—Sa. bhāṣya Sankara implies that the योगी is not already a मुनि (he simply meditates on the श्वरस्वरूप and will realize it in future) But this is a wrong meaning of "मुनि". The word means one who is a sage already, who has already realized Brahman in this life

(6) ब्रह्म is according to Sankara 'सन्यास' This kind of explanation of a word like ब्रह्म in the Gītā seems to us

to be absurd and serves in the hands of the commentators as a so-called support to their respective views. The context shows that मद्वा अविगच्छति in v 6 is equal to बन्धनात्प्रमुक्त्ये in v 3

(7) कर्मयोगो विशिष्यते Sa bhasya Śankara also takes v 6 as a continuation of v 2 (and v 3) This shows that instead of interpreting साख्य in v 4-5 as सन्ध्या, we should take v 4 and 5 as a further explanation of साख्य stated in Bha Gī II 39 The author of the Gita distinguishes not only योग from सन्ध्या but also साख्य from सन्ध्या

(8) योगयुक्त—After ज्ञान one can follow either सन्ध्या or कर्मयोग It is better to follow कर्मयोग than to follow सन्ध्या सन्ध्या is not an easy path, moreover सन्ध्या may be reached through कर्मयोग or without the help of कर्मयोग The latter is very difficult The sense seems to be that if सन्ध्या generally cannot be reached without कर्मयोग, why should we not continue कर्मयोग upto the attainment of मद्वा which is not very late even through कर्मयोग

(9) न चिरेण—It is not that सन्ध्या can bring मोक्ष or मद्वा earlier than कर्मयोग, because सन्ध्या is more troublesome and will take greater time in being achieved if it be pursued without the help of कर्मयोग

(10) In v 6 it is stated that कर्मयोग is better than सन्ध्या because the latter is difficult to be reached without the help of कर्मयोग In Bha Gī III 4A the argument for the preference of कर्मयोग to सन्ध्या is stated to be that नैष्कर्म्य which must precede सन्ध्या cannot be achieved without the साधन aspect of कर्मयोग (Verse III 8 says that absolute abandonment of actions is not possible since even a सन्ध्यासिन् must do some actions for the maintenance of his body)

Verse 6 only admits the possibility of सन्ध्या without कर्मयोग as a first step in a few cases It is not inconsistent with v 4A of Adhyaya III.

(11) According to v 6 there are three possible Paths of getting Brahman —

(a) ज्ञान immediately followed by सन्यास—a very difficult way

(b) ज्ञान followed by कर्मयोग (i.e. the साधन aspect of कर्मयोग) which will in its course be followed by सन्यास—an easier way, a usual way for ordinary men

(c) ज्ञान followed by the कर्मयोग in its साधन aspect which will be followed by the कर्मयोग in its फल aspect

Out of these three the first is expressed in v 6A, the second is implied in v 6A and the third is expressed in v 6B

We have added ज्ञान as the first requisite because in Adhyāya IV we have been told that ज्ञान precedes both सन्यास and कर्मयोग as we have already explained. See 'सर्वभूतामभूतामा' in v 7

7 (1) In the case of this verse Sankara admits that योग or practice of Disinterested Action leads to 'no bondage'

But Sankara does not take this verse as explaining the meaning of v 6B, as we think it does. In our opinion विद्युद्वात्मा, विजितात्मा and सर्वभूतामभूतामा are characteristics of the योगयुक्त, they are necessarily possessed by योगयुक्त. Sankara takes them as additional qualities acquired by a योगयुक्तमुनि later in his life (see यदा and तत्र वर्णनान् in his bhāṣya)

(2) दुर्व्रतपि—Sankara is right in explaining this as लोक-समहाय कर्म दुर्व्रतपि 'Though doing his duties for the guidance of the people'

दुर्व्रतपि in this verse has the same sense as इत्यापि in समं विद्वावमिदं च इत्यापि न निबध्यते (Bha. Gl IV 22), though Sankara explains that verse as dealing with वणि and इत्यापि as विद्यादनादिक कर्म इत्यापि (Vide Sā bhā. on Bha. Gl IV 22)

(3) For the explanation of the force of अपि in दुर्व्रतपि, we have many parallel passages with अपि, e. g. कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव विचिन्तयति स (Bha. Gl IV 20, see also XVIII 56)

(4) This verse also is an argument why the Gītā prefers कर्मयोग to सन्यास. As there is no harm, no bondage from the performance of all duties the योगयुक्त should conti-

nue योग the practice of all his duties (कुर्वन्नापि योगमाचरन्)

In other words the verse means that freedom from bondage is possible even if one continues doing his duties just as it is possible if one takes to Renunciation of his duties Renunciation is not the only Path for freedom from bondage

This is also the argument given in favour of कर्मयोग in Bha. Gī. III. 4 (न च तत्पतमादेव सिद्धिं समधिगच्छति—Renunciation is not the only way to get Perfection or Moksa)

8 9 (1) मन्वेन While the follower of कर्मयोग really does all his duties he believes firmly that he does nothing because (a) all activities are the result of the functioning of senses with reference to their objects (इन्द्रियाणीन्द्रियाधेयु वर्तन्त इति धारयन्) and because (b) he can attribute or dedicate all actions to Brahman (v. 10) also because (c) he can do his duties with body mind intellect and senses alone (वेवल—Bha. Gī. V. 11 12)

(2) तत्त्वविद् shows that the follower of योग is a ज्ञानी

(3) इन्द्रियाणीन्द्रियाधेयु वर्तन्त इति धारयन्—Of वस्तुिन्द्रियाणि मनसा नियन्धारमतेऽर्जुन (Bha. Gī. III. 7)

(4) Sankara does not seem to us to be correct in separating नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्वेन तत्त्वविद् from पश्यन् etc By the separation of the parts of the verse Sankara seems to try to prove that the first part (नैव किञ्चित् तत्त्वविद्) is a philosophical truth (teaching कर्मण अभावश्चान्) and the second part (पश्यन् etc) is only a standpoint (Vide कथं वा तत्त्वमनधारय मन्वेद in Sankara's introduction to v. 9) leading to the तत्त्वावधारण the realization that there is no real action

(5) Having interpreted the verse as stated in the above note, Sankara remarks that this तत्त्वविद् must take to Renunciation of all actions This is his conclusion from the verse

But in our opinion the verse does not teach that there is really or philosophically no action or activity at all

or that all activity is like the sense of water in a mirage (*Vide* Sā Bha on the verse) It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योग्युक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the तत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse The तत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha. GL III 9 (यथायं कर्मन्), III 15 (तस्मात् सर्वं न ब्रह्म नित्यं यत् प्रतिष्ठितम्), IV 23-24 (ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर् इति etc), III 30 (ययि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्यात्मनोऽप्यचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥), etc etc

(2) Sankara takes अतत्त्वविद् as the topic of this verse The reason for this absurd change of context proposed by Sankara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v 9 (सर्वकर्मन्यास एवाधिकारः), he found that these remarks were not consistent with “ करोति य ” in v 10, so, he supplied “ अतत्त्वविद् ” from his own imagination

But, as the context shows v. 9 (इन्द्रियाणोन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति वाच्यम्) points one way of being unstained by actions actually done by the योग्युक्त and “ ब्रह्मण्याधाय कर्माणि ” another way for the same aim of the same man (तत्त्वविद्). The word ‘ योगिन ’ in v 11 also shows that अतत्त्वविद् is not the topic of v 10-11 (*Vide* also our remarks on सर्वकर्मन्यास एवाधिकारः in Sā bha on v. 12 below)

11-12 (1) Sankara makes much of “ आत्मशुद्धये ” in this verse. He seems to support his view that the topic of v 10 is अतत्त्वविद् by referring to “ आत्मशुद्धये ” in this verse

But the aim of कर्मयोग is both आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् in v 12) कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मशुद्धि and ज्ञान and कर्मयोग in the प्रल aspect leads to (avoidance of bondage and) Moksa

With आत्मशुद्धये we should compare न लिप्यते in v 7 and वधात्ममुच्यते in v 3 of this Adhyaya,

(2) शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकार्थ-Sankara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v 10 deals with अत्स्वविद् and therefore he adds "सत्त्वशुद्धिज्ञानमाप्ति-सर्वकर्मसम्प्राप्ताननिष्ठानमेवेति वाक्यस्यैव "

But the verse (12) clearly shows that कर्मफलत्वम् leads directly to the नैष्ठिकी शान्ति which Śankara also explains as मोक्ष This is possible if v 10 asks the तत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v 11-12 deal with the same तत्त्वविद्

(3) केवलै - काय ' would include the मनस्, बुद्धि and इन्द्रियas : e when an action is to be done through the body, the functioning of मनस् बुद्धि and senses would be necessary Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses. Now, the author seems to say that a कर्मयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body, mind or intellect : e not allowing these to function. The idea is that the कर्मयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body, mind or intellect. The Gita itself seems to explain this idea in

पश्यन्शृण्वन्स्पर्शश्चिन्तयन्नाहृत्स्वपङ्क्तिन् ।

प्रलपन्विस्मज्जगृह्णन्मुष्मिषन्निमित्तपि ॥

इन्द्रियार्णान्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V ■

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e g ' पश्यन् ' ■ done by the eye only : ■ the कर्मयोगिन् does the act of seeing speaking, hearing etc at times with the eye, the tongue the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function, the कर्मयोगिन्

or that all activity is like the sense of water in a mirage (Vide Śā. Bhā. on the verse). It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योग्युक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them.

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the अत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse. The अत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions.

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha. GH. III. 9 (यद्यर्थं कर्मन्), III. 15. (तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यद्ये प्रतिष्ठितम्), IV. 23-24 (ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः etc.), III. 30 (मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा शुध्यस्व विगतज्वरः ॥), etc. etc.

(2) Śāṅkara takes अत्त्वविद् as the topic of this verse. The reason for this absurd change of context proposed by Śāṅkara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v. 9 (सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः); he found that these remarks were not consistent with " करोति यः " in v. 10; so, he supplied " अत्त्वविद् " from his own imagination.

But, as the context shows, v. 9 (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) points one way of being unstained by actions actually done by the योग्युक्त and " ब्रह्माध्यासात् कर्माणि " another way for the same aim of the same man (अत्त्वविद्). The word ' योगिनः ' in v. 11 also shows that अत्त्वविद् is not the topic of v. 10-11. (Vide also our remarks on सर्वकर्मसंन्यास शान्तिश्च in Śā. bhā. on v. 12 below.)

11-12. (1) Śāṅkara makes much of " आत्मशुद्धये " in this verse. He seems to support his view that the topic of v. 10 is अत्त्वविद् by referring to " आत्मशुद्धये " in this verse.

But the aim of कर्मयोग is both आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकी in v. 12). कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मगुदि and ज्ञान and व्रमयोग in the फल aspect leads to (avoidance of bondage and) Moksa

With आत्मगुदये we should compare न लिप्यते in v 7 and व्रथात्यमुच्यते in v 3 of this Adhyaya

(2) शान्तिमान्नाति नेष्ट्विज्जम् Sankara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v 10 deals with असत्त्वविद् and therefore he adds " सत्त्वगुद्विज्ञानप्राप्ति-सत्त्वव्रमसंन्यासज्ञाननिष्ठावमेणेति वाक्यशेष "

But the verse (12) clearly shows that व्रमहत्याग leads directly to the नेष्ट्विज्ज शान्ति which Sankara also explains as मोक्ष This is possible if v 10 asks the सत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v 11-12 deal with the same सत्त्वविद्

(3) केवलै - वाय ' would include the मनस्, गुद्वि and इन्द्रियसः । e when an action is to be done through the body, the functioning of मनस् गुद्वि and senses would be necessary Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses Now the author seems to say that ■ व्रमयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body mind or intellect : ■ not allowing these to function The idea is that the व्रमयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body mind or intellect The Gita itself seems to explain this idea in

पदयद्गृह्णन्पृथुशमिन्द्रियं चन्द्रवत्कर्मैतन् ।

प्रलपन्विमुञ्जन् गृह्णन्शुमिषन्निमिषन्नापि ॥

इन्द्रियार्णोद्विद्यार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V ॥

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e. g ' पदयन् ' is done by the eye only : ■ the व्रमयोगिन् does the act of seeing, speaking, hearing, etc at times with the eye, the tongue, the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function, the व्रमयोगिन्

then realizes that his senses only are working, and not the body, mind and intellect. To take another example, the act of गमन (गच्छन् in the verse) would be done by the कर्मयोगिन् in such a way that his mind and intellect would be completely at rest and his body alone would be moving or going, i. e. he would think and realize that the act of moving or going is actually being done by his body alone. In all his acts his soul is always known to him as a non-agent (अवन्), not only that his soul is अकर्तृ but he realizes according to the act and occasion in question that his body, mind and intellect are inactive while his senses alone are active.

In our opinion "केवलै" emphasizes the mechanical (machine-like) nature of his actions and the realization that not only the soul is inactive but the body, the mind and the intellect also are at times not active, only the senses being active (इन्द्रियाणादिधार्येषु वतत इति धारयन्).

Sankara explains केवलै as ममत्ववर्जितै. But the context seems to us to mean that as a matter of fact the कर्मयोगिन् never does any action with the idea of ममत्व or the desire of the fruit, all his actions are ममत्ववर्जित or फलाधारहित by the very fact that he follows the Path of Disinterested Action (निष्कामकर्मयोग). So the adjective केवलै as applied to the इन्द्रिय only would be useless in so far as not only his senses but his body, mind and intellect—the entire apparatus of activity—works without any idea of ममत्व. Sankara, in order to get rid of this difficulty, says—केवलशब्द कायादिभिरपि प्रत्येकं सम्भ्यते सर्व-कार्येषु ममतावर्जनाय. But this is not intended by the text by the word केवल. Nor is there any suggestion in the verse to take केवल with each of काय, मनस् and बुद्धि. On the contrary the force of अपि 'also' shows that certain of the actions of a कर्मयोगिन् are such that the senses alone (i. e. excluding the body, the mind etc.) are realized by him as working the soul of course being taken as inactive.

In support of our interpretation of केवल in केवले इन्द्रियैषि we refer to the meaning of केवल in the following verses of the गीता—

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यगुहो निराश्रयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चिक्वरोति स ॥

निराश्रयंतचित्तात्मा त्यक्तमर्षपरिमह ।

शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिन्म ॥ Bha. Gl. IV 20-21

Here it is clear that the word केवल goes with शारीरम् and it is intended to exclude not only the soul from the apparatus responsible for activity but also the mind, the intellect, etc. The expression यदृच्छालाभसमुप in Bha. Gl. IV 22 also points to the fact that the mind does not work and the body alone (excluding the soul and the mind) works when the कर्मयोगिन् does all his works.

Sankara, of course rejects the meaning of केवलम् शारीरम्, as केवलशरीरानिर्वैल्य and tries to explain it as शरीररिषयिमात्र प्रयोजन as we have already seen.

We shall now take another verse of the Gita illustrating the meaning of केवलम् —

तत्रैव सति वतारमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यकृतगुदित्वाच्च स पश्यति दुमति ॥ Bha. Gl. XVIII 16

It is clear that the Gita wants to distribute the responsibility of activity among the five enumerated in the preceding two verses (Bha. Gl. XVIII 14-15) one of which is the soul also and reject the view that insists on the activity of the soul only—Sankara, there also, tries to explain away केवल as शुद्ध (going with आत्मानम्) though he has to admit that the problem there is that of 'पञ्चभिरेतुमि निर्वर्त्य कर्म' (Every act is done by the group of the five causes).

Thus, we hold that केवल in केवले इन्द्रियै (V II) शारीर केवल कर्म (IV 21) and आत्मानं केवलम् (XVIII 16) is intended to exclude the soul, the mind the intellect, etc., as the case may be.

13. (1) Śāṅkara takes the topic of v. 10-12 to be अतस्त्वविद् and that of v 13 as परमार्थदर्शिन् We hold that all these verses refer to the कर्मयोगिन् who is परमार्थदर्शिन् or an आत्मविद् but not a सन्यासिन् According to Śāṅkara an आत्मविद् is a सन्यासिन् and so this verse (13) deals with such a सन्यासिन्. (Besides Śāṅkara's com. on this verse, see his remarks on this verse in his com on Bha Gl II 21-तथा च सर्वं कर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसा इत्यादिना etc.)

For Śāṅkara's attitude to this verse compare his interpretation of कं घातयति इति वम् in Bha Gl II 21 which also he explains as dealing with सन्यास

For the interpretation of the meaning of this verse (V. 13) and that of the various terms used in it, e. g. सर्वं in सर्वकर्माणि, मनसा, सन्यस्य, and नैव कुर्वन्न कारयन्, we suggest a comparison of it with the following verses —

- (1) कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ Bha Gl III 6
- (2) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा निबन्धयन्भजेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ Bha Gl III 7
- (3) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतम्वरः ॥ Bha Gl III 30
- (4) यस्य नाहं कृतो मावो बुद्धिर्यस्य ॥ लिप्यते ।
इत्यादि स इमोऽहोकाश इति न निवध्यते ॥ Bha Gl XVIII 17
- (5) चेतसा सर्वं कर्माणि मयि सन्यस्य मत्परः ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मशित्त सततं भव ॥ Bha Gl. XVIII 57

(2) सर्वं in सर्वकर्माणि—Śāṅkara—नित्यं नैमित्तिकं काम्यं प्रविषिद् च सर्वकर्माणि—He explains सर्वकर्माणि in Bha Gl IV. 37 (शान्तिं सर्वकर्माणि भ्रममाकुर्वते तथा—) as referring to “अप्रवृत्तफलानि शान्तेत्येते प्राकृत्यानि शानसहभावाणि चातीतानिवज्जन्मृत्यानि च तान्येव सर्वाणि Again while commenting on सर्वकर्मफलानाम् in Bha Gl XVIII ॥ he explains सर्वं as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्, because he could not include काम्य in सर्वं since काम्यकर्मन् are mentioned separately in the first half of that verse (Vide his discussion about the फल of नित्यकर्मन् in his com on Bha. Gl XVIII 2) In Bha Gl XVIII 53 (सर्वकर्माण्यपि

सदा कुर्वाणः etc.) Śāṅkara explains सर्वकर्मणि as प्रतिविद्वाभ्यसि; and the same term in Bha. Gl. XVIII. 54 is interpreted by him as दृष्टादृष्टार्थानि कर्मणि "actions for prosperity in this world and in the next world." There are several verses where Śāṅkara does not explain this term at all, e. g., in Bha. Gl. XVIII. 13, XII. 11, III. 26, IV. 13, III. 30, XII. 6.

In our opinion "सर्वकर्मणि" in all these places means all duties of all वर्णस and आश्रमस. We shall show in our interpretation of the various verses that 'सर्वकर्मणि' has no connection with the fourfold Mīmāṃsaka division of काम्य, निस्स, नैमित्तिक and प्रतिविद् कर्मन्स. The chief purpose of the discussion of the कर्मन्स is to trace the origin of the principle of activity and to examine the possibility of the binding power of an action and finally to suggest a way to nullify that power without asking a man to abandon his duties or rather by asking a man to do all his duties disinterestedly.

(3) मनसा सन्यस्य—abandoning all duties mentally, not physically. मनसा = न तु शरीरेण The sense is that the कर्मयोगिन् does all his duties physically, but mentally he does nothing; when he does any action, his body works and the mind does not work. In the case of an ordinary man the mind is worried so much when he does any thing; but in the case of a कर्मयोगिन् the mind is at complete rest even though he is actually doing all duties with his body. With मनसा we should contrast शरीर in the following verse :—

शरीरं केवलं कर्मं कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । (Bha. Gl. IV. 21)

Śāṅkara takes मनसा as विवेकबुद्ध्या or कर्मादावकर्मदर्शनेन. But this is not the usual sense of the word, nor is it necessary to modify the ordinary meaning of मनसा here. The mind of the कर्मयोगिन् does not do any action, only his body does all his duties; so, the author of the Gītā says that the कर्मयोगिन् abandons all duties mentally, though he does them with his body.

(4) सर्वकर्मणि मनसा संन्यस्य-It is not necessary to change वर्म to कर्मफल here The कर्मयोगिन् abandons all वर्मफल by the fact that he is a कर्मयोगिन्, but he also abandons all actions mentally when he actually does them physically

(5) पुरे आस्ते-As Sankara explains, this expression shows that the person concerned is a शानिन् Sankara takes it to be a संन्यासिन् We take it to be a कर्मयोगिन् वर्म-योगिन् is a शानिन् also

(6) नैव कुर्वन्-As the mind of a कर्मयोगिन् has abandoned all actions, he is doing nothing, though his body works As Sankara explains नैव कुर्वन् means that his soul does no action (आत्मसमवायि कर्तृत्वम् is denied) But this does not mean that he takes to संन्यास, it only means that his body works

(7) न कारयन्-Neither the mind of a कर्मयोगिन् nor the soul of a कर्मयोगिन् himself asks anybody else to do anything, but when he advises somebody else to do something, his body only works Sankara takes 'न कार्यकरणानि (body and senses) कारयन्' But we should interpret the verse in the light of " इन्द्रियाणीन्द्रियाण्यु वर्तन्त इति धारयन् " (V 9) and not in the light of अविचार्योऽप्यमुच्यते (II 25) quoted by Sankara

(8) The verse describes a कर्मयोगिन्'s peace of mind (सुखमास्ते) It has nothing to do with a संन्यासिन् because he has abandoned all his duties mentally and also bodily If a संन्यासिन् were meant by the verse, मनसा alone would be wrong So, Sankara to avoid this difficulty does not interpret मनसा literally, but explains मनस् as विवेकबुद्धि

14-15 (1) The chief problem in this part of the Gītā (II-V) is that of the origin of कर्तृत्व and कर्म, as we have seen above The purpose of these two verses is to free the Lord (प्रभु, the personal aspect of Brahman) from the responsibility of the soul being an agent and from that of the existence of the soul's actions

(2) प्रभु and विभु in v. 14b and 15b These words are expres-

sive of the personal aspect of Brahman just as the word *ब्रह्मन्* in v 19 is expressive of the impersonal aspect. Perhaps this is the first time in the Gita that these two aspects are mentioned side by side (in v 14-15 and 19). In Bha. Gī. II. 72 we have the words *ब्रह्मी* and *ब्रह्मन्*. In Bha. Gī. III. 15 we read of *अक्षर* and *सर्गन ब्रह्मन्* while the Lord refers to himself as the personal aspect in Bha. Gī. III. 22-24, 30-32 again in Bha. Gī. IV. 1-14 we have the discussion about the births of the Lord and in Bha. Gī. IV. 24, 31-32 the impersonal aspect of the Supreme Being is referred to. In Bha. Gī. V. 6-10 the *nirākāra* Brahman is mentioned while in Bha. Gī. V. 14-15 the *sākāra* is the topic and again in 19, 21, 24 the *nirākāra* is dealt with.

The Ācāryas have explained the occurrence of the verses of these two aspects side by side in the Gītā by their various systems e. g. Sankara would say that the *sākāra* aspect is only a concession to those who cannot grasp the *nirākāra* which alone is the highest aspect. Modern scholars Garbe and others generally put forth the theory of re-editions of and interpolations in the Gita. We hold that in the days of the Gita and in those of the Earlier Metrical Upanisads which undoubtedly preceded the Gita the Supreme Being was well-known to have two aspects: one *sākāra* and the other *nirākāra* and both these were of equal importance so far as the attainment of Mokṣa was concerned but the *nirākāra* was lower than the *sākāra* so far as the latter's act of creating the creation was concerned (in other words the *nirākāra* served as a *prakṛti* to the *sākāra* in the latter's creation). This last part of the doctrine will have to be proved from the relevant passages of the Gita. But, at present we must state that both the aspects were very well known and hence they are dealt with side by side and we must warn our reader that *nowhere* in the Gita these two have been identified with each other. The Gītā never says that the *nirākāra* itself appears as the *sākāra* when the *nirākāra* is

influenced by Māyā. The one Supreme Being is both nir-
kara and sākāra.

(3) स्वभाव—One new name is given here for the first time in the Gītā to the Prakṛti already mentioned in Bha. Gl. III 5, 27, 29, 33 (twice) and IV 6. We shall have in the course of our study of the Gītā to examine whether this identity of प्रकृति and स्वभाव is meant in the Gītā or not and if meant whether it is complete or partial.

[Perhaps there are two more names, (अपर) अव्यक्त and माया, of the same principle as is meant by प्रकृति and स्वभाव. And some times the term ब्रह्मन् is also used in the same sense, e. g., in Bha. Gl. III 15]

But at present it should be noticed that v 14 makes स्वभाव responsible for the actions (कर्माणि) and the active-ness (वर्तुत्व) of the soul, and in this aspect the स्वभाव is like the Prakṛti in the following verses —

नाहि कश्चिच्छणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशं वम सर्वं प्रकृतिवैशुणे ॥ Bha. Gl. III 15

+ + +

प्रकृते क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहकारविमूढात्मा वर्ताहमिति मन्यते ॥ Bha. Gl. III 27

तत्त्वविशु महाबाहो गुणकर्मविभाग्यो ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ , 28

प्रकृतेर्गुणसमूहा सज्जन्ते गुणकमसु ।

तानकृत्स्नविदो यद्वान् कृत्स्नविप्र विचालयेत् ॥ „ 29

+ + +

सदृशं वेष्टते स्वस्याः प्रकृतेः धानवानपि ।

प्रकृतिं याति भूतानि निग्रहं वि करिष्यति „ 30

Similarly, वमं ब्रह्मोद्भव विद्धि (Bha. Gl. III 15) speaks of वमं or activity as having originated from ब्रह्मन् a term which should here, as already explained by us, mean the Prakṛti or the Svabhāva.

Only Bha. Gl. IV 6 mentions प्रकृति and माया but associates them with functions other than that of the origin of activity

We shall later on see the passages in which the स्वभाव, like the प्रकृति, is said to be consisting of three गुण

Also, we should note here that the प्रकृति is not declared in the Gita to be responsible for कर्मफलसंबन्ध, just as स्वभाव is in this verse So, in that part of the doctrine स्वभाव seems to be different from प्रकृति

(3) Sankara takes स्वभाव as अवस्थालक्षणा प्रकृतिर्माया

(4) स्वभाव—Is this स्वभाव an effect of अक्षर ब्रह्मन् ? Is it अनादि, just as कर्म is अनादि ? According to the Gita कर्म is an effect of स्वभाव (or प्रकृति), while according to the Brahmasutra कर्म is अनादि and Brahman itself is the प्रकृति (Bra Su 1 4 23) Cf प्रकृतिं पुन्यं चैव निद्रप्रवारी उभावपि (Bha GI XIII 23) ब्रह्मन् or प्रकृति is born of अक्षर ब्रह्मन् (Bha GI III 15)

15 (1) भादते कस्त्वचित्पाप न चैव सुकृत विभु—The question of कर्म the bondage caused by actions led to the question of the origin of actions and this led to the denial of God being responsible for the actions of man (Bha GI V 14) Now the author denies that the Lord receives either the sins or the good deeds of any man.

We have the reading भादते and not भावते (lays down) So, here we are told that the Lord does not receive the good and bad deeds of anybody Had the reading been भावते, it would have to be interpreted in the sense of विभते and the passage would mean ' The Lord does not lay down the good and bad deeds for anybody (The responsibility of laying down the deeds, e g , good deeds for a Brahmana, bad deeds for a Candala referred to in v 18, lies with the Svabhava, and not with the Lord) ' But the reading भादते which is the only traditional reading preserved shows that the author here does not directly carry further the point pressed in v 14 but discusses a somewhat new point.

When a man does a bad deed, he cannot dedicate it to the Lord similarly when he does a good deed he can

not dedicate it to the Lord. The Lord would receive neither of the two. He would neither punish the man for his bad deeds nor would he reward him for his good deeds. It is the Svabhāva which does this function.

(2) The verse is not in conflict with that standpoint of the कर्मयोग, which asks a man to dedicate all his deeds to the Lord and which is so often expressed in the Gītā, e. g., in

मदि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा (Bha. Gl. III. 30.),
ब्रह्मण्याभाव कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः (Bha. Gl. V. 10),

etc. etc. This dedication of a man's duties to the Lord is taught in the Gītā not because the duties are derived from the Lord (they are स्वभावज-Bha. Gl. XVIII. 41-44, 47), but because the Lord is the Enjoyer of all Yajñas (भोक्तारं यज्ञतपसान्-Cf. भोक्तृ in Bha. Gl. XII. 20) and because he is the friend of all beings (V. 29) and because a man can get Perfection by worshipping with his duties him from whom all beings proceed (i. e. who creates all beings) and by whom all this world is pervaded (Bha. Gl. XVIII. 46). Thus, the actions of a man are derived from स्वभाव (Bha. Gl. V. 14) or Prakṛti (Bha. Gl. III. 33-सृष्टं चेद्वे स्वत्वाः महतेर्शनवानपि) and yet they may be dedicated to the Lord not for receiving reward or punishment from him (because he would not accept them in that case), but because he is the Lord of all Yajñas and he is the Lord of this world.

(3) And in this connection we should examine the relation of स्वभाव to the Lord. We do not get any information on this point from v. 14-15. But some light on this important problem is surely available from Bha. Gl. VII. 1-15, as we shall see later on.

(4) Verses 14-15 discuss what is technically known as the question of वैयम्बनेर्धृष्यप्रसङ्ग in God.

According to the Bhagavadgītā (V. 14-15) the वैयम्ब

निधृण्यप्रसङ्ग does not arise in God because कर्मस and वर्तुल of the soul and कर्मफलसंयोग originate from स्वभाव and not from God, (though स्वभाव is very probably = power of God)

According to Badarayana there is no वैपश्यनेधृण्यप्रसङ्ग, because कर्मस and वर्तुल belong to the soul but कर्मस are अनादि (न कर्म इति चेन्न अनादित्वात्—Bha. Su II 1 15) and वर्तुल of the soul can be governed by the soul himself (Bra Su II 3, 40) so that he can avoid doing any acts, and the फल of his deeds for which he is responsible is obtained by him from God (Bra Su II 3 41)

According to Sankara वर्तुल does not really belong either to the soul or to the Lord (Sa bhā on Bra Su. II 3 40—न स्वाभाविक वर्तुलमात्मन सम्बन्धि etc., also Sa bhā on Bra Su II 3 41-42), but the Lord inspires the soul to do his deeds (so the Lord is the कारकित्) and gives him the good and bad results of his own deeds according as his own deeds are good and bad and therefore ईश्वर is like the rain helping the growth of good and bad kinds of seeds of grain (जीवकृतधर्माधर्मवैपश्यनेषु एव तत्तत्फलानि विष्म भजेत् पर्जन्यवदी-श्वरो निमित्तत्वमात्रेण—Sā bhā on Bra Su II 3 42 and ईश्वरेण पर्जन्यवदुद्बुध्य—Sā bhā on Bra Su II 1 34)

Thus all the three authorities (the Gītā, the Brahma sutra and Sankara) have their own respective views on this problem

(5) गङ्गानेनाकृत ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव—According to the Gītā स्वभाव is a really existing principle (produced from the supreme Brahman or a power of the Lord) By ज्ञान the soul realizes that कर्मस and their फलस belong to स्वभाव, neither to God (v 14-15) nor to the soul himself (Bha. Gī IV 19, 33, 36, 37) According to Sankara कर्मस are an illusion being due to वासनास of the soul (Vide Sā bhā on Bra Su II 1 36), by ज्ञान the soul realizes that कर्मस have no real existence, they are like the serpent in the rope

(6) किमर्थं तर्हि मत्तै पूजादिलक्षण यागदानहोमादिक = मुह्यन्ति प्रयुज्यते इत्याह—Here Sā bhā does not represent the view of the

Gītā on this point. We have already stated that the Lord is the स्रोत of यत्स & तत्स्य (Bha Gl V 29) that the beings proceed from him and he pervades the Universe (Bha. Gl. XVIII 46)

One should dedicate ones deeds to the Lord because by worshipping the Lord by one's actions one can get Perfection (Bha Gl XVIII 46)

In fact v. 15 does not discuss the question raised by Sankara. It only tries to trace वर्तमान and वर्तुल of the soul to its origin. The Gītā says that this origin is स्वभाव (v 14) and not the Lord (v 15) and the Lord is not also responsible for वर्तमानयोग (v 14B and v 15A) Verse 15A makes clear the meaning of v 14B and says nothing about the causes or reasons of the dedication by the soul, of his good (and bad) actions to the Lord

(1) अज्ञान—Note the nature of अज्ञान from this verse and others like IV 42 and contrast the same with the nature of ज्ञान in Bha Gl IV 19, 30, 33, 36, 37 It is आत्मज्ञान and ब्रह्मज्ञान also (IV 35) in addition to the ज्ञान that कर्म belong to प्रकृति, यत्स are offered to ब्रह्मन्, etc (IV 32, 33)

16 (1) आत्मन अज्ञानम्—Ignorance about the Atman i. e. the Paramātmān

(2) ज्ञान प्रकाशयति तत्परम्—The knowledge reveals to them that Supreme Being (तत्परम्)

It should be noticed that the Karmayoga of the Gītā for which the origin of वर्तमान and वर्तुल are discussed in v 14-15 is accompanied by the knowledge of Atman. Just as in these verses, so also in Bha Gl IV 35 the importance of the ज्ञान of Atman is stressed with regard to the Karmayoga

So the knowledge of Atman is the very basis of the Path of Disinterested Action. The same knowledge is emphasized in the same connection also in v 17

(3) परम्—the Supreme Being This word is used in the same sense in other parts of the Gītā and also in the Brahmasūtra (1) रसोऽप्यस्य पर इष्ट्वा निवर्तते । (Bha GI II 59), (2) अस्त्यो ह्यनरन्कर्म परमाप्नोति पूरुष । (Bha GI III 19), (3) भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् । (Bha GI XIII 34), प्रज्ञाविदाप्नोति परम् (Tai. Upa II 1), पर जैमिनिमुत्पत्त्यान् (Bra Sū IV 3 12)

(4) प्रकाशयति For this causal use of प्रकाश see Bha GI XIII 33

17 (1) तद् in तद्विदुषः, तदत्मानः, तन्निष्ठा, and तत्परायणा refers to तद् परम् in v 16.

(2) We have already stated above that this verse shows the importance of आत्मज्ञान in the Karmayoga, the chief topic of these verses as shown by v 14-15

(3) 'अपुनरावृत्तिम्' means मोक्ष and implies that the मुक्त goes to Brahman in the state of liberation, from which, he never returns The last Sūtra of the Brahmasūtra is अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात् (Bra Sū IV 4 22) and this Sūtra refers to न स पुनरावर्तते न स पुनरावर्तते (Chā Upa VIII 15 1).

(4) तदात्मानः—Here आत्मन् is used in the sense of मनस्, Śāṅkara tries to explain तदात्मानः as referring to his doctrine of the identity of जीव and ब्रह्मन्

(5) ज्ञाननिर्भूतकर्मणाः—Śāṅkara explains this as यत्तु but यति is not at all referred to here On the contrary the context (v. 14-15) deals with the कर्मयोगिन् who does all actions disinterestedly and purposely does not take to the Renunciation

18 (1) Śāṅkara explains this verse as teaching the identity of ब्रह्मन् which is the individual soul in all these viz. मादृश and चाण्डाल, cow and dog, etc., and which is realized to be the same in all these higher and lower creatures.

(2) The fact however stands that all these verses are according to the context written with reference to the Karmayoga. That which appears to be good (सुखं, a good

deed) or bad (पाप, a bad deed) in the case of a ब्राह्मण or in that of a चाण्डाल is not derived from Brahman or the Lord. The सुकृत and पाप of all these creatures are due to the स्वभाव which is three-fold सत्त्वं, रजस् and तमस् (Vide Sankara's com.) The actions of these ब्राह्मण and शूद्राक are derived from स्वभाव, not from प्रभु, विभु or the personal aspect of the Supreme Being (v 14-17), not from the individual soul (v 18 Bha Gī IV 19, 33, 36 and 37) and not also from the impersonal Brahman (v 19-21)

(3) समदर्शिन —The verse is not intended to show that the जीव is ब्रह्मन् and that Brahman is the same in all and therefore all जीवs are one (सम=एकम्-Sa Bha) or the same in nature. Rather, समदर्शिन means one who looks upon all these as equal

If God (personal aspect as in v 14-17, and impersonal aspect, as in v 19-20) were really the creator of the कर्तृत्व and वन of the जीव, then the जीवs being each of them possessed of that कर्तृत्व would be विभक्, as they seem to be from the outward appearance and circumstances of the Brāhmana the Candāla, the cow, the elephant and the dog. But because प्रभु or ब्रह्मन् is निर्दोष (free from वैषम्यनैर्घृण्य), all जीवs are themselves free from सुकृत and पाप which really belong to स्वभाव. The वैषम्य of ब्राह्मण and शूद्राक is due to स्वभाव

19 (1) सर्ग —This word seems to mean the creation with the variety of ब्राह्मण, शूद्राक cow, elephant and dog, because here the word has also connection with कर्म. In the context here is that of the कर्मयोग and the winning of the binding power of actions (v 14-18, योगिन् i.e. कर्मयोगिन् is also mentioned in v 24)

The example of the one-ness of the ब्राह्मण, शूद्राक, etc is given with reference to the equality of सुकृत and दुष्कृत of beings as they are born. The word is here used in the ordinary sense of creation, as also in Bha Gī VII 27 where the bewilderment of all beings about the creation (सर्गं समोद) is mentioned and in Bha Gī XIV, 2

(2) निर्दोषम्—free from the fault of कर्तृत्व and कर्म (of the individual soul) and कारयितृत्व and फलसंयोजयितृत्व on the part of Brahman. The word 'सम' also suggests this sense of निर्दोष, besides the context of " निर्दोष ".

(3) सम ब्रह्म—In v 18 we are taught to see the same kind of individual souls in all individuals whether higher or lower by birth and whether doing " good " or " bad " deeds. All souls are equal, because (the good and bad) deeds are not their own production. Here (in v 19) we are told that Brahman is सम the same, i. e. impartial, because Brahman has not produced the good and bad deeds of men and is not responsible for giving their results to men.

(4) 'साम्ये' should mean the समभाव of all beings, ब्राह्मण and श्वपाक, cow and dog, etc. Thus, we explain it as सर्वभूतानां समभावे.

Sankara brings in the doctrine of the same Brahman in all beings by explaining साम्ये as सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे.

(5) ' निर्दोषम् ' is explained by Sankara as " यद्यपि दोषवस्तु श्वपाकादियु मूढैस्तदोपैर्दोषवादिव विमान्यते तथापि तदोषैरस्तुष्टमिति निर्दोषम्. " Thus, Sankara tries to find further support for his doctrine of the same Brahman in all beings by his interpretation of निर्दोषम्, which however, is not in harmony with the context. He further explains निर्दोषम् as सर्वगुणदोषसम्बन्धवर्जितम्; so निर्दोषम् also includes निर्गुणम् " devoid of all merit " according to Sankara. His other remarks " न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिषष्ठातात्मदर्शनाभिमानाभावात् " are also inspired by a desire to find his own philosophical views in this verse of the Gītā, as has happened also in the case of the preceding verse (18). This context of these verses (18-19) is utterly lost sight of when Sankara says इदं ॥ सर्वकर्म सत्यासिद्धिष्य प्रस्तुत सर्वकर्माणि मनसेत्यादि-भाष्यपरिसमाप्ते. In fact the ज्ञान of souls, स्वभाव and ब्रह्मन् taught here is required for both the Paths of Action and Renunciation, and upto v 24 the कर्मयोगिन् is the topic while the यत्ति is mentioned in v 26 only.

(6) We should also add that v. 19 tells about the impersonal aspect of Brahman what verses 14-17 tell of the personal aspect (प्रभु) without identifying the two aspects at all.

20. (1) प्रिय and अप्रिय—According to the context the ब्राह्मण, गौः and हस्तिन् will be the examples of प्रिय and श्वपाक, खन्, etc. those of अप्रिय.

(2) प्राप्य प्रियं प्राप्य चाप्रियम्—The ज्ञानिन् who knows ब्रह्मन् to be not responsible for the actions of the जीवः and also the जीवः to be not responsible for their own actions is equally well-behaved towards all जीवः who may be agreeable or disagreeable (like a ब्राह्मण or a श्वपाक) when he comes into contact with them.

“प्राप्य”—coming into the contact with the agreeable and disagreeable persons and things is a fact because the Karmayogin is a grhastha.

But Śāṅkara makes the केवलसमदक्षिन्, who is according to him an ascetic, the topic of the verse and explains the verse by saying that the sage is not likely to come into contact with प्रिय and अप्रिय (प्रियाःप्रियप्राप्त्यसंभवाद्).

(3) स्थिरबुद्धिः—The mind of the Karmayogin is firm that the कर्म and कर्तृत्व and कर्मफलसंयोग proceed from स्वभाव and not from ब्रह्मन्.

Śāṅkara—सर्वभूतेष्वेक समो निर्दोष आत्मेति स्थिरा निर्द्वन्द्विकिस्ता बुद्धिर्यस्य.

(4) ब्रह्मणि स्थितः—This occurs also in the preceding verse. This refers to the Karmayogin's knowledge and realization of Brahman.

But Śāṅkara explains II as “अकर्मकुर्व सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः.” This is neither the sense of ब्रह्मणि स्थितः nor in agreement with the context which pertains to the Yogin i. e. the ,gin.

21 (1) दाहस्यर्षेण-दाहस्यर्ष-here seems to mean the touch or contact with the ब्राह्मण and the cow or the श्वपाक and the dog. This is in agreement with v. 18 and also with प्रियाप्रियवर्गाणि mentioned in v. 20.

Sankara explains वाद्यस्पर्श as इन्द्रियविषयासक्ति, but this latter is not directly the topic here

'वाद्यस्पर्शश्चैव सत्त्वमा' shows that the वति or सन्यासिन् is not the topic here

(2) यत् in यत्तुल्यम् Sankara supplies "तद् (विन्दति)" Can 'यत्' mean 'because'?

(3) 'ब्रह्मयोग' is here for कर्मयोग and ब्रह्मन् refers to the निर्दोष- and सम ब्रह्मन् in च. 19

योग need not be explained by समाधि It may mean "a Path" of reaching Brahman.

(4) अभुते may mean 'obtains' or 'enjoys'

Sankara-व्याप्नोति

22 (1) सत्त्वशब्दा आत्मा —The purpose of verses 21-25 is to emphasize the importance of आत्मज्ञान in the Path of the Karmayoga In doing this the author presents a contrast between all worldly enjoyments which are वाद्य (च 21-22) and the आत्मसुख which is आन्तर (च 24) The former is invariably the cause of pain the latter is the only real happiness

'सत्त्वशब्द' shows the external nature of the worldly objects We have the word वाद्यस्पर्श in the preceding verse and the word मात्रास्पर्श in Bha Gī II 14 (मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखा) We may add that Gaudapada speaks of the state of liberation as अस्पृशवान् (Gandapada Kārika III 39 IV 2)

(2) दुःखयोगेय —The reason why the external objects of enjoyment are the cause of unhappiness is not stated here and it is not here the aim of the author to discuss that reason The author aims at emphasizing the place of आत्मज्ञान in the Karmayoga and the happiness of Atman (च 21-आत्मनि यत्तुल्यम्)

Sankara says that the reason of the external objects being the cause of misery is अविद्याकृतत्वात् But the verse states nothing about अविद्या

(3) एव in दुःखयोग एव—The external objects are nothing but causes of misery. The force of एव is to say that though some external objects may appear to be for some time the source of happiness, they are all of them ultimately the cause of misery and nothing else.

Śaṅkara—यथैह लोके तथा परलोकेऽपि पश्यते एव शब्दात्. And he tries to bring in सन्यास in his further remarks (न संसारे ह्यस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध्वा विषयसृगुरणिक्काया इन्द्रियाणि निवर्तयेत्). The author of the Gītā, however, does not here advise the abandonment of the world, but he asks the Karmayogin to endure the misery of the world (v. 23) without being attached to the objects of the world (v. 22B).

(4) न तेषु रमते दुःख—As explained above this expression does not mean that the jñānin should leave the objects of the world and become an ascetic; it only means that he should not be attached to them (वासस्पत्यैवसक्तत्वा in v. 21).

(5) आपन्नवन्तः—Of आगमापायिनोऽनित्यास्त्योक्तिविश्व भारत—Bha. Gl. II. 14 The objects of the world are not permanent and therefore also one should not be attached to them (न तेषु रमते दुःखः), even though some of them may some times appear to be the source of happiness.

Śaṅkara—न केवलं दुःखयोग आपन्नवन्तश्च—

In our opinion the fact of the external objects being दुःखयोगः is sufficient for a wise man to give up attachment to them; there is no necessity of an additional reason for the purpose of abandoning them. So, according to us 'आपन्नवन्तः' would apply to those objects of enjoyment which appear to be the source of happiness.

23. (1) इदं is important Of the same in इत्याद्यं कामास्तु गुरुनिर्देव दुर्जीव भोगादुपि त्रिभिर्गन्धान् (Bha. Gl. II. 5), बुद्धियुक्तो जहातीह सुप्तदुष्टम् (Bha. Gl. II. 50), इदं तैजित् सर्वो येषां साम्ये स्थितं (Bha. Gl. V. 19)

(2) प्राक् शरीररिमोक्षणात्—If the body falls before a man endures and control the disturbances caused by anger and desire, he will meet with a worse condition of exis-

tence in his next birth Of इह चेदवेदाद्य सत्यमस्ति न चेदिहावेदी-
न्महती विनष्टि (Kena Upa 13), इह चेदश्वद्वाहु प्राक् शरीरस विवृत ।
तत सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय वत्सने । (Katha Upa VI 4)

Sankarā's meaning ' आ मरणात् ' and ' याव मरण तावन्न विश्रम्भणीय
(वेग) इत्यर्थे " is not in exact agreement with the use
of प्राक् though it may agree with अन्तर्वालेऽपि in Bha GI
II 72 According to the Srutis quoted above and the use
of प्राक्, the verse asks a man to be able to control his
senses as early as possible in this life

24 (1) = योगी ' is here the Karmayogin The यति
who follows the Path of Renunciation is also mentioned
in v 26 The two are not identical, i e it would be
wrong to interpret v 24 as referring to सन्यास and to
explain the word योगी as meaning a सन्यासीन् practising
समाधि etc

These two paths (of योगिन् and यति) are mentioned side
by side because like the two aspects (सकार and निराकार) of
Brahman they were very well-known as the two forms
of निष्ठा or Path of Liberation in the days of the Gita
and people could distinguish them without being told to
do so The words (योगिन् and यति) are themselves expres-
sive of the sense of the Karmayogin and the Ascetic

(2) अन्त दुःख etc as distinguished from बाह्यसुखान्तरम्
These adjectives show that the योगिन् of the Gita is a sage
with the realization of the Ātman

(3) मद्भक्तिनिर्वाण—Vide notes on मद्भक्तिनिर्वाण in Bha GI II 72
Either the Gita is pre-Buddhistic or it belongs to a period
earlier than the time when the word निर्वाण became a tech-
nical term of Buddhism

(4) अज्ञाश्रयि—It should be noticed that the कर्मयोगिन्
of the Gita is not an ordinary ignorant man who may
make a wrong use of the wide liberty of action given to
a कर्मयोगिन् He is rather a मद्भक्तिनिर्वाण and he receives his
instructions from within himself, from Brahman within him

25 (1) हिन्दु-देव may refer to some kind of Dua-

listic Doctrine (Vide Bh. G. IX. 15).

Śankara explains दैव as सत्य. In that case संशय would mean a doubt as to whether they should take to the Karmayoga or to the Sannyāsa.

(2) सर्वभूतहिते रताः—This should mean “ लोकसंग्रहार्थं कर्माणि कुर्वन्तः,” Karmayogins do their duties for the good of all beings.

Śankara—सर्वेषां भूतानां हिते आनुकूल्ये रताः अहिंसका इत्यर्थः । But हित is not only non-opposition but it is positive good done to others. So the secondary sense of ‘ अहिंसकाः ’ is not necessary.

26 (1) यतीनाम्—The knowledge of Atman is the common qualification for both the Path of Disinterested Action and that of Renunciation; and both these Paths were known in the days (of the earliest edition) of the Gītā. So, we find the mention of the यतिस without being told that a different topic is taken up here than the one in v. 24.

(2) अभितः—Śankara—“ उभयतः बीजतां मृतानां च.”

But अभितः वर्तते may mean “ It is always with them, lit near them.”

(3) Śankara in his introduction to this verse sums up the teaching of the preceding verses. He says that verse 26 mentions immediate liberation of ascetics and the Karmayoga which leads to Mokṣa through सत्त्वशुद्धि, ज्ञानप्राप्ति and संन्यास, is mentioned at every step (in every verse) i. e. in verses 1-25 and will be stated again (in the next chapter). By our interpretation of the verses we have shown that the Karmayoga is by itself a Path to Mokṣa, that both the Karmayoga and the Sannyāsa are Paths preceded by the attainment of आत्मज्ञान, that कर्मयोग may be followed by a continuation of कर्मयोग or by संन्यास, and that कर्मयोग in the साधन stage leads to निष्ठशुद्धि and in the फल stage to Mokṣa.

(4) अथ इदानीं ध्यानयोग सम्यग्दर्शनस्यान्तरात् विस्तरेण ब्रह्मणोपनिर्वाणं

सूत्रस्थानीयान्छलोकानुपदिशति स्म—

Sankara's attention is naturally drawn to the question why ध्यानयोग is treated here, when, as a matter of fact, the problem of सन्यास and कर्मयोग was being discussed. From Adhyāya II to Adhyāya V 26 we have a discussion of the comparative value of सन्यास and कर्मयोग.

In our opinion v 27 of Adhyāya V shows the beginning of a new edition or a revision of the older portion of the Gita. That it is not a thorough recast but the new portion begins at the end of the older one (i.e. at V 27) can be seen by the general trend of thought in Adhyāyas II-V (26), in which we hardly find a break or a digression on something not immediately concerned with Arjuna's question. In Adhyāya IV some practices of ध्यानयोग are undoubtedly mentioned but they are connected with the idea of यत् which is directly concerned with the कर्मयोग. Moreover, from Adhyāya VI onwards we find that instead of Arjuna's asking a question the Lord is anxious to tell him about some doctrine or some piece of information.

(5) ध्यानयोगः सत्त्वन्दर्शनस्यान्तरङ्गम्—

Sankara says that ध्यानयोग is अन्तरङ्ग 'an inward help' to the Right Knowledge. The Bhāgavata Purāna says that ध्यानयोग is subsidiary to the three main योगs or Paths, i.e., ज्ञानयोग, भक्तियोग and कर्मयोग.

But the Gita seems to take ध्यानयोग as one of the four Yogas leading to liberation (e.g., in Bha. Gī. XIII 24—ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना—). This means that ध्यानयोग is like all the other three Yogas of the Gita both a साधन to all the four योगs and a फल also. Thus, in the फल aspect the ध्यानयोग will be a Yoga parallel to the other three Yogas. We shall have to establish both these aspects of the ध्यानयोग by evidence of the verses of the Gita in the course of our study of the Gita.

(6) सूत्रस्थानीयान्छलोकान्—Sankara is right in his inference that here we have a brief statement (introductory state-

ment) of what is to follow in Adhyāyas VI-VIII, which may be called माध्य or श्रुति on these two verses.

(7) स्पर्शान् बहिः कृत्वा, चक्षुः श्रुतौः जन्तरे कृत्वा, प्राणायामौ नासाभ्यन्तर-चारिणौ समौ कृत्वा—This clearly refers to the practice of the ध्यानयोग.

(8) It may be remarked here that the भगवद्गीता does not exhibit the knowledge of the details of the ध्यानयोग, as found in the Yogasūtra of Patañjali. The गूढार्थदीपिका of Madhusūdana Sarasvatī makes an effort to identify the various Yogic practices described in the Gītā with the corresponding ones stated in the Yogasūtra; and thereby we know to what stage of the literary history of योग philosophy the Gītā may possibly belong.

28. (1) मुनिः—Śāṅkara-सन्वादिन्. Śāṅkara takes मुनि in the sense of an "ascetic." But this is not the ordinary sense of the word 'मुनि'. The adjectives "यतन्द्रियमनो बुद्धिः" and "विमलेच्छामयक्रोधः" would show that the मुनि here is a Karma-yogin. The next verse (29) also calls the Lord the भोक्तृ of यज्ञ etc. and thus justifies our interpretation of मुनि as a Karmayogin.

29. (1) भोक्तार यज्ञयज्ञान्—

In v. 14-15 it is stated that the Lord is not responsible for the कर्तृत्व and कर्माणि of the individual soul. In v. 19 it is told that the impersonal aspect is निर्दोष and impartial. In this verse (29) we learn that the Lord is the enjoyer of all the Sacrifices (Cf. अधिपति in Bha. Gī. VIII 4) offered to him by the followers of the Karmayoga, and that He is the friend of all beings (सुहृदं सर्वभूतानाम्) But in our opinion this verse is not contradictory to any other verse in the Gītā. According to the Gītā the soul can be a bhoktr without being a kartr (Bha. Gī. XIII. 20-21) and the Lord is such a bhoktr. He is an on-looker and still an Enjoyer (bhoktr-Bha. Gī. XIII. 22). Also in Bha. Gī. IX. 24 we read "I am the Enjoyer of all sacrifices and I am also their Lord." People think that the various deities are the enjoyers of the sacrifices;

but this is their ignorance (Bha. Gl. IX. 24-25). भोक्तृत्व of God in this sense is identical with His Enjoyership of the Yajña of the Karmayogin.

(2) सर्व in सर्वलोकमहेश्वर and सर्वभूतानाम् is important. The same Lord governs all worlds and is the friend of all nations and all beings.

(3) भोक्तारं कर्तृरूपेण देवतारूपेण—Śāṅkara's bhāṣya.

But as regards कर्तृरूपेण, we have noticed that even the soul is not a Kartr of his actions ; moreover, the Lord is only an उपद्रष्टु ; the कर्तृत्व of the soul is derived from the Prakṛti ; so it is not possible to identify the Lord with the soul in the latter's capacity as an agent. As regards देवतारूपेण, Bha. Gl. IX. 23-24 says that the Lord is really being worshipped when ordinary people believe that they are worshipping or sacrificing to other deities. Besides, the Lord directly receives what a devotee offers to him with love (Bha. Gl. IX. 28 ; Vide Madhusūdana's Gāḍhārīha-dīpikā on it).

(4) महेश्वर—This word occurs in the श्वेताश्वतर Upa. The Gītā is not sectarian ; it was written at a period when no sects of the वैष्णवस or शैवस existed, so महेश्वर means the Great Lord.

(5) सुहृदम्—The relation between the Devoted and the devotee is that of two friends. We shall have to say more on this point later on. Śāṅkara, however, explains it as प्रत्युपकारानिरपेक्षतयोपकारिणम् and adds सर्वभूतानां ... सर्वकर्मफलपश्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणम्.

(6) The traditional title of the Adhyāya is संन्यासयोगः as printed in the Anandāśrama Sk. Series. This refers to v. 13 of this Adhyāya, so संन्यास is the मानससंन्यास of all कर्मस, and not the शरीर. The Karmayogin renounces all actions mentally (v. 11, 13). Moreover, the Adhyāya starts to give a distinction between संन्यास and योग.

Śāṅkara, however, seems to emphasize the mention of स्वभाव in v. 14 when he calls this Adhyāya " प्रकृतिगर्भः " though in his commentary he does not give any details of the explanation of स्वभाव as प्रकृति.

Adhyāya VI

1.(1) ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्म इति यावद्व्यायनयोगारोहणसमर्थस्तावद्ब्रूयतेना-
धिकृतेन कर्तव्यं कर्मेत्यतस्तत्ताति—

According to Śankara v. 1 contains कर्मस्तुति 'praise of karman not to be taken literally, but only figuratively'; कर्मन् is figuratively praised because कर्मन् is the internal means to the Dhyānayoga the Path of Meditation.

Thus, in Śankara's opinion, the word योग is used in verses 1-2 in the sense of कर्मयोग and the same word is used in v. 3-4 in the sense of ध्यानयोग.

In our opinion the meaning of the word योग in this Adhyāya should be carefully studied. As Yoga is contrasted with Sannyāsa in v 1-4, Yoga must mean कर्मयोग in these verses. But when we come to verse 10 and those which follow it we find that the word योगी (v. 10) and योग (v. 12) seem to be used more or less in the sense of ध्यानयोगी and ध्यानयोग. But the context here is clear that the word योगी (v. 10) and योग (v 12) are not used purely in this sense; they have a double sense viz., a sense which simultaneously means ■ कर्मयोगी and a ध्यानयोगी Unless we take the word योग in this double sense we cannot explain the presence of v. 10 and the following in harmony with verses 1-4 and 5-9 In our opinion it is not possible that one who know the word योग as used only and purely in the sense of ध्यानयोग would make a big digression or interpolation in an original text viz, after Bha. GI I-V, in which the word योग means purely the Karmayoga

Another fact about the word योग which we must notice here is that the ध्यानयोग or rather the exercises of the ध्यानयोग

which (ध्यानयोग) is a later development are here a means to कर्मयोग. So, Sankara's interpretation that कर्मयोग is here described as a means to ध्यानयोग is in our opinion totally misguided. Verse 10 and those which follow it (v 11 etc.) lay down several mental exercises for the कर्मयोग or कर्मयोगी who is distinguished from सन्यास and सन्यासी in verses 1-4. These verses belong to a time when योग meant कर्मयोग and when probably there was no definite school called ध्यानयोग.

The same conclusion about the word योग will be derived also from the word योग in 'योगभट्ट' described in v 33-47, as we shall see in course of our study of this Adhyāya. Already in v 31-32 we find that योगी is a कर्मयोगी chiefly, combining within him ध्यानयोग and कर्मयोग.

But, while the ध्यानयोग or its exercises are mentioned in this Adhyāya as a साधन to the Karmayoga the author or revisor of the Gītā presents also the पर aspect of the ध्यानयोग in verses 15, 27-28-29.

The Karmayogin starts with the performance of his duties, along with this performance he practises certain mental (and partly physical) exercises of the type of the (later) ध्यानयोग and does not take to सन्यास but continues doing all his duties (v 31-32 v 33-47 where the योगभट्ट is a कर्मयोगभट्ट) when he is बालाहक i.e. कर्मयोगारूढ there is no fear of his becoming योगभट्ट if he preserves सम or tranquility of the mind. If he fails in preserving this mental equilibrium he will be योगभट्ट and being a कर्मयोगिन् he is no यति (v 37) so Arjuna is anxious to know his fate.

(2) According to Sankara verses 1-2 purport to be a स्तुति (praise) of कर्म. As to why this स्तुति is given he says that कर्म has to be done by a gṛhastha as long as he is unable to practise ध्यानयोग. Then he enters into a discussion to establish that after reaching the stage of the practice of ध्यानयोग the गृहस्थ should turn into a मन्यामिन्. According to his view of कर्मस्तुति in this verse, it has the

following sense —

The *वमन्* prescribed as a means to *ध्यानयोग* requires renunciation of the desire for the reward of *वमन्* and therefore it should be praised. 'Not only one without the sacred fires (*niragni*) and without the duties is an ascetic and a yogin but also the man who does all works having renounced attachment to the rewards of those works and practises the *Karmayoga* in this way for the purification of his mind—he also is a *संन्यासिन्* and a *योगिन्*, so he is praised."

But according to the context we propose to interpret the verse as follows —

He who does the duties, which he should do, without resorting to (i.e. longing for) the reward of his duties, is both a *sannyāsin* and a *yogin* but neither one who is without the sacred fires (i.e. who has abandoned the sacred fires) nor one who is without actions (i.e. who has abandoned the performance of his duties) but who has not abandoned the desires for the rewards of keeping the sacred fires or performing the duties is either a *Sannyāsin* or a *Yogin*.

In our opinion *अनाग्निं वमपष्टन्* "is the important point emphasized here. So "*न निराग्निं चाक्रिय*" refers to one who is not *अनाग्निं वमपष्टन्* " i.e. one who longs for the reward of his duties. Thus, *न निराग्निं चाक्रिय* means "one who has abandoned the fires and who has abandoned all duties is neither a *sannyāsin* nor a *yogin* if he be longing for the reward. This is a fact. If a man who has abandoned the fires and who has abandoned the actions be devoid of desire for the reward, he is a *संन्यासिन्* and a *योगिन्*. It is wrong to say that one who is *निरग्नि* and *अक्रिय* is necessarily a *संन्यासिन्* and a *योगिन्*.

The first half of the verse means that a man who having abandoned (the desire for) the reward of his actions does his duties is "one who has abandoned (a

(संन्यासिन्) and one who performs his duties disinterestedly' (a योगिन्)

(3) Why the same man is called संन्यासिन् and योगिन् is stated in the next verse

In Sankara's opinion the कर्मिन् is called संन्यासिन् and योगिन् by way of स्तुति This probably means that a कर्मिन् is never a संन्यासिन् and yet here a कर्मिन् is called a संन्यासिन् who belongs to a much higher stage So this is a स्तुति of कर्मिन् who will later on become a ध्यानयोगिन्

We hold that the reason of the identity of the man with संन्यासिन् and योगिन् is given in v 2 The author identifies संन्यास of the old earlier period with योग of his own doctrine because the योगिन् abandons the desires for the reward just as the संन्यासिन् abandons both the desires and the actions So a particular संन्यास is common to both the संन्यासिन् and योगिन् Thus v 1 is a fact, and no स्तुति

(4) योग चित्तसमाधानम्—Sa bhāṣya But, rather, योग means the disinterested performance of one's duties.

2 (1) In v 2A Sankara takes योग as ' योग कर्माविद्वान-रक्षणम् ' 1 = as कर्मयोग, as he clearly says also in the last sentence of his maṅgla on this verse But in v 2B Sankara takes योगी as समाधानवान् and thus he tries to connect the word योग in v 1-2 with the same word in v 3 to which he gives the sense of ध्यानयोग

As the question, however, is that between संन्यास and योग, the latter must mean कर्मयोग in all these verses Sankara himself explains these terms in this way in Bha Gl V 1

(2) According to Sankara the latter half of the verse means ' Any कर्मिन् who has not renounced the desire for the reward cannot in due course become a योगिन् (समाधानवान् 1. a ध्यानयोगिन्) A कर्मिन् first gives up the desire for the reward then only he can become a योगिन् (

Here Sankara makes two additions to the

He adds the word कर्मिन् 'no कर्मिन् can ever become a योगिन्' if he be असन्वत्सकला and (2) He implies the sequence of stages कर्मिन् being in the first stage and योगिन् in the higher second stage

In our opinion these additions are not at all justifiable. The verse is to be interpreted as follows—

'O son of Pandu' what the sages (of the Oldest Upanisads) called *sannyāsa*—know that to be yoga 'Path of Disinterested Actions,' because there is no yogin (follower of yoga) who has not abandoned desires for the reward.'

If we look to Chā Upa V 10 Mu Upa I 2 10-11, those who took to the life of forest abandoned the Vedic rites and sacrifices (इष्टापूर्त) which necessarily involved desires for the rewards, viz., the heaven, etc (इष्टोतिष्ठोमेन स्वर्गकामो दमेत) In fact, a protest against this desire was the origin of the upanisadic Path of Renunciation of all actions. The author of the Gita says that the ancient सन्यास was really योग because in गीता's yoga (Path of Disinterested Action) there is no *yogin* who has not renounced the desire for the reward.

There is no discussion of 'who becomes a योगिन्,' or 'by what stages it is possible to become a योगिन्,' in this verse.

(3) कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं सन्यासस्तमुक्तम् Sa bhāṣya

But the fact is that the सन्यास is here (1 & in verse 2) declared to be कर्मयोग. The सन्यास of the Upanisads (Chā Upa., Bṛ Upa.) was, in the opinion of the author of the Gita, योग (Path of Disinterested Action) because every yogin renounced all desires for rewards. The verse reads 'सन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि' and not 'य योगमिति प्राहुः सन्यासं तं विद्धि.' The secret of सन्यास was not the renunciation of actions only because in that case it would be only मिथ्याचार (Bha Gī. III 6), but it was renunciation

of desires for the rewards followed of course by the renunciation of the actions themselves. So the author emphasizes this more important part of सन्यास and thereby identifies सन्यास with his own योग, to show that his idea of योग is not a new one, and also to say that सन्यास of the Upainads is not a higher stage or is not in conflict with his own योग १. ० कर्मयोग

■ (1) ध्यानयोगस्य कर्मनिरपेक्ष कर्मयोगो बाहिरङ्ग साधनामिति त सन्यासत्वेन स्तुत्याधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—

In these introductory words to v 3 Sankara makes his view quite clear that verses 1-2 contain the स्तुति "praise" of कर्मयोग, so he takes 'योग' in these two verses to mean कर्मयोग. But when he interprets v 3 he takes the same word in the sense of ध्यानयोग. This is against the context.

(2) त सन्यासत्वेन स्तुत्या—According to Sankara the कर्मयोग is praised by identifying it with सन्यास in verses 1-2

But, as we have shown the verses (1-2) do not identify कर्मयोग with सन्यास, because v 1 speaks of the कर्मयोगिन् as both सन्यासिन् and कर्मयोगिन् and verse 2 speaks of सन्यास of the ancient times as कर्मयोग. Verse 1 (अनाभित कर्मफल कार्यकर्म करोति यः स योगी) is clearly no identification of कर्मयोग with सन्यास, but it is a definition of a Karmayogin, and "अनाभित कर्मफल कार्यकर्म करोति ■ स सन्यासी" is also meant to be a definition of a सन्यासिन् and is based not upon the identification of कर्मयोग with सन्यास but rather, upon that of the सन्यास with कर्मयोग which is clearly given in v 2

(3) स्तुत्या—Thus, as there is no identification of कर्मयोग with सन्यास in verses 1-2, there is no स्तुति of कर्मयोग

(4) अधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—Sankara takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग, but the verse itself talks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only "योग" has so far (in Adhyayas II-V and the first two verses of Adhyāya VI) been interpreted by Sankara himself to mean कर्मयोग



The fact that कर्मयोग is to be reached through कर्म has already been often stated in the Gītā, e. g., in

(a) न कर्मणामनारंभादेष्कर्म्यं पुरुषोऽद्भुते (III 4).

(b) कर्मन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियाणीनिमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा निबन्धयाम्भेऽर्जुन ।

कर्मैन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ (III 5-7)

कर्मन् or the Practice of Actions without the desire for their rewards is two-fold: (a) कर्मन् of the साधन-stage and (b) कर्मन् of the-फल stage. Corresponding to these two stages we have कर्मयोग of two stages:—

(a) कर्मयोग of the साधन stage and (b) कर्मयोग of the फल-stage. The कर्मन् or कर्मयोग of जनक and others was of the फल-stage; it was the फल of the कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage. कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage is a साधन to संन्यासयोग also.

When the Gītā asks man to practise कर्म in order to reach ज्ञान (e. g. IV. 38) and again asks him to continue his duties after reaching ज्ञान (IV. 41, 42), it clearly refers to कर्म or कर्मयोग of these two stages.

So Bha. Gl VI 3A says that कर्मयोग of the फल stage is to be reached through कर्म or कर्मयोग of the साधन stage and VI 3B says that after having reached कर्मयोग of the फल stage the योगिन् must resort to शम "peace" or control of mind in order to keep up and preserve कर्मयोग of the फल stage which he has already reached.

In our opinion ध्येय in v. 3 cannot mean स्थानयोग.

(5) मुनिः—Śāṅkara explains मुनि in v. V. 28 as संन्यासिन्; but here he explains the same word as कर्मफलसंन्यासिन्.

The fact is that in Bha. Gl V. 28 also the word मुनि means कर्मफलसंन्यासिन् and not कर्मसंन्यासिन्, as we have explained.

(6) कारणम्—Śāṅkara says that this word is here used twice in the sense of साधन.

But as the Gītā elsewhere (XIII 21 ; XVIII 13) uses this word in its usual sense of " cause ", we have no reason to believe that here it has an unusual meaning. Moreover, it is not very difficult to interpret the word here as " a cause ". And verse 4 also seems to support this sense of कारण here.

The cause why a sage desires to be firm in Yoga (i. e. Karmayoga) is Karman or activity. ' Karman ' is the principle of activity. This principle leads a man to the Path of the Karmayoga and he desires to be firm in it instead of in the Path of Renunciation. Inactivity would be the cause of a man taking himself to Renunciation.

The cause of the same sage when he has become firm in the Yoga (Karmayoga) is said to be " Peace of mind ". When the Yogārūḍha attains his aim he is led by the peace of mind (Śama); without Śama he could not have been led to perfection in the Karmayoga. In other words, it is because शम is the chief working factor in him that he could become योगारूढ.

The purpose of the verse is to explain the cause why a man takes himself to the Path of Yoga and the cause why he achieves success in it.

(7) As कर्म the principle of activity is said to be the cause why a sage desires to take himself to the Yoga, Yoga here means कर्मयोग, and not Dhyānayoga.

(8) शम—शम is peace of mind, as distinguished from दमः the control over one's senses

Śāṅkara gives it an unusual sense when he interprets it as उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः.

(9) योगारूढत्वम्—As Śāṅkara interpreted कारण as साधन, he has to change योगारूढत्वम् to योगारूढत्वम्. The verse intends to tell us about the cause of the sage having become " firm-footed in the Yoga," while Śāṅkara makes it describe the means of the sage becoming Yogārūḍha.

(10) According to Śankara's interpretation of कारण as साधन, शम is the साधन of becoming योगारूढ and कर्म is the साधन of the मुनि (कर्मफलसंन्यासिन्) who wishes to be firmly footed in the Yoga. Thus, कर्म and सर्वकर्मनिवृत्ति would both of them become the साधन of योगारूढत्व. We fail to understand exactly the sense of "यमन् is the साधन of one desiring to be firmly footed in the Yoga." How could कर्म help one who is कर्मफलसंन्यासिन् ? The Gītā says that the sage has himself nothing to do with actions or renunciation (III 18).

(11) According to the Gītā, the sage who has become योगारूढ may become a संन्यासिन् or may continue to be a योगिन्. In the latter case he will attain Brahman quickly (V. 6) and the Gītā prefers that alternative to that of becoming a संन्यासिन् (V 2)

4. (1) न कर्मस्वनुरागते—When a sage takes himself to the Karmayoga and is desirous of becoming firm-footed in the Yoga, he is attached to the duties he does but as he becomes firm in the Yoga, he gives up that attachment

This explains why the word कारण is used in v. 3 A. The cause of a sage taking himself to the Path of Disinterested Actions is the principle of activity working in him. In the state of a योगारूढ he is active but he controls the principle of activity, and he is no more attached to the actions he does

Śankara explains कर्मसु as नित्यनेमित्तिकव्याप्तप्रतिषिद्धेषु and adds प्रयोजनभावावबुद्ध्या. We take कर्मसु as all his duties of his caste and order of life

(2) सर्वमद्वयसंन्यासी—This seems to us to explain शम in v. 3. The योगारूढ does not give up his duties but he abandons all thoughts about the actions and their rewards. This he achieves because he has got Śama "the peace of mind". 'The Peace of mind' makes him योगारूढ.

Śankara—सर्वमद्वयसंन्यासीति वचनात्सर्वांश्च वायान् सर्वाणि च कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः—

This is inconsistent with the context of योगिन् and योग-रूढ as referring to the Karmayoga and also with Śāṅkara's own interpretation of असन्वसामकल्पः in v. 2 where he explains संकल्प as only फलसंकल्प. In our opinion the interpretation of 'सर्वसंकल्पसंन्यासी' must depend upon 'असन्वसामकल्पः' in v. 2.

In face of the context of v 3 and of न कर्मस्वनुवज्जते ('gives up attachment to actions, though he does not give up actions') and in face of 'असन्वसामकल्पः' in v. 2, the सुति, स्मृति and न्याय quoted by Śāṅkara hardly deserve consideration.

5 (1) Verse 5 and those which follow must be interpreted as stating the helps to becoming योगारूढ.

(2) According to Śāṅkara the purpose of the verse is to reject the ordinary friend as being an obstacle in Mokṣa; only one's own self is the real friend in Mokṣa.

According to some modern scholars this verse is in conflict with Bha Gī IV. 34 in which Arjuna is asked to seek the help of a 'Guru'—

तदिदि प्रणिपातेन परिश्रमेण सेवया ।

उपदेक्षन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ Bha Gī. IV. 34.

Of also तत्त्वविज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्तु विप्रं ब्रह्मनिष्ठम् (Mu Upa. I. 2 12)

But to us the context seems to suggest that the verse is intended to lead a man to self-examination and to think whether his own mind and mentality works in the right way or not. Verse 6 should be the guide to the interpretation of Verse 5.

6 आत्मा कार्यकरणसमात्—Śā bhāṣya Clearly the word आत्मान् stands here for the body and mind.

7 (1) परमात्मा.

Śāṅkara interprets the first half as follows:—

"The Supreme Self actually becomes the very Self of the self-controlled and quiet ascetic."

So परमात्मा is according to Śāṅkara the Lord

and समाहित = स्थायारामभावेन वर्तते

According to Rāmānuja —

(1) प्रत्यगात्मा इत्येव प्रकृतत्वात् तस्यापि पूर्वपूर्वा
वस्थापक्ष्या परमात्मत्वात्

(II) आमा पर समाहित इति वा सवध—

Rāmānuja explains समाहित = स्वरूपेण अवस्थित (प्रत्यगात्मा)

(2) The word 'परमात्मा' is similarly used also in the following verses —

उपद्रष्टात्मता न भर्ता यात्वा महेश्वर ।

परमात्मति चाप्तुक्ता दहस्मिन् पुरुष पर ॥ Bha Gī XIII 22

Here 'पुरुष पर' is to be distinguished from पुरुष stated in Bha Gī XIII 21

अनादित्वाभिपुङ्गवात्परमात्मायमव्यय ।

इरात्स्वाऽपि ब्रह्म न वराति न लिप्यते ॥

Bha Gī XIII. 31

'अयम्' must be a reference to Bha Gī XIII 29, which describes the soul as अकृत्.

उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्मापुद्गले ।

यो लोकत्रयमाविश्य विमलमव्ययेश्वर ॥ Bha. Gī XV 17

'उत्तम' is explained in v XV 18 Here परमात्मा is said to have entered into the three worlds.

Out of these verses the present verse (VI 7) and Bha. Gī XIII 31 seem to us to use the expression परमात्मा for the individual soul in so far as in the body he is the innermost Atman, the physical gross body the mind, and the intellect being the outer आत्मन्.

In the sense of the innermost Atman the Tai. Upa. text should be compared—

तस्यादा एतस्माद्विज्ञानमवाप् ॥ अन्योऽन्तर आमा प्राणमय ।

Tai Upa II 2

तस्यादा एतस्माद्विज्ञानमवाप् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा मनोमय ॥

Tai Upa II 3

तस्यादा एतस्माद्विज्ञानमवाप् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमय ॥

Tai Upa II 4

तस्माद् एतस्मादिदं ज्ञानमयम् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा आनन्दमयः ॥

Tai. Upa. II. 5

In using the word परमात्मन् for the individual soul the Gītā seems to follow a tradition which interpreted the innermost आत्मन् (आनन्दमय) as the individual soul. This view seems to be a पूर्वपक्ष refuted by the author of the Brahmasūtra. The word आत्मन् occurs in the Tai Upa and is used also in the present passage of the Gītā (VI 5-7), particularly in ' जित्वात्मनः परमात्मा ' the supreme inner self of this self-controlled कर्मयोगिन्

(3) संन्यासिनः—In Śā. bhāṣya.

The context does not support this addition made by Śankara.

(4) किं च शीतोष्णसुखदुःखेषु etc.—Śā. bhāṣya

We do not see any special sense in saying. " Moreover, in the cold and in the hot, in pleasure and in pain, ... the Lord exists as the self of the ascetic ... ". This shows that verse 8 is wrongly construed.

(5) We propose to interpret verse 7 as follows:—

The innermost self (i. e. the individual soul) of the कर्मयोगिन् who has conquered his mind, and who is tranquil is equal-minded in the cold and in the hot, in pleasure and in pain.

8. (1) युक्त इत्युच्यते योगी—Such a Yogin (i. e. Karmayogin) is said to be युक्त ' one who has attained the yoga. ' So, ' युक्त ' means योगारूढ.

(2) ज्ञानविज्ञान—ज्ञान and विज्ञान are mentioned also in Adhyāya VII 2, IX. 1 and XVIII. 42. The exact meanings of these words we shall fix later on.

Śankara explains them here as (1) ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानम् and (2) विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणम्.

9. (1) Vide Śankara's commentary for the distinction between सुखम् and मित्र, उदासीन and मध्यस्थ.

Read also the description of the Mandala of ■ विजिर्गप्त in the Manusmṛti.

(2) Śankara notices v. 1 विमुच्यते for विशिष्यते.

10. (1) 'योगिन्' in this passage may appear to some to mean a pure ध्यानयोगिन्, because रहसि स्थितः, एकाकी, and the contents of verse 12 and those which follow it go to show undoubtedly that the exercises of the ध्यानयोग are here prescribed for the योगिन् in v. 10.

But this will amount to admitting these verses as interpolation or it will require योगिन् in v. ■ and those which precede it to be interpreted as ध्यानयोगिन्.

In our opinion all verses upto v. 9 speak of the कर्मयोगिन् ; and v. 10 also uses 'योगिन्' in the same sense. We do not think that a man who knew the word योगिन् in the pure sense of a ध्यानयोगिन् would either compare that योगिन् with a मन्वादिन् (VI. 1-2) or would suddenly introduce that योगिन् after a passage (v. 1-9) which dealt with the कर्मयोगिन्. Moreover, the योगब्रह्म is not a purely ध्यानयोगिन् as we shall show in the course of our study. So, we must conclude that all these verses (1-9 and those which follow it) deal with the Karmayogin at a time when the ध्यानयोगिन्, in the pure sense of a meditator as found in the Pātañjala Yogasūtra, was not yet known, though some exercises of योग (= ध्यानयोग) were known. These mental exercises also were not distinguished from the means advised to ■ कर्मयोगिन् because the latter had, from the very starting point of the idea of a कर्मयोगिन्, to do with a special mental attitude (स्थितुदि, स्थितप्रज्ञ, समस्त योग उच्यते, योगः कर्मसु दीरलम्) and because the sixth Adhyāya clearly says that a योगारूढ becomes योगारूढ because he has got शम the peace of mind. This Adhyāya starts with the special purpose of explaining the means to this शम and naturally mentions mental exercises like those of the Pātañjala Yoga.

To us there is no doubt that when the sixth Adhyāya

was written the word योग was not known in the pure sense of ध्यानयोग, as in the Classical योगदर्शन

(2) योगी-ध्यात्री—Sankara

We take it as ' a Karmayogin '

(3) रहसि=प्रकृते निरिगुहादी According to Sankara रहसि स्थित and एकाका prove that the " ध्यानयोगा has renounced the world (सन्यास कृत्वा)

But there is no mention of सन्यास here Moreover, verses 1-2 make a separate mention of सन्यास and योग (स सन्यासी च योगी च) and the purpose of the practice of योग is said to be ' निरुद्ध सर्वकामेभ्य ' And ' अयति श्रद्धयोपेतो योगाचलितमानस ' clearly shows that the योगिन् is not a renouncer (v 37) So, we do not think that a सन्यासिन् or a pure ध्यानयोगिन् is meant here A कर्मयोगिन् who is a गृहस्थ is intended here So ' रहसि स्थित ' is simple seclusion to be resorted to temporarily for a few minutes in one's own house, so, also, ' एकाकी '

(4) निराशी is without any desires or hopes for the rewards And अपरिमह should mean ' giving up the idea of possession,' not ' giving up the possessions themselves ' Sankara in his introduction to v 1 says —

' न च गृहस्थस्य निराशीरपरिमह इत्यादिवचनमनुकूलम् ' But this view of Sankara is contradicted by the very word अयति in v 37 which says that the योगिन् was not an ascetic We shall also see that the योगब्रह्म is a कर्मयोगब्रह्म

11 (1) The Karmayogin of the Gita is not a सन्यासिन् but he has to control his mind senses and body, and so he has to go through a training which is like that of the later Classical Yoga Darsana.

(2) Compare this portion of the Gita with the similar verses in the Svetāśvatara Upanisad for the origin and history of the ध्यानयोग

(3) Madhusudana Saraswati in his Gudharthadipikā, tries to identify the ideas of the ध्यानयोग in the verses

of the Gita with those of the Sūtras of Patañjali

(4) चैलाजिनकुशोत्तरम्—पाठक्रमाद्विराटोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम्—Sā bhāṣya Sankara points out that in the seat of the Yogin the कुश blades are first, the अजिन is spread on them and lastly चैल a silken piece is placed on the अजिन

12 (1) यत्तन्निचेन्द्रियक्रिय—Of योगश्चित्तवृत्तिनिरोध—योगसूत्र—The Gita separately mentions इन्द्रिय along with चित्त

(2) युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये—श माध्व—अन्त करणस्य विशुद्धयर्थमेत्येतत्—
But compare also v 15—

युञ्जन्नेव सदात्मानं योगा नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्पूजयामपिगच्छति ॥

So, the highest goal of योग is Muksa

(3) युञ्ज्याद्योगम्—should control his mind, योग here need not mean the पातञ्जलयोग, but 'योग युञ्ज्यात्' may be an expression like 'to fight a fight' 'to wage a war' The real expression seems to be 'युञ्जन् आत्मानम्' (v 15) 'controlling himself'

13 Of the योग in the Katha Upa, e g in

यश्चिच्छीरप्रलयात्मानमैश्वरावृत्तचक्षुरदृत्तत्वमिच्छन् ।

Katha Upa IV 1

14 (1) ब्रह्मनारिणे स्थित —Sā bhāṣya—गुरुशुभ्रभाभिषागुक्त्यादि—

(2) युक्त आसीत् मत्पर —भक्ति is mentioned here as a subordinate aspect of ध्यानयोग

15 (1) It must be noted here that while describing the exercises like those of the later ध्यानयोग the Gita, as usual, here describes the ध्यानयोग as a Path by itself So ध्यानयोग has two aspects just as the other (three) योगs ; and the Gītā describes both the aspects Here the कर्तृ aspect of ध्यानयोग is described, while in v 12 the साधन aspect is dealt with.

We do not see any difficulty or objection against our conclusion stated above Rather, looking to the context in

which there are so many verses here (in Adhyāya VI) where योग means कर्मयोग and to the fact that योगज्ञेय is कर्मयोगिन्, we must conclude that the purpose of the Adhyāya as a whole is to describe the Methods of what later on came to be called ध्यानयोग, as a help to the कर्मयोग. In spite of this when we find a few verses here saying that the practice of this meditation may be continued for the whole life and the goal to be achieved thereby is Mokṣa, we should also conclude that the योग—ध्यानयोग is a Path by itself like the other three paths.

(2) शान्ति निर्वाणपरमा वस्तुस्थान्—This shows that the निर्वाण of the Gītā is not like that of the Buddhism which seems to have flourished later on.

16 (1) Moderation of food and sleep

2) अथवा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमश्विनो योगो नास्ति

We do not think the योगशास्त्र is earlier than the गीता

17 योग=ध्यानयोग as an independent Path of Meditation

18 आत्मन्येव—Sa Bhāṣya—स्वात्मन्येव

But आत्मन् may mean Brahman, just as we have मत्पर in v 14

19 (1) Of the following kārīkā from Gaudapada—

अस्पन्दमानमलात्मनामासमन् यथा ।

अस्पन्दमानं विज्ञानमनामासमन् तथा ॥

Gau Ka IV 48

“ Like the fire-brand which is motionless, devoid of appearances and unborn, the Viṣṇu is motionless devoid of appearances and unborn.”

(2) आत्मन—Śaṅkara does not explain this word here. It may mean “ ब्रह्मन् ” or परमात्मन्

20 (1) अत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया—Of योगक्षित्तवृत्तिनिरोध

(2) यद-यस्मिन् काले उपरमते-is according to the Gītā the second stage.

(3) The latter half describes the third stage

23 (1) त विद्याहसमयोगवियोग योगभावेतम्—

In the days of the Gītā the Yoga was defined from the stand-point of its goal viz., "Separation from union with pain." Here योग is the ध्यानयोग of the later days

This definition shows that when the author of (this portion of) the Gītā began to deal with योग as a Path by itself i. e. as an independent Path to Mokṣa, he found it necessary to set aside the idea of योग as a Path of Disinterested Actions, with which he started (verses 1-8 of Adhyāya VI)

This definition, as distinguished from the Classical one given in the Yogasūtra (योगश्चिच्छिपिनिरोधः) also shows that the conception of the Yoga even as ध्यानयोग in the Gītā is much earlier than the Classical योगदर्शन

(2) संहतम् in योगसंहतम्—

'सहा' would refer to a stage when योग had already been recognised as a science. So, we must conclude that even by the time of this verse the योग came to be recognised as a science though it is not a full-fledged one as in the योगसूत्र.

A student of the Gītā should collect from the Gītā words which had already become wholly or partly technical. Thus, the word 'अक्षर' had already its meaning fixed in those days Cf उक्त in अक्षरकोऽक्षर इत्युक्त (Rha Gī VIII. 20). When it is said 'समस्तं योग उच्यते' it is likely that "योग" had a fixed meaning

Also expressions like मृगम्, उदाहृतम्, etc. may refer to some words which had obtained the status of technical words.

(3) दुर्योगयोग-Some scholars have objected to this compound. Sankara calls it a विपरीतव्युत्पत्ति.

(4) अनिर्विण्णचेतसा—The difficulties and failures that may come upon the ध्यानयोगिन् are realized in this verse

24 As in v. 11 and v 16, so also here the author again starts with the first stage of the योग So, also v. 28 is a concluding verse like v 15 and v. 23

25 आत्मसंस्थं मनः—Sankara explains this to suit his own system—आत्मैव सर्वं न ततोऽन्यत्किंचिदस्तित्येवम्

26 निश्चरति—' goes astray '

27-28 (1) These verses also seem to describe योग as an independent Path by itself One may devote himself solely to ध्यानयोग for Moksa

(2) सुख in v 27b and 28d—योग leads not only to the absence of दुःख (v 23) but it leads to दुःखावियोगपूर्वक-सुखानुभव or मद्धानुभव.

(3) मद्भूतम्—Sankara and Rāmānuja discuss the nature of जीवन्मुक्ति

But, in our opinion, in the case of the Gītā such words as मद्भूतम्, etc. cannot be made the basis of the discussion of the special doctrines of जीवन्मुक्ति or the मुक्तावस्था

(4) मद्भूतस्पर्शम्—Cf स्पर्श in Bha Gt V 21-22

29. (1) Having described योग as an independent Path in verses (14-or 15-28) the author again returns to his original standpoint of describing योग as a help to the कर्मयोग

योग=ध्यानयोग or rather its exercises are here prescribed for the कर्मयोगिन् for two purposes, at the beginning these practices were recommended for the शम 'peace of mind' which would make a योगारूढ i e a कर्मयोगारूढ; योग=ध्यानयोग is also recommended for attaining सर्वत्र समत्व (समत्व योग उच्यते) which is necessary in the कर्मयोग, i. e even in the first stage of कर्मयोग

(2) आत्मानम् and आत्मनि—Sankara—स्वमात्मानम् and आत्मनि एवता गतानि—According to Sankara मद्भूतत्वदर्शनेन is the same as मद्भूतत्वदर्शन

But the next verse seems to replace the Lord (मान्) in place of आत्मन्. So the verse seems to be more favourable to रामानुज.

(3) सर्वत्र समदर्शनं—Sankara—सम निर्विशेष ब्रह्मात्मैकत्वविषय दर्शन हान वर्य—

The समदर्शन is explained in v 32 and to us it seems to refer to Bha GI V 18 etc.,

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव शपाके च पटिताः समदर्शिनः ॥

सुखं वा यदि वा दुःखम् in v 32 would correspond to

न प्रहृष्येत्त्रिय प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् in Bha GI V. 20

Verse 33 also refers to this samy as the teaching for which this योग is stated here

So, verses 29 and those which follow it continue the topic of Bha GI V 18 etc., which, of course, deals with the Karmayoga as we have shown.

30 (1) 'मान्' is according to Rāmānuja 'मत्तत्त्वम्' which is again equivalent to मम साधर्म्यम्

सर्वं च मयि पर्यति—Also 'येन मृतान्त्यशेषेण द्रष्टव्यत्वात्मन्ययो मयि—These remarks make Arjuna ask for the विश्वरूपदर्शन in Adhyaya XI.

(2) तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति—Sankara seems to be right in explaining 'न प्रणश्यामि' as "न परोक्षता गमिष्यामि" But his arguments 'तस्य च मम चेवात्मवत्त्वात् । स्वात्मा हि नागात्मन प्रिय एव भवति । यस्माच्चाहमेव सर्वत्वैकत्वदर्शी ।' do not seem to be supported by the Gita. This and other verses of the Gita do not seem to teach the doctrine of absolute identity of the soul and Brahman. According to the Gita all beings remain as all beings and yet their unity in the Lord is also a reality, as stated in v 31

(3) If 'तस्याह न प्रणश्यामि' means 'I never become invisible to him', we suggest that Bha GI VI 7 should mean, 'The Lord is near the Yogin (१ = the यमयोगिन्) who has won his mind and senses, and who is quiet, in cold and

hot, in pleasure and pain, and in honour and insult.' In this interpretation 'समाहितः' is translated as संनिहितः.

31 (1) एकत्वमास्थितः—According to Rāmānuja the एकत्व lies in the fact that all the आत्मन्स (souls) and ईश्वर have असंकुचितज्ञानाकारता.

But the verse seems to mean that one and the same Lord resides in all and the devotee believes in that one and the same Lord.

Cf. एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो भुक्तम्—Bha GI X. 15

Rāmānuja also explains मयि वर्तते as कर्मात्ममेव पश्यति.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि—(a) Doing his duties or renouncing them, (b) Doing any kind of duties This makes it clear that the भवानयोगिन् is not necessarily a सम्प्राप्तिन्.

Śankara seems to overlook the importance of this expression since he simply supplies another word for it (सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि)

(3) मयि वर्तते—We do not think this expression refers to the state of Mokṣa. To us it seems to mean 'The devotee of the Lord may be doing any duty, he is in (the Path of) the Lord ; he is in agreement with the Lord'.

32. (1) We have already stated above that these verses (29-33) emphasizing साम्य in all beings are a repetition of the contents of Bha GI V. 18 which undoubtedly deal with the Karmayoga and therefore these verses also deal with the same and hence the योग described here is the Karmayoga.

(2) यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिना भुज्यमानं—Sankara construes " सुखं वा यदि वा दुःखं समं पश्यति " i. e. he interprets the verse as follows—

He who by a comparison of the Atman (in all) thinks that whatever causes pleasure or pain to him, equally causes the same to others and hence does not act in a way disagreeable to any body, who in other words does no injury to anybody (अहिंसक इत्यर्थः), is the highest

Yogin

This would mean that the Gītā here teaches the golden Rule of Conduct, i.e., 'Do unto others as you would be done by them' Cf also आत्मनः प्रसिद्धानि परेभ्यो न मगारेत्.

(3) We hold that the Karmayoga of the Gītā teaches a much higher principle of conduct than this rule, which is partly based upon a selfish instinct

According to the context 'आयौष्य' means the same Atman or Paramatman being present in all (Vide v. 31-एकत्वमादिपत्त) And as already stated, सुखं वा यदि वा दुःखम् corresponds to ' न प्रहृष्येन्निव प्राप्य नेदिजेत्याप्य चाप्रियम् "

So we suggest the following interpretation — ' The Karmayogin who sees the same principle in all by a likeness of Atman in all (i.e., by the fact that the same Supreme Being is in all), whether the sight is agreeable to him (e.g., in the case of a Brāhmana, a cow, etc) or disagreeable (e.g., in the case of a Candala, a dog, etc), is the best Yogin in my opinion "

It is to teach the way to experience this oneness of Atman in all that the योग i.e. the कर्मयोग with the mental exercises (of the later पातञ्जल योग) is taught in this Adhyāya (अथ योग साधनेन प्रोक्त—Verse 33)

(4) वाचस्पतिके In our opinion there is no necessity to interpret वा in the sense of च because the expression ' सुखं वा यदि वा दुःखम् ' means ' Whether the sight is agreeable to him or not '

33 (1) ' अथ योग त्वया साधनेन प्रोक्त '—This line is important because it tells us why the Karmayoga i.e. the Yoga of the sixth Adhyāya has been taught It is taught as a Path to realise the same principle in all beings

Or ' अथ योग साधनेन प्रोक्त ' may mean ' Here a Yoga, a Path to Mokṣa through the equilibrium of mind is taught. '

But the fact as shown by the context is that the Yoga of the equilibrium of mind is taught here for the realization of the same Atman in all beings

✓
 “अयं योग साधनेन प्रोक्तः” or “अयं साधनेन योगः प्रोक्तः” refers not only to Bha. Gī VI 29-32, but really to Bha. Gī. V 18-28 where the mental exercises of the ध्यानयोग (v 27 and v 28) are introduced as a help to the समदर्शन which is a part of the Karmayoga. The sixth Adhyāya gives the details of Bha. Gī V 27-28, so we must conclude that the Gītā here (v 33 of Adhyāya VI) says that Yoga of Adh. VI is taught with the aim of (realizing) the same in all.

(2) Tilak takes साधनेन as referring to समस्त योग उच्यते (Bha. Gī II. 48) and hence decides that योग means कर्मयोग.

But as the knowledge of Atman and that of the same Atman being present in all beings is a part of the Karma yoga, and also because a comparison of योग with सन्ध्या is the starting point of the sixth Adhyāya and also the end of it (Cf अदिति in v 37), there is ample evidence here that the योग (in v 33) taught in Adhyāya VI is the कर्मयोग, and, in spite of this, the ध्यानयोग as a Path by itself has come in for treatment, since it is the method of the author of the Gītā to teach both the साधन and फल aspects of a योग side by side.

Moreover, साध्य in verse 33 cannot be different from the साध्य taught in v 29, 30, 31, 32. One cannot set aside the context of these verses.

According to Tilak's interpretation Arjuna would be asking a question, out of the way, and that would be possible if the Gītā were to end with Adhyāya VI. If the Gītā were not to go further than Adhyāya VI we would have assumed that before the Dialogue was completed, Arjuna took the opportunity of asking two questions (v 33, v 37).

(3) According to Śaṅkara “अयं” in “अयं योगः” is important and he says that ‘अयम्’ refers to the ध्यानयोग taught in Adhyāya VI.

Śaṅkara's commentary does not discuss the meaning

of साम्य or “ साम्येन अयं योग प्रोक्तः ” He simply explains साम्य as समत्व and this must refer to his explanation of साम्य in v 32

(4) चञ्चलत्वं—This must mean the unsteadiness of the mind (Vide v 34)

34 (1) वायो—वायु here means प्राण the vital breath.

35 (1) अभ्यासो नाम चित्तभूमौ दृष्ट्वाचित्तमानप्रत्ययावृत्तिवित्तस्य

‘ अभ्यास seems to us to mean ‘ repeated practice ’

37 (1) In verses 37 and the following we have the description of योगभ्रष्ट. Interpreters of the Gita differ as to who this योगभ्रष्ट is. Sankhara holds that it is one who has fallen from the ध्यानयोग, while Tilak says that it is the कमयोगभ्रष्ट.

We have suggested that if योग meant ध्यानयोग, the comparison and contrast between योग and सन्यास at the beginning of Adhyaya VI as well as many verses in Adhyaya VI where योग means कमयोग and several other statements in this Adhyaya would be out of place. Moreover, we shall show below that the terms used in Adh. VI 37-47 leave no doubt that the योगभ्रष्ट is a कमयोगिन्. We have also shown that in this Adhyāya the exercises of the later ध्यानयोग are prescribed as help to the Karmayoga.

(2) अयनि—This word makes it quite clear that the कमयोगिन् is meant by योगभ्रष्ट here

According to the Gita a कमयोगिन् may take to सन्यास and become a यति after he finishes a certain preliminary practice of कमयोग which belongs to the साधन aspect of कमयोग or he may continue doing his duties disinterestedly i.e. he may follow the Path of Disinterested Actions in its फल aspect. Vide our interpretation of

सन्यासस्तु महाबाहो दुःखान्ताप्तमवेत्यतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाभियच्छति ॥ (Bha Gl V 3)

So, ‘ अयनि ’ is an indication that the कमयोगिन् following the कमयोग in its फल aspect is meant here अयनि=one who

is entitled to asceticism but does not take to it, and continues the practice of कर्मयोग in its फल aspect

(3) योगचलितमानस—Whose mind has gone astray from the Yoga

Śāṅkara explains चलितमानसः as भ्रष्टस्थितिः ; so, he takes योग as ध्यानयोग and मानस as स्थिति

We suggest that the verse speaks of a कर्मयोगिन् who does not take to सन्यास but continues performing his duties disinterestedly, but by an error performs some of his deeds with a desire for their rewards

Our interpretation of ' योगचलितमानस ' is consistent with ' प्राप्य पुण्यवृत्ता लोकात् ' The योगचलितमानस may be reborn in the worlds of those who do meritorious deeds, this would satisfy his desire for the rewards of some of his deeds

(4) योगसंतिद्धि—This will mean Mokṣa. If the Karma-yogin performs all his duties upto his death without a desire for their rewards, he would get Mokṣa. But if he errs and performs some of the deeds with a desire for their rewards, he will not get Mokṣa. Arjuna wants to know what will be his state after death.

Śāṅkara योगसंतिद्धि=योगफल=सम्बन्धशून्य the right knowledge

38. (1) उभयविभ्रष्ट—He could have taken to सन्यास after he finished the साधन aspect of कर्मयोग (Cf. सन्यासस्तु महाबाहो दुस्त्वनाप्तुमयोगतः—V 3) but this he has not done (अयति), so he has lost the opportunity of the Path of Renunciation. He could not continue the performance of his duties disinterestedly so he lost the advantage of the Karma-yoga, though he reached the stage of निष्कम्प.

Thus, he has fallen from both the Path of Renunciation and the Path of Karmayoga.

Śāṅkara takes उभय as referring to कर्मयोग and ध्यानयोग. But this does not explain the importance of अयति in v 37. Moreover, we have shown that ध्यानयोग has two aspects, the साधन and the फल. The साधन aspect of ध्यानयोग is a help to कर्मयोग in the फल aspect and also to ध्यानयोग in the फल

aspect So, we could have explained उभय as कर्मयोग in the फल aspect and ध्यानयोग in the फल aspect. But Sankara takes कर्मयोग as a साधन only, and according to him in the sixth Adhyāya कर्मयोग is taught as a साधन to ध्यानयोग, thus, a ध्यानयोगिन् could be on the Path of Meditation only after finishing the required stage of कर्मयोग So, how could Sankara imagine that the same man has fallen from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग ? According to him a man can fall from only कर्मयोग or only ध्यानयोग, because if he has gone to ध्यानयोग, he has already successfully carried out the stage of कर्मयोग.

So, in Sankara's system there is no possibility of a man falling from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग, and consequently his explanation of उभय is not consistent with his theory that कर्मयोग is always a साधन and never an independent path to Mokṣa.

On the contrary the fact that Sankara has to explain उभय as कर्मयोग and ध्यानयोग shows that कर्मयोग must be admitted not only as a साधन but also as an independent Path

उभय cannot be taken as referring to the two worlds, this world and the next world. The man has not renounced the world, so he has not lost this world at all. The man did not intend to get heaven, so he cannot be said to have lost it. There is no question of स्वयंप्राप्ति by काम्यकर्मन्तु here.

(2) बद्धा एषि विमूढ — This shows that both the सन्यास and the कर्मयोग are Paths to Brahman. As the कर्मयोगिन् is here supposed to have lost both the Paths and as he is supposed to have done some of his deeds with a desire for their rewards, he has been bewildered on the Path of Brahman.

40 (1) Arjuna asks whether the उपविमूढ dies like a broken cloud. Kṛṣṇa says that the कर्मयोगिन् is a deer of something good and as such he would never die.

This answer is in harmony with the praise of the कर्मयोग

in Adhyāya II verse 40—

नेहामिहमनाशोऽस्ति प्रत्ययो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

Bha GI. II. 46 also (यावानयं उदपाने सर्वतः संचुतोदके । तावन्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञातः) would correspond to जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तेते (VI. 44.)

(2) इत्येति तान् गच्छति—This suggests the meaning of ' छिन्नाभ्रमिव नश्यति ' This latter expression does not mean that Arjuna doubted the very destruction of the soul that was उभयविभ्रष्ट. He only thought that by way of a severe punishment the कर्मयोगिन् who erred would be thrown into a hell. But the Lord assures him that it is not so.

41. (1) प्राप्य पुण्यकृता लोकानुपेक्षा शश्वताः समा—

This agrees with our interpretation of योगाचलितमानसः, as already pointed out above. So, also the birth of this योग (i. e. कर्मयोग) चलितमानस in “ शुचानां श्रीमतां गेहे ” is also consistent with our supposition that the योगचलितमानस is one who had through error done some of his deeds with the desire for their rewards. Thus, both आमुष्मिक फलासक्ति and ऐहिकफलासक्ति of the कर्मयोगभ्रष्ट will be satisfied. This will happen if his इष्टासक्ति is far keener than his inclination for अनासक्ति (Remember he is a man of both अनामासक्ति and भासासक्ति)

According to Śankara योगभ्रष्ट is “ योगमार्गे प्रवृत्तः सन्त्यासी ”; this is quite inconsistent with अवति in v 37

42 (1) If the अनासक्ति in him predominates over the फलासक्ति in his mind, then he need not go to the worlds of the पुण्यदृष्टस्य and need not be reborn in the house of the rich. But he would be reborn in circumstances favourable to his further evolution on the Path of the Karmayoga.

Śankara adds दरिद्राणाम्. Why ?

(2) योगिनाम्—Tilak—कर्मयोगिनाम्, because we have the adj. श्रीमताम् and only the कर्मयोगिन् are rich

43. (1) तत्र स बुद्धिसंयोग उच्यते पौर्वदेहिकम्-तत्र may be “ शुचीनां

भीमनां गेहे " or also योगिनां दुहे.

दुहिंसंयोग लभते—This is the reward of the practice, though incomplete, of the कर्मयोग in his previous birth.

The योगव्रत begins in the next birth from where he left incomplete in his previous life

Cf. नेहाभिक्रमनाशेऽस्ति—Nothing (no degree of the अनाभिक्रमयोग).

(2) ससिद्धि is Mokṣa

(3) Śaṅkara takes तत्र as referring to only योगिनां दुहे. But this is wrong It must mean either of the two " पुण्य-कृतां लोकाः " and " योगिनामेव दुहः "

44 (1) अवज्ञा—per force; even without his intention, no doubt without being himself conscious of it.

(2) योगस्य—Tilak—कर्मयोग.

Śaṅkara—ध्यानयोग.

(3) अर्जु—Arjuna asked about one who had already proceeded on the Path of Yoga; but the Lord says that even the विज्ञाता of योग is an indication of spiritual progress, as compared with the performance of the rites and sacrifices to be performed with a desire for their reward.

(4) शङ्करब्रह्म—Śaṅkara—शङ्करब्रह्म=वेदोक्तकर्मनिष्ठानपराह. Tilak agrees with Śaṅkara.

According to Śaṅkara the stage of ध्यानयोग is a stage superior to that of कर्मयोग or काम्यकर्मन्.

According to Tilak even the विज्ञाता of कर्मयोग is a stage superior to काम्यकर्मन् or Vedic sacrifices.

Note the attitude of the Gītā towards the older Vedic religion or त्रयीधर्म, as revealed in this verse It is the same throughout in the Gītā Cf. e. g.,

सावानर्धं उदपाने सखाः मण्डूतोदके ।

सावान्नर्धेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानतः ॥ (Bha. Gī. II. 46).

Rāmānuja takes ब्रह्म as मृत्नि.

45. (1) तु in प्रयत्नाद्यप्यमात्रतु—' तु ' shows that now the Lord is talking of some one else than योगाचलितमानस. He

talks of a कर्मयोगिन् who makes slow but sure progress, unlike a hasty कर्मयोगिन् who may become चलितमानस

प्रयत्नापतमान—Striving with care, with as much effort as he can and not with immoderate haste

46. (1) उपम्—See Bha GI XVII 5-6, 14-17

Of तमेत वेदालुवचनेन आह्वया विविदिषति यत्नेन दानेन तपसाऽनाशकेन
Also नायमास्ता प्रवचनेन उच्यो न मेधया बहुनाश्रतेन ।

यमेवैष शृणुते तेन उच्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तनु स्नाम् ॥
नायमास्ता बलदानेन उच्यो न च प्रमादात्तपमो वाप्यलिङ्गात् ।
एतैरुपाधैर्वततो यस्तु विद्रास्तस्यैव आत्मा विशते प्रह्वयम् ॥

Mu upa III 2 3-4

Also न चतुषा मृच्छते नापि वाचा नान्वैर्देवैस्तपसारमया वा ।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धमपस्तवस्तु त पश्यते निष्कल भावमानम् ॥

Mu Upa III 1 8

The Gita has no sympathy for self-mutilating penances, as we shall see in Bha GI XVII

(2) ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिक—

According to Tilak ज्ञानिन् is the ज्ञानयोगिन् described in
“ ज्ञानयोगेन सारवानाम् ” (this ज्ञानिन् has attained नैष्कर्म्यसिद्धि)

According to Sankara ज्ञानिन्=परिण

But as the Gita prefers the कर्मयोगिन् to the ज्ञानिन् who takes to सन्नास, the ज्ञानिन् who is a सन्नासिन् seems to have been meant here by ज्ञानिन् We do not hold that in the Gita साय्य means a सन्नासभाग

(3) ‘ कर्मिन् ’ is a ritualist, the कर्ममीयासक of a later period, Sankara and Tilak agree

Of कर्मण्य का in Mu Upa III 18 वास्तव्यं चतुष्टयं
also वाकमिण्यो न प्रेक्षन्ति रागादिनाशुरा क्षीणलक्ष्म्याप्रच्यवन्ते ।

Mu Upa I 29

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठ नान्यच्छ्रेयो वेदकृते प्रमुदा ।
नावस्य पृष्ठेने मुकुतेऽनुभूत्येव लोक हीनतः नाविशन्ति ॥

Mu Upa I 2 10

(4) तस्माद्योगीभिराजुंग—

आत्मक्रांते आत्मरति क्रियावानेन प्रशविता वरिष्ठ ।

Mu. Upa III 1. 4

In क्रियावान् the Mu. Upa seems to prefer कर्मयोग to आत्म-
ज्ञान accompanied by सन्वास

Tilak—योगी-कर्मयोगी, Sankara योगी-ध्यानयोगी

The fact is that the Gita does not make a hard fast distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, as can be seen from our interpretation of Adhyaya VI. The sixth Adhyaya teaches कर्मयोग and as help to कर्मयोग exercises similar to those of the later Patañjala Yoga are prescribed and while doing so these exercises are made into an independent Path to Moksa called also *Yoga*, the latter comes in for discussion as we have seen in such a way that we can not distinguish between the two Yogas (one Karmayoga and the other Dhyānayoga), but we can only say that at a certain stage in the 6th Adhyaya the exercises which are help to Karmayoga in the earlier verses of the Adhyāya, become rather the chief topic so that this life of ध्यान is recommended as an independent Path to Moksa under the name of "योग"

But when Arjuna is asked to be योगी, he is asked to follow the Karmayoga to which ध्यान (or the later ध्यानयोग) is a help

The sixth Adhyaya shows no signs that the author of the Adhyāya knew the word 'योग' in the sense of pure ध्यान or ध्यानयोग only and tried to smuggle it into an Adhyāya or a work dealing with the कर्मयोग. On the contrary, it knows योग as mainly कर्मयोग and thus कर्मयोग has as part of its programme the exercises of the nature of those in the later पातञ्जलयोग

In verses 46-47 there is no distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, though other योगs are mentioned separately and though verse 47 refers to a variety of योगिन्s. The योगधारकितमानस is also a कर्मयोगिन्. The definition of 'योग'

(दुःखसंयोगवियोग) is not that of ध्यानयोग, but it is rather more akin to "सगत्वं योग उच्यते" It indicates that the author does not know the word योग in its technical sense of ध्यानयोग, though all along he mentions exercises of ध्यानयोग. So, the only possible conclusion is that in the days of the गीता the word "योग" itself had a complex meaning and included simultaneously the sense of कर्मयोग and also ध्यानयोग. Even in Adhyāyas II to V where the ध्यान aspect of the significance of योग is not emphasized so definitely as in Adh VI, it has as much to do with the training of the mind as with the performance of one's own duties. This is clear from the words स्थिरप्रज्ञ, स्थिरधी, दुःखित्यज (for कर्मयोग), etc etc, and from the question raised by Arjuna at the beginning of Adhyaya III, etc

47 (1) योगिनामपि सर्वेषाम्-Sankara-ब्रह्मादित्यादिध्यानपराना (योगिनाम्), 1 o among the योगिन्s (meditators) who meditate on the deities and the Lord.

But the context is quite clear to show that तपोयोगिन्s, शान्तयोगिन्s, कर्मिण (or कर्मयोगिन्s according to the use of कर्मयोग in the आपस्तम्बधर्मसूत्र) and कर्मयोगिन (the followers of the Path of Disinterested Actions) and other types of योगिन्s are meant by सर्वेषा योगिनाम्. Verse 47 does not separately mention भक्तियोगिन्s as an independent class of योगिन्s, but it says that any योगिन् following any Path out of those enumerated in v 46, is the best योगिन् if he devotes himself to the Lord. Here scope is made for a future class of भक्तियोगिन or भक्तः

Tilak takes सर्वेषा योगिनाम्=सर्वेषा कर्मयोगिनाम्, and Sankara=सर्वेषा ध्यानयोगिनाम्. Both these meanings seem to us to be negligent of the context

(2) The traditional title of the Adhyāya is ध्यानयोग, while that of the commentary of Sankara on this Adhyāya is अभ्यासयोग.

The Gītā uses the following words in the sense of
 प्राज्ञलब्ध्यानयोग —

(1) जन्ममयोग VIII. 8

(2) योगधारणा VIII. 12

(3) योगिन VIII. 23 refers to ध्यानयोगिन —

Adhyāya VII

1. (1) The beginning of the various Adhyāyas of the Gītā should be marked.

Adhyāyas V and VI begin with a discussion of संन्यास and योग (Bha. Gl. V. 1-2, VI 1-2). The first verse of Adhyāya VII mentions योग but undertakes to tell Arjuna how the Lord can be known in His entirety and in the second verse the author clearly says that he wants to describe ज्ञान and विज्ञान 'by knowing which nothing further remains to be known in this world' (Bha. Gl. VII. 2B). Adhyāya VIII proceeds to explain certain terms mentioned at the end of Adhyāya VII; one of these terms is अविद्य, an ethical term, but the rest are more or less philosophical principles. The first verse of Adhyāya IX begins an explanation of ज्ञान and विज्ञान.

Moreover in Adhyāyas III and V Arjuna asks questions to the Lord and thus the Adhyāyas begin; while in Adhyāyas VII, VIII (Bha. Gl. VII. 29-30 to be taken with Bha. Gl. VIII. 1), IX and X, the Lord is anxious to tell Arjuna what he wants the latter to know.

Again Adhyāyas VII and the following (VIII-XVII) begin with verses which have nothing to do with योग or संन्यास.

Particularly the seventh Adhyāya is begun to 'tell Arjuna "ज्ञानं सविज्ञानम्" in its entirety, by knowing which there will remain nothing further to be known,' as we have stated above. This is indeed inspired with a desire to incorporate into the Gītā the knowledge of its time, in the Upanisadic style (Vide, e. g. Chā. Upa. VI. 3; Mu. Upa. I. 1. 3)

We believe that the above feature in the introductory remarks of Adhyāyas VII-XVII should make the reader suspect the genuineness of these Adhyāyas.

(2) According to our own tradition the Gītā is to be divided into three *स्कन्ध* or three sets of six each; the first *स्कन्ध* (Adhyāyas I-VI) deals with *कर्मयोग*, the second (Adhyāyas VII-XII) with *भक्तियोग* and the third (Adhyāyas XIII-XVIII) with *ज्ञानयोग*. Madhusūdana notices this tradition in the beginning of his *गूढार्थदीपिका* on the Gītā.

So here begins the *भक्तिस्कन्ध* of the Gītā

We may note that this division of the Gītā into three *स्कन्ध* is not altogether a wrong one, though it is not mentioned in the Gītā itself and though Adhyāyas VII and IX clearly profess to speak of *ज्ञान* and *विज्ञान* and not of *Bhakti* (Bha. Gī. VII 2, IX. 1). The justification of the theory of three *स्कन्ध*, about *कर्मन्*, *भक्ति* and *ज्ञान*, in the Gītā lies in the general preponderance of these ideas in the respective *स्कन्ध* of the Gītā.

The fact, however, is that the older tradition does not take these three, *कर्मन्*, *भक्ति* and *ज्ञान*, to be the only three Paths (*योग*s) to Mokṣa. This is clear from the fact that each Adhyāya of the Gītā is called a particular *योग* 'Path to Mokṣa' and thus there are as many *योग*s as the Adhyāyas of the Gītā. Thus, when the first Adhyāya is called "भर्तुर्नविशदयोगो नाम श्रमयोग्यायः" it seems to us to mean that the sorrow like that of Arjuna if experienced in one's own active life by a reader of the Gītā will lead to Mokṣa, will be a Path (*योग*) to Mokṣa. Similarly, the philosophical chapters of the Gītā, e.g. *उत्तरोत्तमयोग* (Adhyāya XV), *महतिपुरुषविशेषयोगः* (Adhyāya XIII), *युग्यवद्विभागयोगः* (Adhyāya XIV), are each of them a *योग*, i.e., it is believed by the older tradition that the philosophy of these Adhyāyas is not to be necessarily systematised into a harmonious doctrine, but each chapter with its own doctrine is to be taken singly and if the

teaching of each chapter is thus put into practice, it will, independently of the teaching of the other chapters, lead to Mokṣa. This does not mean that there is no harmony in the philosophical thoughts of the various chapters of the Gītā; rather, it is clear that they are not mutually inconsistent and that the most important of these philosophical thoughts, viz., that about the relation of the निराकार अक्षर to the साकार पुरुष aspect of the Supreme Reality is, as we shall see in the course of our study, the same throughout the Gītā. But, all along, we feel that each Adhyāya is primarily meant to be a Yoga "Path to Mokṣa" or "Path of conduct in this world leading to Mokṣa". The same will be true of such Adhyāyas as have no philosophical, but rather ethical purpose, e. g., देवाहारासंपद्भिर्भाष्ययोगः (Adhyāya XVI), अस्त्रावधिभाष्ययोगः (XVII), etc. According to the older tradition the names कर्मयोगः (Adhyāya III), भक्तियोगः (Adhyāya XII) are given to these Adhyāyas only; and there is no Adhyāya called ज्ञानयोग, but Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग. And the other Adhyāyas are called ध्यानयोग (Adhyāya VI), साध्व्ययोग (Adhyāya II), समासयोग (Adhyāya V), etc. which are not considered in the scheme of the three पद्व्यस and which occur in the so called कर्मपद्व्यस and, therefore, would contradict the three divisions' scheme

(3) मय्यात्मिकमनाः पार्थ योग युञ्जन्मदामय ।

Ś.—मनःप्रसाधानं युञ्जन्. Śaṅkara seems to take योग as ध्यान-योग or, in other words अव्यासयोग which is the title of his commentary on Adhyāya VI. But he also seems to imply the sense of कर्मयोग which does require an equipoise of mind, since he does not use the word ध्यानयोग or समाधि in explaining योग युञ्जन् here.

Śaṅkara connects v. VII 1 with v. VI 47 and here he seems to be right. Bha. Gl. VI 47 is meant to introduce the भक्ति doctrine dealt with in Adhyāya VII. In Bha. Gl. VI 47 भक्ति in its साधन aspect is introduced as a help to कर्मयोग and the purpose of Adhyāya VII is to explain this

भक्ति in both its aspects of साधन and फल, as we shall see in the course of our interpretation of Adhyāya VII. So far as भक्ति in its साधन aspect is concerned, Adhyāya VII is a supplement to the last verse of Adhyāya VI, but as regards भक्ति in its फल aspect the seventh Adhyāya introduces a new योग not mentioned in the earlier Adhyāyas. But both the aspects of भक्ति are treated in Adhyāya VII because it is the method of the author of the Gītā. Thus in the sixth Adhyāya it was the purpose according to the context, to explain ध्यान-practices as subsidiary to the कर्मयोग, but while doing so, the author also explained ध्यानयोग as an independent Yoga or, in other words, ध्यानयोग in its फल aspect.

To state briefly, the primary purpose of the seventh Adhyāya is to explain भक्ति as साधन to कर्मयोग and, along with this, the author deals with भक्तियोग in its फल aspect i. e. with भक्तियोग as an independent योग.

The words मय्यासक्तमना and मदाश्रय in Bha. Gī. VII. 1 are indicative of भक्तियोग and are more important than the words 'ज्ञानं सविज्ञानम्' in Bha. Gī. VII. 2, for determining the purpose of the seventh Adhyāya; and accordingly we have stated our interpretation of the purpose of Adhyāya VII.

We shall discuss the meaning of ज्ञान and विज्ञान in our Notes on v. 2 below.

(4) योगं युज्यन् मां ज्ञास्यसि—" While practising the Karma-yoga you will know Me "

Here 'योग' is the साधन aspect of योग, which would precede ज्ञान and this ज्ञान would precede the कर्मयोग in the फल aspect. And along with कर्मयोग in the साधन aspect and ज्ञान also in the same aspect भक्ति indicated here by मय्यासक्तमना and मदाश्रय: will also work as a साधन to the कर्मयोग, according to this verse. The ज्ञान in this verse and ज्ञान and विज्ञान in the next verse are not independent paths, but they are, like भक्ति and ध्यानयोग and also कर्मयोग (योगं युज्यन्) in the साधन aspect, साधन to the कर्मयोग.

As the verse does not say that the ज्ञान here (in मया मां

समं ज्ञासि) is a साधन to the Karmayoga, and also there is no other verse in this Adhyāya to that effect, we may also take the purpose of the verse to teach भक्तियोग as an independent path to which ज्ञान, भक्ति and कर्मयोग are साधन. This assumption will make this Adhyāya foreign to the original aim of the Gītā, viz., that of teaching कर्मयोग, to which the first six Adhyāyas have been devoted ; but we make this suggestion because several verses of this Adhyāya, e. g., 17, 19, make ज्ञान a साधन to भक्तियोग. In this case कर्मयोग (योगं युजन्), भक्तियोग (in the साधन aspect, मय्यासक्तमनाः and मदाश्रयः) and ज्ञानयोग (in मां ज्ञासि) will be साधन to भक्तियोग in the फल aspect.

In brief v. 1 mentions कर्मयोग in the साधन aspect which will lead to ज्ञान which in its turn will lead to भक्तियोग according to verses 17 and 19.

About the mutual relation of ज्ञान and कर्मन्, see Bha. Gl. IV, 36-37, VI 31., ज्ञान in its साधन aspect is a साधन to कर्मयोग in its फल aspect.

(5) Tillak takes योग in this verse as कर्मयोग as we have also taken. But his assumption that ज्ञान and विज्ञान in this Adhyāya are subsidiary to the कर्मयोग (Vide P. 725) is not justified by the words of the verse. In verses VII 17 and 19 ज्ञान is said to be subsidiary to भक्तियोग which is here in the फल aspect i. e. an independent Path.

(6) समम्—Sā. bhāṣya. विभूतिबलवत्कृत्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नम्—But, according to the context समम् seems to mean the Lord with His two Prakṛtis (v. 5) or the Lord with His अभिवृत् or cosmic and अधिदेव or super-cosmic and अधिवह or 'sacri-ficial' aspects (v. 30). समम् would also mean the knowledge of the various special manifestations of the Lord enumerated in verses 8-12.

2. (1) In our opinion the former (i. e. the knowledge of the Lord with His प्रकृति or अभिवृत्तादि aspects) will be ज्ञान and the latter (the knowledge of the Lord in His special forms) will be विज्ञान, mentioned in v. 2.

(2) Any other interpretation of ज्ञान and विज्ञान would be hardly supported by the context

Sankara takes विज्ञान as स्वानुभव Thus, विज्ञान will be according to Sankara a higher stage of ज्ञान, i. e. realization itself

Tilak takes ज्ञान as referring to समष्टि and विज्ञान as referring to व्यष्टि His meaning (Vide his introduction to Bha. Gī. VII) seems to be different from ours as he illustrates his interpretation not from the verses of this Adhyāya itself but from Bha. Gī. XIII 30 and XVIII 20

We make here a note about ज्ञान and विज्ञान from the various chapters of the Gita. In the following verses the words occur but no explanation is offered in the context itself -

ज्ञानविज्ञानवृक्षामा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।

युक्त इत्युच्यते योगो समलोकावभासमान ॥ Bha. Gī. VI 8

तस्मात्समिद्धिवाग्वादी नियम्य भरतर्षभ ।

प्राप्त्वा प्रवृद्धिं ज्ञानं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ Bha. Gī. III 41

यमो दमस्तप शौच क्षातिरायुर्वमेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ Bha. Gī. XVIII 42

Here ज्ञान and विज्ञान are as it were virtues like दम and आस्तिक्य but they are not described here at all

It is only in Bha. Gī. VII. 2 and IX. 1 that the author undertakes to expound the ज्ञान together with विज्ञान so we should refer to Adhyāyas VII and IX only for the explanation of these terms which as they occur in the various Adhyāyas appear to be fixed and technical terms in the days of the Gita. And Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग. While interpreting them in Adhyāya IX we shall show that the sense of those words in Adhyāya IX is in agreement with that suggested by us in this Adhyāya. In our opinion विज्ञान is inferior to ज्ञान. And if we are allowed to suggest identifications ज्ञान would in a way correspond to निर्विकल्पक ज्ञान and विज्ञान to साविकल्पकज्ञान of the later Vedantic period.

(3) अशेषतः and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञानव्यव-
 शिष्यते-Tilak is right in saying that here the Gītā adopts the method
 of the Upanisads and tries to assimilate their teaching.
 The word श्रोत in v. 7 also is an Upanisadic term used in
 the Gītā to suit its own view.

Śankara says that अशेषतः, and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञानव्यव-
 शिष्यते contain 'स्तुति' of this ज्ञान meant for alluring the
 hearer (यज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणात्). But we sug-
 gest that the piece of यज्ज्ञान in Adhyāya VII is not intend-
 ed to be harmonized with the उपनिषद् or even with the
 knowledge in the other Adhyāyas of the Gītā and this
 piece itself is meant to be taken as a Path to Mokṣa and
 hence the teaching of this Adhyāya is called a योग i.e.,
 ज्ञानविज्ञानयोग (disinterested action=योग).

(4) अतो विशिष्टफलत्वादुर्लभं ज्ञानम्-This is printed in ASS and
 POA as part of Śā. bhāṣya on v. 2 but it seems to us to
 be part of Śankara's introduction to v. 3 and so we have
 printed it as such.

3. (1) सिद्धि in सिद्धये and सिद्धानाम्.

Śankara explains सिद्धये as सिद्धयर्थम् and he remarks on
 सिद्धानाम् as follows:—सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय पतन्ते; i. e. he takes
 सिद्धि as मुक्ति but explains सिद्धानाम् in the secondary sense
 of मुमुक्षुणाम्. "Those who seek Mokṣa are already perfect
 (सिद्धि)."

The difficulty for Śankara and not only for him but
 for any interpreter of the Gītā in the case of this verse
 is obvious. How can we say that some at least of those
 who have reached Perfection (सिद्धि) do not know the Lord
 in His real nature? If only ~~some~~ one of the Perfect Souls
 knows the Lord in reality, it is implied that there are
 many who have reached Perfection but who do not (and
 need not) know the Lord in reality.

To solve the difficulty either we should interpret सिद्धानाम्

in a secondary sense or we should admit that it is possible for many to become siddha or perfect without knowing the Lord in reality. In the latter case the *mīdhas* may know Brahman which is lower than Kṛṣṇa or may know neither Brahman nor Kṛṣṇa or may know Kṛṣṇa, not in His real nature which is to be stated in *this* Adhyaya (VII), but in a different way than the one described here.

For the meaning of the word *mīdhi* we should compare the following passages in the Gita -

(1) न च सयसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति । III 4

(11) काङ्क्षन् कामाणि सिद्धिं यत्नत इह देवता ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोकं निदिर्भवति कर्मणा ॥ IV 12

Here *siddhi* means the reward born of Vedic rites-

(111) जन्म्यासेऽप्यममर्थोऽसि मत्त्वमपरमो भव ।
मदयमपि कर्माणि पुनर्नू सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ XII 10

This verse together with verse 9 and verse 11 of the same Adhyaya states the different ways to Siddhi or Mukti. One of them is the *सर्वकर्मफलत्याग* which is different from the performance of all duties for the sake of the Lord. So *सर्वकर्मफलत्याग* is a Path in which one need not know the Lord and yet one would get Perfection.

(14) परं भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
वृद्धात्मा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमित्रो गताः ॥
इदं ज्ञानमुदाश्रित्य मम साधर्म्यमायताः ।
सौंऽपि नोपजायन्ते प्रकृते न व्ययन्ति च ॥ XIV 1-2

Here the word *परा सिद्धि* is used and the explanation also is given that ॥ is the likeness of attributes with the Lord (*कृष्णसाधर्म्यं*) If *कृष्ण* is higher than *अक्षर ब्रह्मन्*, and if the attainment of *कृष्णसाधर्म्यं* is *परा सिद्धि*, then the attainment of *अक्षर ब्रह्मन्* will be *सिद्धि*.

(v) यः साधुभिस्तुत्याज्यं वर्तते नामवाक्यं ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न ह्यस्य न परां गतिम् ॥ XVI 23

Here *सिद्धि* is mentioned along with *सुख* and *परा*

गति and seems to mean मुक्ति

(vi) स्वे स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नरः ।
स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥
यतः प्रवृत्तिर्मृतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्ववर्मणा तमम्यस्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ XVIII 45-46

(vii) असत्तत्त्वदि सवत्र जितात्मा विगतशुद्धः ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सत्वासेनाभिगच्छति ॥
सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कोत्सेव निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ XVIII 49 50

Here सिद्धि stands for नैष्कर्म्यसिद्धि mentioned in v 49

We may also compare with the word सिद्धि the word सतिद्धि in the following passages of the Gita —

(i) कर्मणैव हि सतिद्धिमाप्स्यता जनकादयः ।
लोकसंग्रहमेवापि सपश्यन्स्वयमुदासि ॥ III 20

Here the example of जनक shows that सतिद्धि means Moksa

(ii) तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदोहिकम् ।
यतते च तता भूय समिक्को कुरुनन्दन ॥ VI 43

Here सतिद्धि means Perfection i e Moksa

(iii) मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमश्नायतम् ।
नाप्नुनति महात्मान सतिद्धिं परमां यता ॥ VIII 15

Note the expression परमा सतिद्धि Are we to distinguish it from सतिद्धि ?

(iv) सतिद्धि also occurs in Bha G1 XVIII 45 quoted above

Now, we suggest that सिद्धि and सिद्ध in VII 3 should not be interpreted as referring to नैष्कर्म्यसिद्धि because in the context of this verse there is no word to justify that assumption

If however, the word सिद्धि be interpreted as a stage of seekers between those who make an effort (यत्न) and those who know the Lord in reality, then, सिद्धि' can only mean

नैष्कर्म्यसिद्धिः. Thus, the verse will refer to three successive stages. The first is that of an effort for नैष्कर्म्यसिद्धि a stage when it is not compulsory for a man to do his duties (It is compulsory for a man to do his duties as long as he has desires for their rewards, otherwise he will be दिव्याचार—Bha. Gī III 6). The second will be the stage of the attainment of नैष्कर्म्यसिद्धि, when one may continue to do his duties if he likes (कर्मयोग in its १४ aspect) or one may renounce all duties (संन्यासयोग). And the last stage is that of the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa (निर्दिष्टं प्राप्तं वा ब्रह्म तत्प्राप्नोति निबोध मे Bha. Gī. XVIII 49).

But, as there is no word nor any indication in the context allowing the interpretation of सिद्धि as नैष्कर्म्यसिद्धि, we suggest that the verse refers to Paths of Mokṣa like सर्वकर्मपरित्याग, which do not require the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa as detailed in Adhyāya VII but which lay more emphasis on the ethical conduct than on the knowledge of the Supreme Being, or which emphasized only the ethical standard of conduct without denying God, as is perhaps suggested in सर्वकर्मपरित्याग in Bha. Gī XII 10-11 Buddhism as preached by the Buddha himself is known to be such a Path.

In any case "न मे वेत्ति तत्त्वतः" means that the author wants to introduce a particular conception of God, admitting at the same time other conceptions of God as not wrong.

4-7. (1) Here we have a passage dealing with the metaphysical teaching of the days of the Gītā. There are similar philosophical passages in the various chapters of the Gītā, particularly in Adhyāyas VIII-XV. Already we had one difficult passage of the philosophy of Gītā, viz., Bha. Gī. III 14-15; but that passage has more to do with "the Sacrifice" Rule of conduct of the Gītā than with any systematic doctrinal teaching.

We must always remember one very important fact about the philosophical passages of the Gītā. And it is

that each one of these passages is to be taken independently of all others. Not only have we some common factors in all these passages, but we have some common ideas and expressions also in all of them. This we do not deny, but we hold that we should not go further than a comparison of these passages, we should not try to form a philosophical system out of all the Adhyāyas of the Gītā. As already stated, each Adhyāya is one Yoga or one Path to Mokṣa or one Path of Right Conduct (Disinterested Action), and each has a philosophy of its own, not intended to be linked to the philosophical teachings of other Chapters.

It is a fact that the same philosophical ideas are expressed in the Gītā under different words, e.g., in our opinion the same nirākāra aspect of the Supreme Being is said to be ब्रह्मन्, क्षेत्र, परमव्यक्त, भक्षर, the परा प्रकृति, योगि of beings and महत् ब्रह्मन्, the same Material Nature is called प्रकृति, अपरा प्रकृति, अपर अव्यक्त अव्यक्त, माया ब्रह्मन्, स्वभाव, etc. etc., the same Supreme Lord (sākāra aspect) is declared to be पुरुष, दृष्टा, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम, etc.

It is also a fact that the same word is used for different meanings in the Gītā e.g., the word योग means (1) कर्मयोग, (2) a form of योग as in नमयोग, सारथयोग, सन्त्यामवाग, भक्तियोग, (3) "Power" of the Lord (नाह प्रवाश स्वस्य दातमायाममावृण , पश्य मे पार्थ योगमैश्वर्यम्), (4) योगक्षम वदाम्यहम् (welfare in this world and the next).

How are we to explain these two facts, if the author of the Gītā be the same or if the last revisor of the Gītā did not feel that there were any inconsistencies in the Gītā?

We have already suggested a solution. As each Adhyāya was meant to be an independent Yoga or Path of Right Conduct (योग) with a scheme of Brahman (ब्रह्मविद्या-याम् in the colophon) of its own, it was never intended that one definite scheme should be given throughout all the ādhyaṃs. If the latter were the case, the same word would not have been used in a variety of meanings by the

man or by a man who held that one identical system is taught throughout all the *śāstras*. A single author or authors who had a single system in the view would not use a number of words in a number of meanings, or if they use them they would say so, and would themselves make a remark on the synonyms. But we do not find it in the Gītā.

The revisor or revisors of the original Gītā must have got the original tradition about the aim of the Gītā viz., that of offering a variety of *योगs*, Paths of Right Action, each having a philosophical teaching of its own and each being dealt with in a single *Adhyāya*. We shall try to see if this tradition is preserved in the present edition.

But, in any case, the above suggestion seems to us to be the only solution of the complicated terminology of the Gītā. It is not complicated if we take each *Adhyāya* separately; and each *Adhyāya* can be taken separately in so far as each is, according to the tradition preserved in the colophons, an independent form of Yoga or Path of Disinterested Action.

(2) After so much discussion about the terminology of the Gītā, we may now try to interpret the present philosophical passage (Bha. Gī. VII. 4-7).

It must be first noted that only this passage in the whole of the Gītā speaks of two *Prakṛtis* *parā* and *aparā*; no other *Adhyāya* professes to mention two *प्रकृतिs*; several *Adhyāya*s mention a *प्रकृति* (or, it may be, *प्रकृतिs*) but never say that the *प्रकृति* in question is either *परा* or *अपरा*, though, of course, there is bound to be a correspondence or identity between the two.

It may also be noticed here that *Adhyāya* VIII mentions two *Avyaktas* *parā* and *aparā* and there are possibly some important points of identity between those two *Avyaktas* and the two *Prakṛtis* of *Adhyāya* VII; but the Gītā itself never asserts this identity.

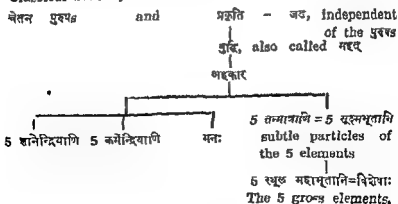
This attitude of the author or re-editor or re-editors

of the Gītā makes it clear in our opinion that there is no intention in the Gītā of offering one single identical system of philosophy throughout all the Adhyāyas of the Gītā. This, of course, should not dissuade us from a comparative study of the philosophical doctrines of the several Adhyāyas or even from an attempt to harmonize them and to frame an approximately self-consistent system from them all, as we do in the case of the Upanisads or the different sections of one and the same Upanisad. Such a study will be useful in its own way. Only, it should serve as a caution against the assumption of identity of meaning of the various terms of the Gītā and it should be a key to the variety of the terminology of the Gītā.

(3) अष्टा भिन्ना प्रकृति-Nature divided into eight parts. This is the lower Nature, अष्टा प्रकृति in v 5. There is a higher Nature also (परा प्रकृति) Both these Natures belong to the Lord Kṛṣṇa, so that they are governed by Him.

This is unlike the system of the Classical Sāṃkhya School, which believes in one Nature which is independent, because there is no God in that system and the individual souls are उदासीन or indifferent.

We give below in a tabular form the principles in the Classical Sāṃkhya School:—



Altogether there are twenty-five principles

About the word 'प्रकृति,' we may add that in the Classical Sāmkhya

(i) पुरुष is न प्रकृति न विकृति,

(ii) प्रकृति is प्रकृति, that which develops into some principle, viz., बुद्धि.

(iii) बुद्धि, अहंकार and 5 तन्मात्राणि are themselves evolved from some principles (i. e. are विकृतis) and are also the cause of the evolution of other principles (i. e. are प्रकृतिs); so, these seven are technically called प्रकृतिविकृतिs.

And (iv) 5 ज्ञानेन्द्रियाणि or बुद्धेन्द्रियाणि viz., the senses of शब्द (sound), स्पर्श (touch), रूप (form or colour), रस (taste) and गन्ध (smell), i. e. the subtle principles which underlie the ear (श्रोत्र), the skin (त्वक्), the eye (चक्षुः), the sense of taste (जिह्वा), and the nose (नासिका), 5 कर्मेन्द्रियाणि, i. e. the organs of action, viz., वाक् (organ of speech), पाणि (hands), पाद (feet), पायु (anus) and उपरस (the organ of generation); and मनस् the mind—these plus the five gross elements the Earth (पृथ्वी), the Water (जल), the Light (तेजः), the Wind (वायु) and the Ether (आकाश) are the sixteen विकृतिs, because they are the effects of other principles but are not themselves the cause of any further evolution.

All these are summed up in the following Sāmkhya Kārikā:—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्भेदाभाः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकालु विकाते न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ (Kārikā 3).

The word प्रकृति is translated as evolvents and विकृति as evolutes

Read Tilak's Gītā Rahasya, chapter VII and A. B. Kīeth's Sāmkhya System.

With regard to the Gītā it should be noticed that the Gītā prefers to call the 5 elements plus मनस्, बुद्धि and अहंकार the eight-fold प्रकृति (अष्टाभिन्ना प्रकृति). So the terminology of the Gītā is quite different from that of the Classical Sāmkhya, according to which बुद्धि and अहंकार would be

प्रकृतिविकृतिः and the 5 elements and मनस् would be विकृति only

In the passage (VII 4) we are not told that बुद्धि develops from प्रकृति, बुद्धि is said to be one of the eight-fold प्रकृति

(4) (a)-Sā bhāṣya takes युग्मिः, आपः, अनलः, वायुः and एतन् as the subtle particles only (तन्मात्राणि+एतन्) of the five elements

But the fact is that the Gītā does not seem to know the distinction between the तन्मात्राणि and the सूक्ष्ममहाभूतः. Bha. Gī XIII 5 distinguishes between महाभूतानि and the 5 विषयः, objects of senses, (इन्द्रियगोचराः) i. e. the various शब्दः, स्पर्शः, रूपः, रसः, and गन्धः, as we perceive them with our senses of knowledge. Even the other parts of the Mahā-bhārata generally do not know the distinction between सूक्ष्म-भूतः and महाभूतः (Vide Kiehl, Sāmkhya System, P.36)

(b) Sankara says "मन इति मनसः कारणमहङ्कारो यस्मिन् । बुद्धिरित्यहङ्कारकारणमहत्तत्त्वं । अहङ्कार इत्यविद्यासमुत्क्रमन्त्यक्तम् । ... "

(Of the method of interpretation followed by कुस्तक on Manusmṛti I- 14-15, 75)

In our opinion the meanings of the terms मनस्, बुद्धि, and अहङ्कार should under no circumstances be changed by a commentator. Sankara's interpretation of this verse presupposes the whole development of the Classical Sāmkhya School which is atheistic

But the Gītā has chronologically preceded the Classical Sāmkhya, as can be easily proved by a comparison of the principles of the Gītā with those of the Classical Sāmkhya and also by a comparison of the terminology of the two, as we have already done above. Even the word "सांख्य" used in the Gītā shows that the Gītā does not know the Classical School of philosophy called सांख्य. If we take the order of the enumeration of the principles in v. 4 as the order meant to be conveyed by the author

(because भूमिरापोऽनलोवायुःखम् is in the due order), then also the Gītā is much earlier than the Classical Sāṃkhya. The Gītā's analysis of elements, which does not know the difference between the तन्मात्राणि and the स्थूलभूतः, is not so far advanced as that of साख्यदर्शन.

Tilak takes प्रकृति as विभूति, though there is no suggestion in the verse or the context justifying such an interpretation.

(5) This verso will be doctrinally more favourable to Rāmānuja. Rāmānuja looks upon the अचित् or जड principle as a प्रकार 'attribute' or शरीर 'body' of परमात्मन् and this verso says that the अपराप्रकृति which is the cosmic Nature is ■ प्रकृति belonging to Kṛṣṇa.

5. (1) What is exactly the meaning of अपरा and परा ? The enumeration of the principles in what Hopkins has called the ladder form is found in the following verses of the Kaṭha Upanisad:-

इन्द्रियेभ्यः परा द्यावा अर्थस्यश्च परं मनः ।

मनस्तत्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

महतः परमम्वक्तुमशक्यत्वात्पुरुषः परः ।

पुरुषात् परं किञ्चित्ता काष्ठा सा परा गतिः ॥

Kaṭha Upa. III. 10-11

Cf. also महः परतरं नान्यकिञ्चिदस्ति वनजय in v. 7, which follows.

If we compare the Kaṭha Upa. Śruti with Bha. Gl. VII. 1A, we find that the Purusa of the former and Kṛṣṇa of the Gītā are identical, i.e. they are the Sūktā aspect of the Reality. (Vide also our interpretation of Bha. Gl. VIII. 21-22.)

The परापरभाव 'the relation of lower and higher' may mean the relation of the effect and the cause. If it be so, the अपरा प्रकृति will be the effect of the परा प्रकृति. But we do not find any word in the present context to justify this relation between the two प्रकृति in question.

If we take this passage in comparison with Bha. Gl.

III. 15 and if ब्रह्मन् in III. 15 a-b means अपराप्रकृति we have tried to prove, we can say that अपराप्रकृति is the effect of the पराप्रकृति since "ब्रह्मन् is born of अक्षर" (Bha. G1. III 15 A). In the परापर ladder of the Katha Upa. also a majority of the terms are in the relation of cause and effect.

Sankara explains अपरा as निवृद्धा, अशुद्धा, अनर्थकरी, संसारबन्धनात्मिका and परा as प्रकृति. But he quotes no word from the context in his favour. On the contrary, the context emphasizes the fact of creation being created from the अपरा प्रकृति and that of चरण or of the creation being sustained by the परा प्रकृति.

Sankara's explanation of अन्या as विद्युदा can be accepted only if we accept his interpretation of अपरा as अशुद्धा.

(2) With regard to पराप्रकृति Sankara adds आत्मभूताम्. This is inconsistent with the word 'मे' which shows that the पराप्रकृति is a thing or principle possessed by Kṛṣṇa and Kṛṣṇa is the owner.

(3) जीवभूता is explained by Sankara as क्षेत्रज्ञलक्षणा and प्राणधारणनिमित्तभूता. This makes it clear that Sankara takes the अपराप्रकृति to be none else but the individual soul or जीवात्मन्.

According to Rāmānuja v 4 and v 5 respectively describe अविवृत्त समष्टिभूता प्रकृति and विवृत्त समष्टिभूता प्रकृति, i. e. he takes जीवभूता as the aggregate of individual souls who are the body of परमात्मन् in his system.

We have suggested elsewhere that 'जीवभूता' corresponds to जीवधन in स सामानिरुच्यते ब्रह्मलोक स एतस्माज्जीवधनात्परात् परं पुरिशयं पुरुषमाश्रिते (Pra Upa. V 5) In this Śruti जीवधनब्रह्मलोक is the निराकारब्रह्मन् which is a Mass of Life, just as it is a Mass of Intelligence प्रज्ञानधन (Br Upa. IV. 5. 13) and a Mass of Rasa रसधन (Ibid.); and पुरुष, like कृष्ण, is higher than this जीवधन which corresponds to पराप्रकृति. Vide the author's Aksara: A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy, PP. 128-129; also our interpretation

of ईश्वरमय्यपदेशात्—Bra. Sū. I. 3. 13 in our Interpretation of the Brahmasūtra

Cf also अनेन जीवेन आत्मनानुपविष्टं नामरूपे व्याहरयाणि (Chā. Upa. VI. 3. 4), which means, "Having entered these three principles with this living Atman let me make manifest name and form." Here the Parā Devatā refers to herself as 'this living Atman'

Also see इतरम्यपदेशाद्विज्ञानादिव्यपञ्चिकाः, अधिकं तु मेद-निर्देशात्, and अस्मादिष्व तदनुपपत्ति (Bra. Sū. II. 1. 21-23) In our opinion these श्रुतियाः say that Brahman is not to be explained like a stone etc., i.e. it cannot be explained to be जड like a stone and therefore it is called जीव 'living'; not because it is identical with the जीव, since it is more or greater (अधिक) than the जीव (the individual soul) So, the Brahmasūtra also notices that Brahman is called जीव in the sense of a living principle. So पराप्रकृति is the life-principle (जीवभूता) in the creation, which sustains it.

There are several passages in the Mahābhārata which also prove that Brahman or Aksara is a life-principle and is called जीव in that sense. We have discussed them elsewhere (Vide the Proceedings of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda, p. 378) We quote them here—

(a) कर्मानुमाणाद् विज्ञेयं स जीव क्षेत्रसंज्ञितः ॥ MBh. XII. 253 ॥
We have shown that क्षेत्र is अक्षरब्रह्म. Cf. also
वत्प्रादुर्भास्य परं महत् त्वयि शिवं विमासु विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पाथिवं ज्ञानयच्छुभास्यदेव तत्त्वज्ञिर्भवेन्निश्चयि ॥ MBh. XII. 318 ॥

(Ibid. p. 379)

(b) एतानाभिधानमन्वयकं तद्वत्तद्वत्कारणमुच्यते ।

तद् बीजं देहिनामादुस्तद्वत् बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ MBh. XII. 213 ॥ 12-13

Here मन्वय which means अक्षरब्रह्म is said to be the germ of the embodied souls and is called जीव i.e. the life-principle (Ibid. p. 379)

(c) तयो रजश्च सत्तु च विद्धि जीवशुण्डात्मकम् ।

जीवमात्मगुण विद्यात् आत्मान परमात्मन ॥ MBh XII 292 19-20

Here the सत्त्व, रजस्, and तमस् are said to be जीवगुणात्मकम् "of the form of the गुण of the जीव, the life-principle" and this जीव is said to be the गुण of the individual souls and also the soul of the Supreme Lord

We read further in the same passage that

सचेतन जीवगुण वदन्ति स चेष्टते जीवयते च सर्वम् ।

तत पर क्षेत्रविदो वदन्ति प्राकल्पयद् यो भुवनानि सत ॥

(MBh XII 242 20)

We have shown that this verse speaks of अक्षरब्रह्मन् as the life-principle or जीव which itself acts and is the cause of life in all (*Ibid* P 379)

The collective force of all these passages will prove that पराप्रकृति is जीवभूता i.e. the life-principle which makes the creation living (and is the germ of all souls) It also proves that पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन्

(4) That पराप्रकृति is अक्षरब्रह्मन् can be further proved by two more facts stated in these verses of the Gita, viz.
(1) यदेद धार्यते जगत् (४ 5) and (11) एतद्योनीति भूतानि सर्वाणीत्युपधात्य (४ 6)

We first discuss the meaning of (1)

Sankara takes 'यदेद धार्यते जगत्' in the sense of 'The individual soul upholds or supports this world' i.e. "ब्रह्मन् having entered the world in the form of the individual soul supports the world"

Now, this is an impossibility ब्रह्मन् can be said to be sustaining the world by its presence persisting in the world but how could it do so in the form of the individual soul because the individual soul can sustain the vital breath or the individual body, but it can never be the sustainer of the whole world?

On the contrary यदेद धार्यते जगत् reminds us of एतस्य वा अक्षरस्य प्रशसने गार्गि सूर्याचन्द्रमसो विभृतौ तिष्ठत etc etc (Br Upa.

III. 8 9) and of भृति in संपातद्येतना भृतिः (Bha. Gl. XIII 6) and अक्षरमम्वरान्तभृतेः Bra. Sū. I. 3. 10). So, जगद्धारकत्वं is a function of the अक्षरब्रह्मन् and therefore पराप्रकृति which is the sustainer of the world would correspond to अक्षरब्रह्मन्.

(■) " एतद्योनीनि भूतानि " (v. 6) also reminds us of एतद्विद्मः.....तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu. Upa. I. 1. 6.) and of प्रकृतिश्च प्रणिशादृष्टान्तानुपरोषात् (Bra. Sū. I. 4. 23) and योनिश्च हि गोप्ये (Bra. Sū. I. 4. 27). (*Ibid.* P. 380.) Also of समयोनिं मेहद्वय in Bha. Gl. XIV. 3-4

All this confirms our conclusion that the पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन् and it belongs to Kṛṣṇa who, as we shall show later on, is, in the Gītā as in the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than अक्षरब्रह्मन्.

(6) The पराप्रकृति belongs to कृष्ण and there is no principle higher than कृष्ण (VII. 7). कृष्ण is thus identical with पुरुष in Katha Upa III. 11 quoted above, and पराप्रकृति with the अव्यक्त of the same Katha Upa Śruti.

It is important to note that पराप्रकृति is not identical with Kṛṣṇa. Nowhere in the Gītā the अक्षरब्रह्मन् and कृष्ण i. e. the निराकार and the साकार aspects of the Reality are, said to be identical.

(7) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाण्यल्युपधारय—Śāṅkara has taken पराप्रकृति as the individual soul (who is identical with Brahman); but the individual soul cannot be, and is never, declared in the Śruti to be the origin of all beings, just as it cannot be said to be the sustainer of the world.

Śāṅkara takes एतद् in एतद्योनीनि as referring to both the अपरा प्रकृति and the परा प्रकृति. Though grammatically and according to this context this interpretation is not objectionable, we do not find the जटप्रकृति to have been anywhere called भूतयोनि while we do find that the वेतल परा प्रकृति i. e. अक्षर ब्रह्मन् is called ' भूतयोनि ' and so we take एतद् as referring only to the परा प्रकृति.

Vide Principal S. N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol. II, Page 463.

(■) अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा—This would mean that the purpose of saying that the two प्रकृतis belong to the Lord is to explain how the Lord through his प्रकृतis or Natures is the source of the evolution and also the involution of the world

(9) The statement in this verse should be compared with similar statements elsewhere in the Gita. We quote this verse and give also the similar passages below—

(a) एतद्यानाति भूतानि सर्वाणिस्तु यथाहम् ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥
यत्तत् परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनञ्जय ।
मयि सर्वमिदं मोक्षं सूत्रेण मन्यते ॥ VII 6-7

(b) अव्यक्तादव्यक्तं सर्वं प्रभवत्यहरागमे ।
रात्रागमे प्रलीयन्ते तवैवाव्यक्तसत्तवे ॥ १८ ॥
भूतमात्रं स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्रागमश्च पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥
परस्परमाहुः मायोऽव्यक्तोऽव्यक्तासनात्मनः ।
स स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्तु न विनश्यति ॥ २० ॥
अव्यक्तोऽक्षरः शश्वत्तमाहुः परमा गतिम् ।
य मायं न निवर्तन्ते तद्भाग परमं मम ॥ २१ ॥
पुरुषः स परः पार्थ भवत्वा लब्ध्वास्त्वनन्दया ।
यस्यान्तस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥ VIII.18-22

(c) मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृता च भूतस्थो भूमात्मा भूतमावनः ॥ ५ ॥
यथाकाशास्मिन् नित्यं वायुः सर्वत्रगो महद्गुहः ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकां ।
कल्पशये, पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतमामात्मिनः कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

+

+

+

मयाप्यश्वेन प्रकृतिं क्षणेन संचरामहम् ।

- हेतुनानेन बौन्धेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥ IX. 4-10
 (c) अह सर्वस्य प्रभवो मत्त सर्वं प्रवर्तते ॥ X. 8A
 + + +
 पर ब्रह्म पर धाम परवित्र परम भवान् ।
 पुरुष शाश्वत दिव्यमाददेवमज विमुक्ता । X. 12
 + + +
 यच्चापि सवभूतानां बाह तदहमर्जुन ।
 न तदस्ति बिना यत्त्वान्मया सूत चराचरम् ॥ X. 39
 (d) हरैकस्य जगत्कुलं पश्याद्य सचराचरम् ।
 मम देहे गुडाकेश यच्चान्मदृष्टमिच्छामि ॥ XI. 7
 + + +
 त्वमक्षर परम वेदितव्य त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् ।
 त्वमभ्यस्य ज्ञाश्वात्मयोगाप्ता सनातनस्तव पुरुषो मनो म॥ XI. 18
 + + +
 अनन्य देवेभ्य जगन्निवास त्वमक्षर सदसत्तत्पर न यद् ॥ XI. 37
 (e) महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्ययमेव च ।
 इन्द्रियाणि दशैक च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥
 इच्छा द्वेष क्लृप्त दुष्ण संपातश्चेतना धृति ।
 एतत्क्षेत्रं समासेन सार्विकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
 + + +
 अविमक्त च भूतेषु विमक्तमिव च स्थितम् ।
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेय आसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १९ ॥
 + + +
 प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वन्नादौ जनावपि ।
 विकाराश्च गुणाश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥ २९ ॥
 + + +
 दातव्यमग्राहे किञ्चित्सत्त्वं ह्यावरजममम् ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञमयोगात्तादृशि भरतर्षभ ॥ २९ ॥ XIII.
 (f) मम योनिर्महद्मसा तस्मिन्मम दधाम्यहम् ।
 सभवं सर्वजानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
 सर्वयोनिषु बौन्धेय यूनेय सभरन्ति या ।
 तासां ब्रह्म महद्योनिरह बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

From these passages we see that all of them aim at describing the Creation of beings (and Dissolution).

generally from two principles. But each of them does it in its own way. And we are not told in any of them that they describe the same principle or principles under different names, e. g., we feel that the same principle is called परा प्रकृति (VII. 5-6), अपर अव्यक्त and पर अव्यक्त or अक्षर (VIII. 18-21), प्रकृति (IX. 10), क्षेत्र (XIII. 26), महद् नद (XIV. 3-4); but we are not told that all these words are synonyms. Similarly the *highest* principle is called by various names, e. g., Kṛṣṇa (VII. 7), परः पुरुष. (VIII. 22), क्षेत्रज्ञ (XIII. 26), Kṛṣṇa (because Kṛṣṇa refers to himself in the first person in IX. 4-10, X. 8A, XI. 7, XIV. 3-4); moreover, the same is called पुरुषोत्तम in Bha. Gl. XV. 16-19; but we are never informed that the same *highest* principle is called by these names. As a result of this absence of a definite statement as to the same principle being called by various names, can we say that there are mutual contradictions in the accounts of creation in the Gītā?

Our answer is two-fold:—(1) Firstly, it is not always the *same* principle or *exactly the same* account of creation, which is found in the various Adhyāyas under various terms (Kṛṣṇa and his two Prakṛtis—VII. 4-6, two Avyak-tas and Puruṣa—VIII. 18-22, Kṛṣṇa and one Prakṛti IX. 4-10, Kṣetra and Kṣetrajña—XIII. 26, Mahad Brahman and Kṛṣṇa—XIV. 3-4). It is the account of the same topic, viz., the creation, but it is not exactly the same principle or principles, though there are many points of great similarity among them. (2) And secondly the purpose of each Adhyāya of the Gītā seems to be that of offering an independent aspect of the Yoga, as stated in the colophon of each Adhyāya; and consistently with this purpose the Gītā seems to offer an independent narration of creation in whatever Adhyāya it likes. We may try to make out a *system* from these narrations, by comparing and contrasting the creating principles; but the author or compiler of the eighteen Adhyāyas does not seem to have such an object

in view ; perhaps his only wish was to give as many Rules of Moral Conduct (Yogas) as there are Adhyāyas, keeping the Brahmarīdyā as its philosophical basis for its ethical standpoints (ब्रह्मनिपाया योयतासे ऽयोयो नाम ऽवस्थायः).

We have here given our standpoint about the creation passages of the Gītā before interpreting them. We shall have to discuss them in their respective places in the different Adhyāyas. Here we only want to inform the reader of the chief critical questions raised by them so that he can keep them in view when he studies these creation-passages. We must try to see if there is any inconsistency in the creation-theory within one and the same Adhyāya.

(10) दत्तघोनीनि=एते परापरे प्रकृती योनिर्यथा भूतानां तानि दत्तघोनीनि—Śā. bhāṣya—Sankara takes both the प्रकृति to be the yoni the birth-place, the source or origin, of beings (भूत).

But the जडप्रकृति which is here the अपरा प्रकृति cannot be an origin (योनि) of beings at all ; and, similarly, the परा प्रकृति also which is the जीव according to Ś cannot be the origin of beings in the sense of creating the beings, which is undoubtedly the sense here taken even by Ś. Moreover, the Upanisads (e.g., Mu. Upa. I. 1. 6) describe the ब्रह्मन् (ब्रह्म) as the योनि of the beings. So this last seems to be the meaning of परा प्रकृति and that प्रकृति alone should be referred to by दत्त in दत्तघोनीनि.

(11) क्षेत्रक्षेत्रज्ञज्ञाने—Śā. bhāṣya This makes it clear that Sankara takes क्षेत्र as the जड प्रकृति and क्षेत्रज्ञ as the individual soul.

Vide our interpretation of Bha. Gl. XIII. 8 and 26 where we have shown that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are respectively ब्रह्म and पुरुष who is higher than ब्रह्मन् and with whom Kṛṣṇa is identified in the Gītā.

(12) जडं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा—Ś. says that Kṛṣṇa is the cause (of origin and dissolution) of the world through his two प्रकृतिस (प्रकृतिद्वयद्वारेण).

7. (1) यतः परतरे नान्यत् किञ्चिदस्ति मनज्ज्व ।

This is the metaphysical doctrine of the Gita. Kṛṣṇa is the highest principle and there is no other principle higher than Kṛṣṇa. Cf. पुरुषाच्च परं किञ्चित्त्वा काष्ठा सा परा गतिः । (Katha upa. III. 11). We have explained the परा प्रकृति as ब्रह्मन् or अक्षर; and Kṛṣṇa to whom the परा प्रकृति belongs is the पुरुष the साकार aspect declared in the Katha Upa (also Mu. upa. II. 1 2) to be the highest principle. Vide Principal Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol., 2, PP. 478, 524, for the view that in the Bhagavad Gita the personal or rather the superpersonal idea of God is said to be higher than the निराकार (according to Das Gupta, the impersonal) aspect of God.

मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय—This would lead to the following table:—



The statement of Kṛṣṇa being the highest principle means that the two principles called अपरा and परा प्रकृति are lower than Kṛṣṇa who is higher than they. Vide our Notes on Bha. Gī. VIII. 20-22 also.

Śaṅkara explains अन्यत् किञ्चित् as कारणान्तरं किञ्चित्. This addition of कारणान्तरम् cannot be justified at all by any word in the text. Moreover when Kṛṣṇa himself is not the cause 'कारण of the world' directly, as Ś. says in his com. on v. 6, what will be the exact sense in saying that "I am the cause of the world through My two प्रकृतिs and there is no other cause of the world than I Myself?" Lastly, परतरम् of the verse as interpreted by us is in harmony with पुरुषः स परः पार्य (VIII. 22), यस्मात्पुरुषमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः । अतोऽसि लोके देदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः । (XV. 18), ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहम् (XIV. 27), etc. etc.

(2) प्रोतम्—This is an old Upanisadic word. Cf. e. g., कस्मिन्नु खल्व्वाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 7) and एतरिमन्नु खल्व्वाकश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 11).

ओदथ प्रोदथ means "is woven warf and woof" and suggests a piece of cloth in which threads are woven warf and woof.

The Gītā does not use the ancient simile of a piece of cloth and threads; it uses only one of the two expressions, viz, ओद, and presents a new simile, viz., "This whole world is woven in Me, just as a number of gems pearls are strung together in a thread." Here ओद has the sense of "the Lord being the essence of the various effects of His Prakṛti or Prakṛtis," as can be inferred from verses 8-12 which illustrate the simile of सूत्रे मणिगणा इव. Thus, "रसोऽहमम्बु" (v. 8a) would mean that [the water is an effect of the Lord's aparā Prakṛti (v. 4) and therefore] the Lord is present in the Water as the very flavour (रस liquidity); without the flavour the Water cannot exist; it is the Lord who is the central essence of all things and all ideas. Thus, "ओद" should be interpreted in such a way as to bring out the Lord as the ultimate cause of all things produced by his two Natures. And we suggest that the new simile of "सूत्रे मणिगणा इव" (v 7d) is given to bring out this nature of the Lord's creatorship of the world.

V. 12d (न त्वहं तेषु ते मयि) and v. 13 seem to us to throw further light on this question.

Śaṅkara gives two similes—दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव. Thus, Śaṅkara seems to feel that the new simile makes the एव and मणिगणा a little independent of each other (the Lord and His Prakṛti are to be distinguished from each other to some extent at least); so, he also adds the old simile to the verse of the Gītā so that he can suggest the complete identity of the जगत् with the Lord Himself like the identity of the पट with the तन्तु.

The illustration of सूत्रे मणिगणा इव brings out the स्वगतभेद in ब्रह्मन् (the Lord with His two Natures); while that of पट and तन्तु suggests absence of स्वगतभेद in ब्रह्मन्. The former leads to theism; the latter to pantheism.

Rāmānuja-प्रोतम्=मन्त्ररामृतम् and he quotes the अन्तर्यामि-
भाष्य (Br. Upa. III 7). Thus, Rāmānuja tries to explain
the simile to suit his doctrine of the Lord being the inner
controller of all (created) things in the world But this
sense is not supported by v. 8-12 which are meant to
make clear the simile of सृजे मणिगणा इव.

8. (1) केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतम्-Śā. Bhāṣya.
This अवतरणिका to v. 8 shows that the illustration of दीर्घतन्तुषु
पटवत् is not suitable here.

(2) रसोऽहमस्मि-Rāmānuja says that the सामानाधिकरण्य
shows that all these (रस, प्रमा, प्रणव, etc) are the शेष or
शरीर of the Lord (अहम्=कृष्णः=ईश्वरः).

Though the Gītā here (in Adh VII.) makes the Lord
with His two Prakṛtis the cause of the world ; it is not
made clear in the Gītā whether the प्रकृतis are the शरीरs
of the Lord. At least there is no idea here of the Lord
being the inner controller of the Water, the Sun, the Moon,
etc. Cf. Bha. Gl. IV. 6

(3) प्रणवःसर्ववेदेषु. We need not discuss here whether accord-
ing to the Gītā the Vedas are created by the Lord or not.
(See वेदान्तकूट in Bha Gl. XV 15, and also XVII 23.) But प्रणव is
the syllable ' OM ' and according to the author of the
Brahmasūtra प्रणव is the only Symbol (प्रतीक) of Brah-
man. Vide Bra. Sū. III 3. 25-27 and IV. 1. 4-5 in our
Interpretation of the Brahmasūtra. The Gītā itself says:-

(a) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मायानुस्मरन् (VIII. 13). Here OM
is the Brahman represented by one syllable. Through
OM tho योगिन् remembers the Lord, because that OM
represents Him.

(b) ओतत्सदिनि निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः । XVII 23
Here OM is a Name of Brahman.

(c) तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्जदानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ XVII. 24

Those who believe in Brahman begin their rites and

sacrifices after uttering the syllable 'OM'.

The Upanisads, and particularly the ऋ and the मुण्डक Upanisads, are eloquent about the sacred Syllable "OM" We give here a verse from the Mundaka Upa. :-

प्रणवो षण् शरो ह्यात्मा ब्रह्म तद्वक्ष्यमुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेदव्यं शरवत्तन्मयो भवेत् ॥ (Mu Upa. II 2. 4)

(4) शब्द से—Here only four elements (the Water, the Ether, the Earth and the Fire in v ॥ a-b) are mentioned, though v. 4 mentions all the five

9 (1) While explaining "पुण्यो गन्ध," Śāṅkara says अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्यापरमाद्येष्वम् etc Thus, he brings in his theory of अविद्या

(2) जीवनं सर्वभूतेषु—This may be explained as the function of the Lord's परा प्रकृति, which is said to be जीवभूता and about which we read यथैव धार्यते जगत् (VII. 5) Cf. भूतानामस्मि चेतना (X. 22) Again, चेतना is a characteristic of क्षेत्र (XIII 6).

(3) तपश्चास्ति तपस्विषु—The तप or austerity as a means (साधन) has changed its idea of its goal (फल) from time to time in our sacred literature Thus,

(a) तप इत्वं विदुर्वे वेदेऽरण्ये अद्या तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभित्तमवन्ति । (Chā. Upa. V. 10 1)

(b) अथ ये यज्ञेन दानेन तपसा लोकाभ्यवन्ति । (Br Upa. VI. 2).

(c) तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विनिदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनारुहेन । (Br. Upa. IV. 4. 22).

The Chā. Upa. says that तपस् is a means to अर्चिर्मातृ ; the Br. Upa. describes it as a means to one of the worlds (of enjoyment) and again as a means to the knowledge of Brahman. The Gītā keeps up this last idea of तपस् in Bha. GI XVIII 5 (यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्), which, of course, depends upon Br Upa. IV. 4 22.

10. (1) जीवं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

Cf. (a) एतद्योनानि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगजः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ VII. 6. In

this passage the पराप्रकृति is said to be the योनि of all beings (सर्वाणि भूतानि); and in the latter half it is implied that the Lord is the बीज of all beings. This idea is made clear in the present verse (v 10)

(b) प्रभवः प्रलयस्थान निधान बीजमव्ययम् ॥ IX. 18B The Lord is the बीज (of all beings).

(c) यच्चापि सर्वभूताना बीजं तदहमर्जुन । X. 39

(d) मन योनिमंदहृक्ष सस्मिन्मर्मे दधाम्यहम् ।

समम् सर्वभूताना ततो भवति भारत ॥ २ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तेयः समवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरह बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

The Lord is said to be the बीज or बीजप्रदः पिता and the परा प्रकृति or महद्यहम् (both of which terms mean अक्षर ब्रह्मन्) is the Matrix (योनि) in which the Lord puts His seed (बीज) which becomes the germ in the womb (गर्भम्) as it were.

This is one of the very ancient ways of describing the creation. We find it in the नासदीय सूक्त of the Rgveda and also in the Mundaka Upanisad :—

(a) कामस्तदग्रे समवर्ततापि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

Rgveda X 129 4

and रेतोवा आसन् महिमान आसन् । Rgveda X. 129 5

" रेतः " has the sense of बीज and expresses a theory of creation based upon the analogy of the procreation in the animal world.

(b) पुमान् रेतः सिञ्चति योषिताया बह्वीः प्रजा पुरुषात् समवृताः । (Mu Upa. II. 1. 5)

In this Śruti the highest principle ॥ called पुरुष and the अक्षर ब्रह्मन् ॥ called योषिता (योषिद् = a woman)

Thus, the fact that in the गीता कृष्ण is said to be बीजप्रदः पिता of all beings and ब्रह्मन् the योनि. of all beings corresponds to a similar idea of the older Upanisadic texts.

(2) The Mu. Upa already noticed above also says that

ब्रह्मन् is the योनि 'Matrix for the पुरुष to lay His seed in -
यदा पश्य पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । (Mu. Upa
III. 1. 3)

The author of the ब्रह्मसूत्र says that the principle called प्रकृति in the गीता is itself the highest ब्रह्मन् because (प्रकृति is called योनि and) ब्रह्मन् is also called योनि in the Upani-
sads- योनिश्च हि गीयते (Bra. Su. I. 4. 27)

We have already noticed Mu. Upa. I. 1. 6 where अक्षर is called भूतयोनि

(3) तेज -Brilliance awe-inspiring nature of awe-inspiring people तेज does not mean the Fire because it is separately mentioned in तेजस्यास्मि विभावसौ (VII. 9)

11 (1) बल बलवता चाह कामरागविवर्जितम् । बल is here the physical strength of a man

The example of सकामराग बलम् is ईश्वरोऽहम्ह भोगी सिद्धोऽहं बलवान् शुद्धी । (Bha. Gl. XVI. 14) it is also referred to in अहंकार बलं दर्पं काम क्रोध च संश्रिता । (Bha. Gl. XVI. 18 cf. also Bha. Gl. XVIII. 53) and in दम्यहंकारसंयुक्ता कामरागवकाशिन्या (Bha. Gl. XVII. 5B)

The Gita also says that our food should be

आयुःसत्त्वबलरोगदुःखप्रीतिविवर्जना ।

रस्याः सिन्धोः स्थिता हृषा आहाराः सात्त्विकप्रिया ॥ XVII. 8

In the Chā. Upa. सनकुमार tells नारद that the बल "physical strength" is an aspect of Brahman and it is a higher aspect than the विज्ञान aspect of Brahman, he also tells Nārada that if a man worships or meditates on बल as ब्रह्मन् he will get all the benefits that it can give -

बलं वाचं विज्ञानादभूत् । शतं विज्ञानवतामेको बलवानाकम्पयते । बलेन वै पृथिवीं विधत्ति बलेन मन्तरिक्षं बलेन द्यौः etc बलेन लोकस्तिष्ठति बलमुपास्वेति ॥ १ ॥ स यो बलं ब्रह्मेत्युपास्ते यावद् बलस्य गतं तत्रारव्य यथाकामनातो भवति ॥ २ ॥

(Chā. Upa. VII. 8. 1-2)

This बल is a manifestation from Atman (आत्मनो बलम् - Chā. Upa. VII. 26. 1)

Also we read in the Mu. Upa.—

नायपात्मा बलहीनेन लभ्यः । (Mu Upa III 2 4).

In the Tai. Upa a youth is praised if he be the strongest —

युवा स्याद् आशिष्ठो दृढिष्ठो बलिष्ठः । (Tai Upa II 8 1)

Though विद्या (mere verbal knowledge) is lower than बल, धर्म is superior to बल because

अबलान् बलीयास्तमाश्रयते धर्मेण (Br. Upa I. 4 14)

It is refreshing to note what emphasis the ancient philosophers lay on physical strength, when in these days people have neglected it

(2) कामराजविश्वनाथम्-Sankara explains this as "देहादि धारणमात्रार्थं बलमहमस्मि", so perhaps he thinks of the physical strength which, according to him, a सन्ध्यासिन् should have.

But the quotations from the Gita (Bha Gt XVI 14, 18) given above seem to object only to the feelings of longing for and attachment to the physical power, they allow a man to develop his bodily strength for all purposes (not only for keeping up the body) if he is not attached to it and not proud of it Thus, a Karmayogin may develop his bodily strength for doing all deeds of the world also

(3) धर्मादिरुद्ध काम-Sankara says देहधारणमात्रार्थमैश्वर्यपानादि विषय काम Thus, S tries to apply the verse only to a सन्ध्यासिन्

But, what we said above in Note 2 applies to S's interpretation of धर्मादिरुद्ध काम also

धर्म, अध, काम and मोक्ष are the पुरुषार्थचतुष्टय

The Scripture and particularly the धर्मशास्त्र allows a man to enjoy the objects of the world, but lays down certain rules and limits to such an enjoyment The author of the Gita wants only these rules to be observed

Similarly, when the Gita says that तपः is to be practised, it does not wish but rather it hates the idea that

anybody should practise penance harder than the one sanctioned by the Śāstra (Bha. Gl. XVII. 5).

Verse 11 gives a standard of conduct. When धर्म and काम conflict, काम must be given up.

Kautilya who presents chiefly the अर्थ or economical standpoint says that काम should be abandoned when it is against the rules of Dharma and when it cannot be achieved by the money in one's own pocket (lit. when it conflicts with अर्थ) - Kautilya's Arthasāstra I. 3)

Śaṅkara takes a very narrow view of काम; and so he applies the verse to a संन्यासिन् only.

12. (1) ये वैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

The Lord has enumerated some सात्त्विक forms of Hīs in v. 7-12. Now in order to explain मयि सर्वमिदं मोक्षं युज्ये मणिगणा इव (v. 7), He briefly says that all existing things (and ideas) appear from Him and live in Him.

(2) न त्वहं तेषु ते मयि ।

This must be explained with reference to मयि सर्वमिदं मोक्षं युज्ये मणिगणा इव (v. 7) and मामेभ्यः परमव्ययम् in v. 13. If so, we suggest the following explanation:—

We are told: I am रस in the Water, I am the fragrance in the Earth, the lustre in the Fire, etc. (v. 8-9, etc.). The Lord exists in the Water as the Rasa; this does not mean that if the Water does not exist, the Lord will find no place to reside in (न त्वहं तेषु) and that therefore the Lord will cease to exist. It rather means that the Water, etc. would not exist if the Lord in the form of रस, गन्ध, etc. would not be present in the Water, the Earth, etc. So, the expression (न त्वहं तेषु ते मयि) means that the Water and all other things (and ideas) are created by the Lord (मत् एवेति सान्निधि) who is and exists as the Reality independent of the Water, etc. परम् in v. 13 also means 'independent' or 'existing even when the three kinds of things and ideas do not exist.'

(3) The independence of the Creator (पत्न) from the created world is a doctrine emphasized from very ancient days in our Scripture and it is expressed in a variety of ways Thus we read as early as the Purusasukta —

(1) सृष्टस्य शीर्षं पुरुषं सहस्राक्षं सहस्रपादम् ।

स भूर्धर्मं विश्वतो वृत्त्वात्यतिष्ठदशाद्युक्तम् ॥ १ ॥

'He having covered the Earth from all sides stood beyond it as much as ten fingers

(ii) एतावानस्य महिमातो ज्वायाश्च पुरुषम् ।

पार्श्वोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिषदस्यामृतं दिवि ॥ २ ॥

"This visible world which we see before us is His Greatness, the Purusa is greater than this All beings are a quarter of His, three quarters of His are the Immortal in the Heaven "

(RV X. 90 1 and 3)

(iii) को अद्वा वेद व इह मनोवत् कुत आनीता कुत इव विद्यति । अर्वाग् देवा अस्य विनर्जनेनाथा को वेद वत आनभूव ॥ (RV X. 129 6)

'Who indeed may know, Who indeed could explain 'Whence was born, whence this (diverse) Creation? The Gods (of the RV) are later than the creation of this visible world Then who could know, from where this world became "

In this verse the fact that the creator is greater than the creation is brought out by stating that the (Vedic) deities are later than the creating (of this Creation) and so none of them can tell us who and what is the Creator

(iv) The well known method of negatively describing the Final Reality (called the neti-neti method) also means that the Supreme Being is in nature something superior to the created world

One such Sruti may be quoted here —

एतदेतदक्षरं नामि ब्राह्मणं अभिवदन्त्यस्तुलमनन्वत्स्वमर्धाधर्मलोहितमस्नेह-
मच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसहस्रमसमं च चक्षुष्यमश्रोत्रमवापमनोऽपेक्षकमप्राणममु

समनाप्रमनन्तरमनास न तदश्रानि किञ्चन न तदश्रानि कश्चन ।

(Br. upa. III. 8)

(v) The parāpara ladder is another method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Katha Upa :—

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्वा अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनस्तु परा बुद्धिर्देहात्मा महान्परः ॥ २० ॥

महत्तः परमज्वलन्मयकायुरुचः परः ।

पुरुषाप्र परं किञ्चित्सा काहा मा परा गतिः ॥ २१ ॥

(Katha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽहमस्मि कौन्तेय (v. 8a) and नत्वं ते तु ते मयि (v. 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavad-gītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings. We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent; i. e. that the Lord is greater than the created world.

Three out of these four statements are (1) I am in all beings; (2) all beings are in Me; and (3) I am not in all beings. These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gītā. (4) The fourth statement is that the beings are not in Me. This last statement is found only once, viz., in Bha. Gī. IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls; the souls are in beings (X. 20.), souls and beings are distinguished from each other; souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX. 20). Beings are movable and immovable (X. 39); they are perishable (विनश्यत्—XIII. 27) and “all beings are perishable and constitute what is called the हर पुरुष” (XV. 16).

Vide our Note on श्रुति in Adh VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all. Bha. Gl. VI. 30a

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Purusa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).....VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is unmanifest... ..IX. 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided... ..XIII. 16b.

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI. 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI. 31d.

(c) That Purusa in whom all beings reside. VIII. 22c.

(d) All beings reside in Me—IX. 4c.

(e) In Bha. Gl. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Kṛṣṇa all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes.

(iii) I am not [only] in all beings:—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz., ' All this world is pervaded by Me (IX. 4a) ' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse. Therefore, we translate it as ' I am not (only) in them ' which would mean ' I am more than My presence in them. ' 'न चाहं तेन्यवस्थितः' in IX. 4d will correspond to 'ममैश्वर्यं परमेश्वरम्' in VII. 13d which follows and explains 'न त्वहं तेयु' in VII. 12d. This statement ' न त्वहं तेयु ' is made in addition to and in spite of 'सत्तामसं कौन्तेय' etc. in VII. 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings—IX. 5c.

खमनात्रमनन्तरमबाह न तदश्रुति किंचन न तदश्रुति कश्चन ।

(Br upa. III. 8. 8)

(v) The parāpara ladder is another method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Katha Upa :—

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था न्येभ्यश्च पर मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥

महत्तः परमम्बलमन्यकात्पुरुष पर ।

पुरुषाच्च पर किंचित्सा काष्ठा मा परा गतिः ॥ ११ ॥

(Katha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽहमेषु कौन्तेय (v. 8a) and ननुहं तेषु ते मयि (v. 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavad-gītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings. We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent; i. e. that the Lord is greater than the created world.

Three out of these four statements are (1) I am in all beings; (2) all beings are in Me; and (3) I am not in all beings. These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gītā. (4) The fourth statement is that the beings are not in Me. This last statement is found only once, viz., in Bha. G. IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls; the souls are in beings (X. 20.), souls and beings are distinguished from each other; souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX. 20). Beings are movable and immovable (X. 39); they are perishable (विनश्यद्—XIII. 27) and “all beings are perishable and constitute what is called the ह्यर पुरुष” (XV. 16).

Vide our Note on मृत्यु in Adh. VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all. Bha. Gl. VI. 30a.

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Purusa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).....VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is unmanifest... IX. 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a.

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided... XIII. 16b.

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI. 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI. 31d.

(c) That Purusa in whom all beings reside. VIII. 22c.

(d) All beings reside in Me—IX. 4c.

(e) In Bha. Gl. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Kṛṣṇa all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes.

(iii) I am not [only] in all beings :—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz., ' All this world is pervaded by Me (IX. 4a).' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse. Therefore, we translate it as ' I am not (only) in them ' which would mean ' I am more than My presence in them. ' 'न चाहं तेभ्यस्त्वस्थितः' in IX. 4d will correspond to 'मायेभ्यः परमस्त्वयम्' in VII. 13d which follows and explains 'न त्वहं तेषु' in VII. 12d. This statement ' न त्वहं तेषु ' is made in addition to and in spite of रसोऽहमप्यु कोन्तेय etc. in VII. 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings—IX. 5c.

(c) I have also heard from you your unchangeable great-nature-ness (माहात्म्यं) XI. 2d

Arjuna says that he has heard from the Lord the origin and dissolution of beings and also His unchangeable great-atman-ness (माहात्म्यं) We think, he means that he has known from the Lord how the Lord is greater than all beings or all this created world, and how that higher aspect of the Lord is immortal or unchanging in contrast to the aspect consisting of all beings which is changing

If माहात्म्यं meant simply the glorification like the गीता माहात्म्य, the काशीमाहात्म्य etc., then how can it be called अमर्य in the literal sense? If we take it in the sense suggested by us we can interpret माहात्म्य as referring to Bha. GL. X. 42 (विष्णुमाहात्म्ये इत्यनेनोक्तं विष्णो अमर्य) Or माहात्म्यं may refer to IX. 4-7, 10 which we shall explain below

(d) 'I am outside all beings - XIII 15a

This statement is made along with 'I am in all beings' So both these statements should be taken as facts There fore Bha. GI XIII 15a would mean, I am not only in all beings but I am outside all beings also "

(e) Brahman is undivided and yet Brahman resides in the beings as if it were divided—XIII 16a

We suggest that this verse refers to both the facts (i), Brahman is in all beings and yet Brahman exists outside all beings also

The occurrence of the statement of the Lord or Brahman being not in all beings or being outside all beings along with the statement that the same is in all beings, is a proof in our opinion that the Lord is immanent and also transcendent. Moreover, we shall see below if the passages in which these two statements are made simultaneously suggest that they teach immanence and transcendence of Brahman.

(iv) Besides these three statements, there is the fourth statement that, 'The beings are not in Me' (IX. 5a)

This statement is made in only one passage in the Gita (IX. 5a) The passage, in which it occurs makes the other three statements also

(5) Generally these latter are found in the Gita and out of these three, 'I am in all beings' and 'All beings are in Me' are of more frequent occurrence

We collect all these statements here —

(i) यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि ॥ च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

सर्वभूतरहितो यो मां भजत्येकत्वमास्थित ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥ VI 30-31

(ii) VII 8-13

(iii) VIII 22

(iv) IX. 4-7, 8-10

(v) X. 39, 42

(vi) XI 7, 13, 5

(vii) XIII, 15

(viii) XV. 16-18

(6) We shall try to see from these passages of the Gita if they give any indication regarding these three or four statements noticed in Note 4

(i) VI 29-31 Here the knowledge of Atman (v 29) or Kṛṣṇa in all beings and *vice versa* is said to lead to the union of the bhakta and the Lord [lit I do not disappear to him and he does not disappear to Me—v 30 and 'By whatever way either Sannyasa or Karmayoga, he may live he is in Me—v 31] This verse states the *fact* of this *ज्ञान*, but does not explain the *ज्ञान* further

(ii) VII 8-13 Here the presence of Kṛṣṇa in all beings, immovable and movable is stated (v 8-12), also the existence of all these in Kṛṣṇa is stated (वे मयि—V 12) and it is also said that 'I am not in them' (न त्वहं तेषु—V 12)

The force of *हं* in v 12 seems to us to be the following — Generally the cause resides in the effect the earth and the threads are in the pot and the piece of cloth. But

the Lord is not in the सार्विक, राजस, and तामस forms of existence, though these are produced from the Lord. This statement is made in spite of the fact that the Lord is present in the Water, etc. as the रस, etc. So, by v 13 the Lord means that He is not only in the effects and the effects are in Him, but He is higher than these effects and He is unchanging (अच्युत) So, here, it seems to us that the three statements are made to convey to the reader the sense that the Lord is immanent (in His effects, i. e. in the world) and also transcendent (परम्) and immutable

(111) Bha Gī VIII 22 This verse clearly says that the पुरुष in whom all beings are and by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings) is higher than the Avyakta and Aksara. The अव्यक्त resides in all beings (i. e. the Reality in the निराकार aspect is immanent in all beings) but does not perish when all beings perish. And पुरुष transcends this Avyakta i. e. the aspect of the Reality which transcends all is called पुरुष. So, the double statement of पुरुष being in all and all being in पुरुष is made here to assert the transcendence of पुरुष. We cannot point out any other purpose of these assertions made here.

(117) IX. 4-7 8-10 Here all the four statements are made. All the four are facts. That these four are possible is declared to be the Lord's Yoga (देखर दोल- v 5) विश्वरूप-दोहन is also declared to be a दोल (XI Colophon)

As to why the Lord can be said to be not in the beings (न च भूतस्थ) we are told 'My Self is the cause of beings' (ममत्मा भूतभावन), i. e. my (higher) Nature is the cause of the appearance and dissolution of beings (v 7-8, 10). The Lord is not the immediate cause of beings so from that standpoint He may be said to be not in the beings. Thus if we take ममत्मा भूतभावन (v 5d) and v 7 as the explanation of न च भूतस्थ we again find here an explanation of the 3 or 4 statements about the relation of भूतस्थ and the Lord, viz., that the Lord is immanent and also transcendent.

Verse 6 also explains how the beings are in the Lord. "The great वायु is said to be in the आकाश, the Ether; in the same way all beings are in the Lord." But this is an explanation of only one doubt viz, how all beings can be in the Lord. It does not explain why all beings are in the Lord; nor does it explain any one of the other three statements.

And what is the implied sense of this explanation of how all beings are in the Lord? We believe the transcendence of the Lord is suggested in this verse. The वायु though महात् 'big' exists in आकाश which is therefore proved to be bigger than वायु; so Kṛṣṇa is bigger than all beings and hence all beings are in Kṛṣṇa.

So, Bha. Gl. IX. 5-7 also supports us in our suggestion that the statements about the relation of beings and the Lord (as that of आश्रय and आश्रित as it were) are made in the Gītā to bring out the doctrine of transcendence in addition to immanence of the Lord

(v) X. 39, 42. In this verse we are told that no being, either moving or unable to move, can exist (or come into existence) without the Lord. And in v. 42 the Lord after stating that He has so many special forms (or Manifestations), says that 'By only one part of Mine I stand supporting this entire world'. This statement is interpreted by Dr. Bhandarkar also as teaching the doctrine of transcendence inspite of immanence.

(vi) XI. 7, 13, 5 Arjuna saw all the various beings in the body of the Lord. This corresponds to the existence of the वायु in the आकाश. So the Lord is much more than all the beings taken together. His transcendence is brought out here.

(vii) XIII. 15 Here the two facts are stated together:—He is outside and inside all beings. So,

neither of the two is to be denied in explaining the other. Verse 27 says that the Lord resides in all beings.

(viii) XV. 16-18. Here also the Lord Kṛṣṇa says that He is above अक्षर and क्षर which latter means "all beings." So, here too the Lord's transcendence is asserted after a statement that all beings are क्षर and that the one who is unchanging (in all beings) is अक्षर, as in Bha. Gl. VIII. 19-20-21.

Conclusion: On account of the reasons stated in each particular passage above we suggest that these four-fold statements, are intended to convey the doctrine of transcendence inspite of immanence of God.

In Note (3) we have already shown that this doctrine was a fundamental doctrine of our Philosophy even from its very start in the R̥gveda. It was expressed in a variety of ways and the Gītā in saying that the beings are and are not in the Lord and that the Lord (or Brahman) is and is not in the beings, expressed the same fundamental doctrine in one more way.

14. (1) माया The word माया has already occurred in Bha. Gl. IV. 6, along with प्रकृति. We suggest that in that passage प्रकृति is a principle like the परा प्रकृति of Bha. Gl. VII. 8 and माया like the अपरा प्रकृति of Bha. Gl. VII. 5 also.

The points of similarity between the (अपरा) प्रकृति (which is generally mentioned in the various Adhyāyas of the Gītā) and माया are the following:—

(1) Both consist of the three guṇas, सत्त्व, रजस् and तमस्. Many verses state this fact.

(2) माया is said to be belonging to Kṛṣṇa (मम); (अपरा) प्रकृति also belongs to the Lord (VII. 5).

(3) माया causes an ignorance or deprives the man of his knowledge and should be overcome (हरन्ति ते and दुरत्यया-v. 14). प्रकृति also is responsible for a misunder-

standing which binds a man and makes him wrongly believe that he is a *kartā* (III. 27); the *guṇas* of the *prakṛti* cause an infatuation in man (III. 29). A man has to get rid of this misunderstanding (III. 28); then he is freed from the bondage.

We suggest that these points of similarity between *māyā* and (अवयव) *prakṛti* are so much interrelated that we should take *prakṛti* and *māyā* to be two different names of the same principle.

We also point to the following passage in *Adhyāya XVIII* of the *Gītā*, where the context seems to us to be sufficient to show that *prakṛti*, *svabhāva* and *māyā* are only three different names of the same principle:—

यदहङ्कारमाभित्य न योत्स्य इति मय्यसे ।	
मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां निबोधयते	॥ ५९ ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।	
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्ववशोऽपि तत्	॥ ६० ॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽजुंन तिष्ठति ।	
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्नारुदानि मायया	॥ ६१ ॥

Here the *kārtavya* of the individual soul is explained by a principle called in a variety of ways, *prakṛti*, *svabhāva* and *māyā*. *भ्रामयन्* would mean 'making the soul believe that the actions he does are done by him, while really they are done by *māyā*.' That *svabhāva* is the same as *prakṛti* can be proved by such statements as, e.g., all activity belongs to *svabhāva* (V. 14), and to *prakṛti* (III. 5, 27, 33). *स्वभाव* also consists of the three *guṇas* (XVII. 2 ; XVIII. 41—*स्वभावप्रपञ्चो*), just as *prakṛti* and *māyā*. We may also add that in *Bha. Gl. XVIII. 62* as well as in *VII. 14* the individual soul is advised to submit himself to the Lord to overcome the *māyā*. This also proves that the '*māyā*' in both the passages is the same and consequently proves the identity of *māyā* in *Bha. Gl. VII. 14-15* with *prakṛti* and *svabhāva*.

As this identity of the principle called *prakṛti*, *māyā* and *svabhāva* could be established by the context in which these

words occur (XVIII 59-61 and also probably in VII. 5, 14 where we do not find any reason to take माया as different from the अपरा प्रकृति), we are inclined to suggest that the author of the Gita uses them as synonyms. If the use of these words were restricted to different Adhyayas, e. g. the terms क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (XIII), the two अव्यक्त (VIII 19-22), the two प्रकृति (VII 5), etc., we would have to take them as names of various principles which were only similar and which belonged to different schools of thought or which were different प्रक्रिया of the same doctrine of creation optionally allowed in the Vedānta School.

(2) Sankara explains माया as विष्णो स्वभूता=inherent in विष्णु, not created later on. This would suggest that शङ्कर accepts स्वगतमेदविशिष्ट सद्ब्रह्म, but we should note that he always distinguishes between सद्ब्रह्म and ईश्वर or विष्णु. So माया is inherent in विष्णु or ईश्वर, but not in सद्ब्रह्म, according to Sankara. According to Rāmānuja माया is a real power belonging to Brahman itself which is also called Īśvara.

(3) मोक्ष-एव excludes the possibility of overcoming the माया by resorting to any other deity but the Lord. Other deities can fulfil the desires of the devotee for various objects (v 20), but if he has a desire for overcoming the माया he must resort to the Lord alone.

(4) प्रपन्न-प्रपत्ति is an intense form of भक्ति. In भक्ति and also in प्रपत्ति there is the feeling of love (vide शिव in v. 17) between the devotee and the Devoted. In भक्ति the Lord's love is explained to be like that of a mother-monkey who jumps from one tree to another and therein carries her young ones with her but they have to stick to her and hold fast to her when she jumps. This is called the भक्ति of the मर्कटन्याय. In प्रपत्ति the love of the Lord is illustrated by the example of the mother-cat carrying her young ones kept in her mouth from one place to another, without any effort on their part whatsoever. This is called the भक्ति of the मार्जारन्याय or प्रपत्ति. In भक्ति the devotee has to carry out the prescribed means of Mokṣa; while in प्रपत्ति the

devotee has only to admit his *deh* and submit himself solely to the Lord and the Lord shows his Grace to him and it is by that Grace (अनुग्रह) alone that the devotee gets Moksa. This is the distinction between भक्ति and प्रपत्ति as explained by Rāmānuja Vallabha's doctrine of मयादा and पुष्टि partly corresponds to Rāmānuja's view of भक्ति and प्रपत्ति respectively. If 'बासुदेव सर्वम्' means 'बासुदेव = all to me' and "I have no other desire," then the intense love of the devotee for the Lord will be expressed in this form of knowledge and it will be the प्रपत्ति of रामानुज and पुष्टि of ब्रह्म.

Madhusudana (in his गूढार्थदायिका on ४ 14) explains the importance of प्रपत्ते by explaining why the पौण्डरीक says प्रपत्ते when really it ought to have said 'प्रपद्यन्ति'—

“प्रपद्यन्तीति वक्तव्ये प्रपद्यन्त इत्युक्तेऽर्थे मदेकशरणा सन्तो मामेव भगवन्त बासुदेवमावृणामन्तसीन्दर्वसारसर्वस्वमस्तिल कलाकलापनिलयमभिनवजहदशोभासर्व-
स्वहरणचरण परमानन्दधनमयमूर्तिमतिवैरिघ्नप्रपन्नमनवरतमनुचिन्तयन्ता दिवमान-
तिवाहयन्ति ते मधुममहानन्तसमुद्रमग्नमनस्तथा समस्तमाबाधुगविकारेनाभिभूयन्ते ।
किन्तु मदिलासविनोदकुण्डला यत मनुमूलनसमर्था इति जङ्गमालेख माया तन्मो-
दपसरति कारविलसिनीव कापनेन्यस्तोषनेभ्यस्तस्मान्मायातरणार्था मामोदृष्टमेव
सन्ततमनुचितवेदित्वभ्यभिषेत् भगवत । श्रुतय स्तुतयश्चागार्थं प्रमाणीकृतव्या ॥”

15 (1) मायवाऽपहृतज्ञाना—*Maya is the Power of the Lord* which infatuates the soul. It is particularly the तन्मय con-
stituent of the माया which causes the infatuation.

(2) आसुरभावः—S—हिसानृतादिलक्षणम् Madhusudana rightly explains आसुरभाव as referring to the आसुरी सत्ति of Bha. Gī XVI 4-20 (Vide M's गूढार्थदायिका—दम्बो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधो पाशुपदमेव चैवदिनाऽमे वक्ष्यमाणमासुर भावम्.) Note also that we have पर भावम् in ४ 24, and in Bha. Gī X. 4-5 we have the various states (एकविधा भावा) which a man gets from the Lord (सत्त्वं परं), in which श्रद्धा, अयश etc. are also enumerated. But Madhusudana's meaning seems to us to be correct.

A question may arise What is the relation between the आसुरभाव (or भाव) and the माया which is declared to be देवा? The आसुरी सत्ति is distinguished from the देवी सत्ति, so आसुर भाव is opposed to माया which is देवी

The idea about दैवी माया seems to us to be as follows - माया is the प्रकृति which consists of the three constituents and creates the creation under the guidance of the Lord to whom it belongs (देवा) In order to get Mokṣa, it is necessary to overcome the attractions of the world But one who is bound to the world may not be 'resorting to the demoniac states (of mind)' described in Adhyaya XVI, such a man will in course of time submit to the Lord and will overcome the Maya But one who is not only attached to the world but has also resorted to the आसुर भाव will never submit himself to the Lord His knowledge (of the real nature of the Lord and the world) is taken away by the Maya which is divisive and in addition to it he has resorted to the demoniac states of mind. Perhaps for him there is no hope of release (Vide अन्नसूत्र in Bha GL XVI 19-20)

Thus there is no contradiction between दैवी माया and आसुरभावा because both these are not to be confounded with each other

16 (1) चतुर्विधा-A rough classification of the devotees (भक्त) is given here For a more scientific and more complete division of the भक्त see Madhusudana's भक्तिरामायण in which he tries to explain the various forms of भक्ति on a psychological basis

(भगवद्गुरुकिरूपायास्तु भक्तेः स्वरूपं साधनं भगवत्सत्त्वं भक्त्यानामपि भगवद्भक्तिसाधनेऽस्माभिः सविशेषं प्रपञ्चिता इतीहापमर्यादये ।—शूद्रायदीपिका on this verse)

Madhusudana (in his com on this verse) divides भक्त into two classes —

(1) सत्त्विक and (2) निष्काम Under सत्त्विक he again locates आच, निहाय and अर्थाभिन् The examples of these are as follows —

* Vide the Appendix to the Translation of the Siddhāntabindu by P M Modi.

(1) आत्तं-यथा मलमङ्गेन कुपिते इन्द्रे वसन्ति प्रज्ज्वामो जलं, यथा वा जरासभकारागारवर्ती राजनिचयः, धूतसन्ध्यायां वस्त्राकर्षणे द्रौपदी च, प्राद्वयस्यो गजेन्द्रश्च,

(2) विशासु- यथा मुचुबुन्द यथा वा मैथिलो जनकः सुतदेवश्च निवृत्ते मौसले यथा चोद्धवः ।

(3) अर्षाधिन्-(a) इह वा (b) परत्र वा ब्रह्मण्येवकारणं तस्मिन्नु । (a) तत्रैव यथा मुग्धावो विभीषणश्च यथा चोपमन्तुः (b) परत्र यथा सुवः ।

(4) ज्ञानिन्-यथा सनकादिर्वया नारदो यथा ब्रह्मरुद्रो यथा पृथुयथा वा हुकः ।

(5) च (ज्ञानी च) in the verse, acc to Madhusudana, is intended to include all निष्काममैममक्त under ज्ञानिभक्त, this निष्कामशुद्धमैमक्त can be illustrated by गोपिकास, मङ्गल सुविष्टिर and others

Several अन्वयैः include कम, विशुष्यन्, and others under the list of मक्तः but मधुसूदन says that भक्ति means love for the Bhagavad and though कम and others constantly contemplated on the Bhagavad, they had no love for the Lord and hence they were not भक्तः

In his com on सङ्क्षेपशास्त्रेक I 1 मधुसूदन says—निर्गुणैःपि भक्त्या भक्तिरप्यप्यत इति श्रुत्यात् भगवद्गीतासु चतुर्विधा भजत मात्मिनादिना । Here the question of निर्गुण भक्ति is not at all discussed. So, he refers to his गूढार्थदीपिका on Bha Gī VII 14 where he explains the भक्ति of the निर्गुण in harmony with the relation of identity between the जीव and मङ्गल

(2) Just as in this verse (16) the वाच्य भक्ति of Kṛṣṇa is given, in Bra. Su III 3 60 the वाच्य व्यासनाम of Brahman (प्रपन्न or पुरुष) are stated : Vide our Interpretation of Bra. Su in A critique of the Brahmasutra, Vol I Interpretation of the Sūtras)

(3) In the case of ज्ञानिभक्त, what kind of ज्ञान is meant here ? [In v 19 we connect 'वासुदेव सर्वमिति' with प्रपद्यते and we interpret 'वासुदेव सर्वमिति' as 'Vasudeva is my all.'] We suggest that v III gives the clue to the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त. In that verse it is complained that people do not know the Lord as 'higher than the three kinds of objects, and as unchanging. So, we should conclude that this is the ज्ञान expected of the ज्ञानिभक्त. In

our opinion this ज्ञान is the knowledge that the Lord is greater than this created world (verse 12-13).

“वासुदेवः सर्वम्” interpreted as “वासुदेव is all (this?)” will not be in agreement with “मामेभ्यः परम्” ‘Me higher than these.’ The former teaches only immanence; the latter transcendence

Verse 24 also confirms our explanation of ज्ञान.

(4) ज्ञानिभक्त and जिज्ञासुभक्त. What is the relation of ज्ञान and भक्ति? According to this verse भक्ति precedes ज्ञान (as in the case of जिज्ञासुभक्त) and is preceded by ज्ञान (as in the case of ज्ञानिभक्त, who worships कृष्ण after knowing Him to be higher than this world—v. 13).

Cf. also भक्त्या मामभिजानाति यावान् यथास्मि सत्ततः (XVIII.55) where भक्ति is said to precede ज्ञान.

Thus, भक्ति is a साधन to ज्ञान (जिज्ञासुभक्त) and also the साधन of ज्ञान (ज्ञानिभक्त)

Similarly, ज्ञान is a साधन of भक्ति (ज्ञानिभक्त) and also the फल of भक्ति (मद्वयामामभिजानाति—*ibid*).

We must, therefore, remember that both ज्ञान and भक्ति have two aspects, one of साधन and the other of फल.

In v. 16 the highest ज्ञान is said to be a साधन to भक्ति.

17. (1) एकभक्ति—The ज्ञानिन् is devoted only to the Bhagavad. In v. 14 we are told: “Those who submit to Me only” (So, also in v. 18). This is the निष्कामभक्त who does not want even मोक्ष, but who wants only to worship the Lord.

Verse 20 refers to सकामभक्तः. In this सकामभक्ति one worships different deities simultaneously, according to the number of objects he wants. [Cf. the समुच्चय allowed in सकाम उपासना of ब्रह्मन् in Bra. Sū. III 8 60.]

The ज्ञानिभक्त is devoted to the Lord only. This devotion to the Lord and the Lord only is a characteristic of the भक्ति of the गीता and the भागवत School of the मोक्षमर्मे परम् (MBh.

XII. 334-353) got this characteristic from the Gītā (which is historically earlier than MBh. XII) and made it one of the chief features of the *भक्ति* of the *साङ्ख्य* School (Vide our interpretation of v. 19). It came to be known as the *प्रेमान्तिक सिद्धान्त* of the *साङ्ख्य*.

(2) *प्रियः...* *प्रियः*—'Love' (*अनुरक्ति*) is the very basis of *भक्ति*, and it means the love of the devotee for the Devoted and that of the Devoted for the devotee. So, the verse repeats the word *प्रियः*. "अत्यर्थम्"—because the *ज्ञानिन्* seeks nothing else.

Why is the Lord dear to the *ज्ञानिन्*? Śaṅkara says that the Lord is the self (*आत्मन्*) of the *ज्ञानिन्* and it is well-known that *आत्मन्* is the object of the greatest love (*मसिद्धं हि लोके आत्मा प्रियो भवतीति*)—*वस्मादहमात्मा ज्ञानिन्*. Thus, Śaṅkara tries to bring in his doctrine of the identity of the soul and *परमात्मन्*.

But it must be noted that the above explanation of " *प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम्* " is not given in the verse itself; while the explanation of " *मम प्रियः* " is given in v. 18, viz., " *ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम्* " i. e. 'The *ज्ञानिभक्त* is My very self.' This explanation will rather appear to be in conflict with Śaṅkara's explanation of *प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम्*.

So, we suggest that the reason of the Lord being extremely dear to the *ज्ञानिभक्त* is that the latter has realized that the *परमात्मन्* is higher than this world, that He is the highest principle.

18. (1) *ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम्*. Śaṅkara makes up the sentence as : *उदाराः सर्वं एवैते ज्ञानी स्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः । तत्कस्मादित्याह ज्ञानी स्वात्मैव नाम्नो मतः इति मे मम मत निश्चयः ।*

It will be seen that Śaṅkara's addition of *ज्ञानी स्वत्यर्थं...* ...*कस्मादित्याह* is unjustifiable. By this addition he wants to make " *ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम्* " the reason why the *ज्ञानी* is most dear to the Lord; while, the fact is that *ज्ञानी स्वात्मैव*

मे मतम् means that "ज्ञानी is most dear to Me" and the reason for this is given in the latter half of the verse. "उदाराः सर्वं एवैते ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम्" is itself equivalent to "ज्ञानिनोऽहमत्यर्थं प्रियः स च मम प्रियः" and the reason for this is stated in v. 18B.

We have already stated that the ज्ञान of the ज्ञानिन् is not that of the identity of his soul with कृष्ण, but the fact that Kṛṣṇa is higher than this world and immutable (v. 13). None of v 17-18-19 teaches the identity of जीव and परमात्मन्. Otherwise, प्रपद्यते etc (v. 19) would be all out of place.

Rāmānuja explains "ज्ञानी आत्मैव मे मतम्" by तदायत्त-भारणोऽहमिति मन्ये (तद् referring to ज्ञानिन्): I believe, "My life or support (भारण) depends upon the ज्ञानिन्."

Rāmānuja seems nearer to the original sense. "आत्मैव मम" is only an expression of love and means "He is My life".

(2) युक्तात्मा—Sankara—महमेव भगवान्वाप्तुदेवो नाम्नोऽस्मीत्येवं युक्तात्मा.

It is not possible to bring out the doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् by an interpretation of words like युक्तात्मन्. 'युक्तात्मा' would mean 'one whose mind is disciplined or fixed.'

(3) मामेव—Sankara—एवं ब्रह्म.

But Sankara has always in his mind his doctrine that Kṛṣṇa is the अपर ब्रह्मन्.

(4) मामेव अनुत्तमां गतिमास्थित—'He has resorted to me alone as the supreme goal' This is also the sense of "वाप्तुदेवः सर्वम्".

Sankara changes the sense of आस्थितः by interpreting it in the sense of प्रवृत्तः. 'प्रवृत्तः' would be the sense of प्रस्थित. Having thus changed the sense of आस्थितः, he adds 'गन्तुम्'.

(5) It is not reasonable to say that the central teaching of the Gītā is ज्ञानमार्गः, because this verse says ज्ञा

स्वात्मेव मे गतम्. This expression expresses the love of the Lord for his devotee who is a ज्ञानिन् (ज्ञानिभक्त) and therefore goes against the ज्ञानमार्ग itself. Similarly, ' ज्ञानाग्निं सर्व कर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ' is not in favour of the ज्ञानमार्ग, because, as we have already seen, it states the efficacy of the ज्ञान which is subsidiary to the कर्मयोग.

19 (1) ज्ञानी पुनरपि स्यूयते—Sankara

But it is the ज्ञानिभक्त who is here said to be rare. ज्ञान is not praised here, but प्रपत्ते which follows many years of the ज्ञान-stage is praised here.

(2) बद्ध्वा जन्मनामन्ते—This must be taken with प्रपत्ते. ज्ञान precedes प्रपत्ते by many years. And that is the reason why ज्ञानिभक्त is praised here. The context shows that the topic here is not the time-limit for the attainment of ज्ञान. Rather, the ज्ञानिन् is born and reborn on this earth many times before he gets प्रपत्ति. Cf. आश्वत्थिरसकृदुपदेशात्—Bra. Su. IV. 1. 1 (our Interpretation)

(3) 'मान्' is, of course, वासुदेवम् but S adds also प्रसंगात्मानम्.

(4) वासुदेव सर्वमिति—This explains the nature of प्रपत्ति which means शरणागति. The ज्ञानिभक्त submits himself to the Lord thinking that ' Vasudeva is everything to him ' Cf. त्वमेव सर्वं मम देवदेव.

Here सर्वम् seems to us to be in contrast to " the various objects of desire " mentioned in the next verse. The ज्ञानिभक्त thinks that Vāsudeva is everything to him, but others who hanker after the various objects of desire themselves do not resort to Vāsudeva, but to the various deities who according to the Scripture give the various objects of desire, if their devotees fulfil certain conditions (v. 20) Verse 20 does not give the example of अर्थाभिप्रेत, but it simply says that one to whom Vāsudeva is everything surrenders to वासुदेव, while those who seek the objects themselves surrender to other deities (प्रपद्यन्ते अन्यदेवता in v. 11 to be contrasted with मां प्रपद्यन्ते in v. 19).

‘वासुदेवः सर्वम्’ is the belief of the ज्ञानियक्त who submits to the Lord. The expression does not therefore explain the nature of the ज्ञान of the ज्ञानियक्त; it does not mean ‘वासुदेव is All (= all the visible world) like ‘सर्वं सत्त्विदं ब्रह्म’, ‘पुरुष एवेदं सर्वम्.’ There is no इदम् in ‘वासुदेवः सर्वम्’. It may be argued that there is no मम in “वासुदेवः सर्वम्” and therefore we cannot interpret it as “Vāsudeva is all to me.” But, we suggested this latter interpretation because it suits the context of प्रपद्यते in v. 19 and also of the statement in v. 20. Moreover, the nature of the ज्ञान of the ज्ञानियक्त is described in v. 13 (ममिच्छः परममयम्).

For the above reasons the interpretation of Śaṅkara (य एवं सर्वात्मानं माम्... .. and अहमेव सर्वं वासुदेवः) and that of Rāmānuja (वासुदेवरोषतैरसौऽहम्—My sole joy is in the fact that I am a part (शेष) of Vāsudeva) are not in harmony with the context.

The best illustration of वासुदेवः सर्वम् will be the गोपिकास who with the knowledge that Kṛṣṇa is their everything and everyone surrendered themselves to Him.

(5) It may be added that in Bha. Gī. XI we read “सर्वं समानोषि ततोऽपि सर्वः” (XI. 40). This means that ‘सर्वः’ is a name of the Lord, because He contains within Him all (the world) Also, we read

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते । इति मत्वा जयन्ते मा युथा भवसमन्विताः ॥
X. 8.

But these two verses do not mean ‘Vāsudeva is all this world.’ The Gītā generally uses सर्वमिदम् when it means ‘all this visible world’ (Cf. Bha. Gī. II. 17, VII. 7, VIII. 22, XVIII. 46).

(6) वासुदेवः—Dr. Bhandarkar (in his Vaisnavism, Śaivism and other Religious Sects of India) draws attention to an episode of the Mahābhārata (XII) in which Nārada visits the श्वेनदीप. The great being in the श्वेनदीप explained to Nārada the religion of वासुदेव. वासुदेव is the Supreme Soul, the internal soul of all souls. He is the supreme

creator All living beings are represented by सर्वज्ञ, who is a form of वासुदेव From सर्वज्ञ sprang प्रद्युम्न, the mind, and from प्रद्युम्न अनिरुद्ध, the self-consciousness (अहङ्कार) "Those who are devoted to me enter into me and are released" The great being calls the four mentioned above his forms (मूर्तिस) The production of each succeeding one from each preceding one is also mentioned, all these forms are, however, styled his forms (मूर्तिस) in the नारायणीय पर्व of महाभारत

These four मूर्तिस are later on called ब्रूह्म and the doctrine is called the चतु-ब्रूह्म doctrine of the Bhagavatas.

Dr Bhandarkar and other modern scholars believe that the present verse (VII 19c) displays the Gita's knowledge of the first of the four ब्रूह्म of the भागवतस (Vide also our Notes on Bha Gī XV 7, which is believed to contain the germ of the सङ्ख्याम्बू of the भागवतस)

We, however do not think that there is any trace of the philosophy of the भागवत sect in the Gītā except in Bha Gī XIII 12-17 and except in the fact that वासुदेव or पुरुषोत्तम, i. e. ब्रह्म, is the Supreme Soul in the Gītā as in the Bhāgavata Sections of the MBh The other traces are of a doubtful nature In the नारदवाक्य section (MBh XII 334-351) the highest principle of the Bhagavata Sect is a mixture of the साकार and निराकार aspects and it is surely arrived at by combining these two, but in the Gītā these two are nowhere mixed together (except in XIII 12-17) and the साकार is always said to be higher than the निराकार, e. g., in Bha Gī VIII 20-22, XIV 17, XV 16-18 Moreover 'वासुदेव सर्वम्' does not seem to us to mean that वासुदेव is all this visible world or that He is the internal soul of all souls (Vide our Notes above) The Gītā seems to use the word तनु (VII 21) and it uses that word not for वासुदेव सङ्कर्षण, etc but the deities (of the Rgveda, etc) seem to have been called the तनुs of वासुदेव

We may also add that नारद and आसित देव and व्यास who (three) are said to be the teachers of the नारायणीयधर्म

are mentioned in the Gītā (X. 13) as those who speak of Kṛṣṇa both as परं ब्रह्मन् (the निराकार) and पुरुष (the साकार aspect of the Reality) which two however are not to be identified with each other (X. 12).

20. (1) कायेः—This verse does not describe the अर्थाभिभक्त of कृष्ण, rather it mentions the devotees of other deities. And it is stated that these are in reality the devotees of Kṛṣṇa Himself, but these devotees do not know (or recognise) this fact In our opinion the निष्काम कृष्णभक्त who is a शानिन् is mentioned in v. 19, while v. 20 makes the contrast between निष्काम and सकामभक्त.

(2) तं तं निवेदयन्—The व्रतस or vows laid down for the worship of other deities

(3) प्रकृत्वा स्वया—प्रकृति here means the individual's own nature. Sankara rightly explains it as जन्मान्तराग्निस्तत्कार विशेष.

21 (1) Dr. Bhandarkar—Ordinary people are represented as resorting to other deities (अन्यदेवताः) led by several desires. The Bhagavat confirms their deities, and the fruits that they receive from those deities are really given by him alone. But the fruits that they get from them are perishable.

Here (VII. 20-21) appears the same idea as that noticed in

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तास्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वरमाप्नुवन्ति मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

कांक्षन्ताः कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मातुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥ Bha. Gl. IV. 11-12.

and to be noticed in

ज्ञानयत्नेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विभक्तो मुह्यम् ॥ १५ ॥

+ + +

येऽप्यन्यदेवता भक्त्य यजन्ते मदयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्तेनातश्चयवन्ति ते ॥ २४ ॥ Bha Gl. IX. 23-24.

The idea is that the worshippers of other gods are

really the Bhagavat's worshippers, and that there is a principle of unity in all religions (and the Gītā accepts it).

21. (1) Verses 21-23 reconcile Polytheism with Monotheism.

(2) अन्तां यदा तमेव विदधामि-तमेव-The Lord of the Gītā tries to understand the devotee and raises him up through his (the latter's) own way of worship. Vide the quotations from Bha. Gl. IV and IX given above.

(3) यदा—यदा is three-fold (Bha. Gl. XVII. 1-6).

(4) विदधामि=करोमि, as Śāṅkara explains.

22. (1) Vide Note 1 on v. 20-21. ततः—from the deity; मयैव विहितान् granted by Me alone.

(2) Cf. Bha. Gl. V. 14, viz.,

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

The apparent contradiction between these two verses (V. 14 and VII. 22) can be solved in the following way—

(a) The nature of the result of the action depends upon the action itself, ∴ v. 14, and

(b) The action being itself unable to give the result requires an intelligent Superintendent, ∴ v. VII. 22.

Cf. ईश्वरस्तु परंम्यवद् ब्रह्मन् in शं. भा. on Bra. Sū. II. 1. 34.

(3) मयैव विहितान् हितान्—Cf. IX. 24.

But this is not known to the ordinary people.

(4) हितान्—Ś.—हितानिति पदच्छेदे हितत्वं कामानामुपचरितं फलप्यं न हि कामा हिताः कस्यचित् ।

It is a fact that the Gītā severely criticises the सकाम कर्ममार्ग of the वेदs. But, as the Lord here (v. 21), takes a very sympathetic attitude towards the devotee, can it be that the कामs are considered to be 'beneficial' since through that kind of सकाम worship the Lord will ultimately raise up the devotee?

24. (1) अनुद्वयः—The worshippers of other deities (अन्य देवताः—v. 20) worship those other deities and believe that

the deity they worship and hold to be the giver of their desires is the Supreme Reality (the Lord) itself and that there is no further higher principle. They do not know Kṛṣṇa who is the highest principle (अनुत्तम पर भावम्)

To illustrate this verse we may give the example of the आख्ययिका about the वैश्वानर आत्मन् in Cha. Upa V 12 प्राचीनशाला worshipped or meditated upon the Skv (दिवम्) i.e. the वैश्वानर आत्मन् itself, but in fact he was meditating upon only the head of the वैश्वानर आत्मन् (since the Skv is only its head—Chā. Upā V 18 2) (Vide शं भा on Bra Su III 3 51)

If we take अवदेवता (च 20) वायु इम, अग्नि etc (XI 39), then the devotee believing that the deity whom he worships is the ultimate reality is mistaken. The right way is to know that all these deities worshipped by different devotees are only the forms of Kṛṣṇa who is, of course much higher than any one of them (Bha. Gī. XI 39)

(2) Sankara-Devotees believe that I was formerly unmanifest and have now become manifest. This is wrong, because I have always been manifest (नित्यप्रसिद्ध)

We fail to understand on what authority Sankara adds श्रान्तिम् to the verse. Moreover we cannot make out the exact sense of Sankara's explanation by itself (i.e., even without reference to the verse). He gives a paraphrase of the verse but does not explain what principle is meant by पर and अनुत्तम भावम् of the Lord, which the devotees fail to understand.

(3) परं भाव अनुत्तमम्—We suggest that the Lord's transcendent form stated in च 13 is meant here. The पुरुष beyond अक्षर (Bha. Gī. VIII 20-22) is the highest form of the Lord.

25 (1) योगमायासमावृत is an adj. to अहम्. That which is covered (समावृत) cannot be visible to anybody (न प्रकाशः)

(2) *योगमाया i.e. योग and माया. There is no verse in

the Gītā to support the argument that योगमाया is to be taken as योगः एव माया (Śāṅkara), i. e., the view that योग and माया refer to one and the same thing or power only.

(3) Śāṅkara takes योगमायासमावृतः as an adjective to अयं लोकः, but this seems to be due to a wrong sense of योग and due to the identification of योग with माया. Moreover, it is the Lord who is covered with his माया. In the Śāṅkara system also Brahman is covered by माया.

In Bha. Gl. IV. 6 we are told—

अजोऽपि सन्नम्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामिच्छाया संभवाम्यात्ममायया ॥

When the Lord is born by means of his माया, he is covered with his माया. The souls have to overcome this माया in order that they can see the Lord (VII 14) माया is one of the Lord's powers and it conceals him from being seen or understood by the people. This is one more function of माया; it is already stated in a way in v. 15 (माययाचद्वैतज्ञाना).

The resemblance of VII. 26 (मां तु वेद न कश्चन) with IV. 5 (न त्वं वेत्थ परंतप) makes us sure that मायावर्ण takes place when the Lord becomes incarnate.

(4) In favour of his theory of interpolations in the Gītā, Garbe instances the use of the word माया which occurs six times in the Gītā. He says:—In the passages which, in my opinion, are old because they treat of ईश्वर (IV. 6, XVIII. 61) माया has the old signification—"miraculous power"; in other cases (VII. 14 twice, 15, 25) it has the technical meaning it bears in the Vedānta—"world-appearance, cosmic illusion".

In our opinion 'माया' means the (lower) प्रकृति in all the passages of the Gītā, where it occurs. Bha. Gl. IV. 6 and XVIII. 61 do not describe the nature of माया, while Bha. Gl. VII. 14, 15, 25 give the details about the माया

and therefore we should depend upon these latter for the nature of the माया माया is said to be गुणमयी and so it is no illusion or power of illusion, moreover the verses (VII. 14, 15, 25) do not mention any kind of world-appearance or cosmic illusion

The Svetasvatara Upa also explains माया as मूढति and in Sve Upa IV 10 which is probably later than the Gita 'माया' means 'illusion'. The word माया got its high significance after Rāmānuja.

(5) योग-The word योग has got a different sense in this verse than in the earlier chapters of the Gītā, where it means a Path or the Path of कर्मयोग (and in chapter VI it means ध्यान also)

[In Bha. Gl. VIII. 8, 10, 12, 27, 28 (योगिन्)—योग means ध्यानयोग.]

But compare

- (a) मया उतमिदं सर्वं जगदभ्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमेश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥ IX. 4-5
- (b) यथा विभूतिं योगश्च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकल्पेन योगेन ब्रह्मते नात्र सङ्गः ॥ X. 7

+ + +

विस्तरेणात्मनो योग विभूति च अनार्दन । ।

भूयः कथय दासिदिं शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ X. 18

योगेश्वर (the Lord of all योग, ध्यान, भाक्ति, व्रत, etc. etc.)-
 XI. 4, महायोगेश्वर (XI. 9). So, it is not possible to believe
 that these Adhyayas (VII-XI) are later than the previous
 Adhyāyas by a very long interval.

- (c) शहेकरय जगत्कृत्य पद्माय सचराचरम् ।
मम देहे शुचिकेश यथान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिभ्य ददामि ते 'अक्षु' पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

सर्वव शब्द—

यद्युक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरि ।

दर्शयामास पार्श्वेन परम रूपमेश्वरम् ॥ ९ ॥ IX. 7-9

It will be seen that योग is something to be seen, it is a रूप of the Lord, it is that रूप which is simultaneously 'containing the beings' and 'not containing the beings', i.e., the विश्वरूप of the Lord is the योग. When विभूति and योग are mentioned together it means the particularly noteworthy forms or manifestations of the Lord and 'the विश्वरूप' which the Lord showed to Arjuna (Of X. 42)

It is very important to note that these Adhyayas (VII-XI) use the word योग simultaneously in the sense of विश्वरूप and in that of a Path called योग & g, in Bha. G. X. 7 quoted above. Also Of स वासयोग (IX. 28), बुद्धियोग (X. 10)

(6) The Lord as covered by his योग "his form which includes within it all beings and also does not include the beings", cannot be seen (visible=प्रकाश) by anybody and everybody. So also as covered by माया he is not visible to anybody. It is this aspect of the Lord which he reveals to Arjuna in Adhyaya XI, after having suggested it to him in Adhyayas VII-X. The Lord is covered by his own form called योग. It is a wonderful form. The people who are within that form and who are 'infatuated' or 'ignorant' cannot recognize the Lord in that form.

(7) Sankara—योगो गुणानां बुद्धिर्भेदः सैव माया योगमाया तया योगमायया समाहृतं सञ्ज्ञं इत्यर्थः—to be taken as an adj. to लोक.

In explaining योग as containing & g गुणानां Sankara has rendered माया superfluous (and that is the reason why Sankara takes योगमाया not as a द्वन्द्व समास but as ■ कर्मधारय) and he has disregarded the evidence of so many verses in context in which योग means the particular रूप of कृष्ण.

26 (1) यथा योगमायया समाहृतं गी. लोको नाभिजानाति । Note

the v 1 समावृत्त - 'Sankara' - 'समावृत्त' suits the fact that in his comments on v 25 Sankara takes समावृत्त as an adj to लोक

(2) Sankara explains माया as jugglery, illusion.

27 (1) The cause of the समोद 'bewilderment' of the beings about (the real nature of) this creation (सर्वे समोद) is given in this verse It is not the fact that the beings are covered by योगमाया The cause of the people's inability to understand the creation is इच्छाद्वयसमुत्पन्न इन्दमोह the infaturation due to the pairs of attachment (राग = इच्छा) and hatred

(2) सर्वे—We have explained सर्वे as creation and we have construed the sentence as 'सर्वे समोद याति'

Sankara takes सर्वे - जगती = उत्पत्तिदाले इत्येतद्

But the Gītā uses the word सृज in the sense of creation only (Vile V 19 X 32 XIV 2)

(3) Sankara explains माय (v 26) as मामात्मभूतम् But 'आत्मभूत' is Sankara's own addition not justified by the text of the Gītā (See also माय in v 28)

28 (1) मत्ता in इहमत्ता is explained by Sankara as विज्ञान, thus he neglects the sense of devotional love in the word मत्ता and also in मत्तने

29 (1) इहमन् we take as adj to मत्ता it will include मत्ता, e, पर अभ्यक्त, अपर अभ्यक्त and इहम् (VIII 19-22) Cf सर्वम् माय in VII 1, also the Lord with two मद्भूतिस in VII 4 7

Sankara takes इहमन् with अध्यात्मम्

30 (1) We propose to discuss all these terms in our Notes on the next Adhyāya.

(2) Note the title 'ज्ञानविज्ञानयोग' of Adhyāya VII This title is given on the strength of VII 2 ज्ञान may refer to the teaching of verses 4-7, 12-15 24-27 and विज्ञान to that of verses 8-11 verses 16 23 forming a digression

Thus, from the contents of Adhyāya VII ज्ञान is the

knowledge of the Lord and his powers and विज्ञान is the knowledge of his particular forms, *viz.*, रस, प्रभा, प्रणव, etc

(3) ज्ञानविज्ञानयोग would mean that the contents of this Adhyāya by themselves form a path sufficient by itself for the guidance of a man



Adhyāya VIII.

1-2. (1) पुरोचम—This सरोचम indicates the influence of the भागवत school in which पुरोचम is a special term for the Lord.

(2) Verses VII. 29-30 and VIII 1-2 For the purpose of style compare Bha. Gl. XIII 1 (प्रकृतिं पुरं etc.) The author or the re-editor of the Gita is anxious to bring in into the Gītā as many philosophical terms known in his days as possible Even though Arjuna has not asked any question regarding these terms, the Lord is eager to tell him about them

(3) अव्ययम्, अभिभूतम्, अधिदैवम्, अधिदैवतम्, अधिवहः are terms either used in the Upanisads or framed after those used therein. Thus, the Upanisads used the term अधिदैवतम् (Chā. Upa. I 3. 1 etc : Br. Upa. I 5 22, etc); the Gītā uses the same (VIII 4) and also uses a new term (अधिदैवम्) in the same sense (VII 30, VIII 1). The word अभिभूत is found in the Upanisads (Br. Upa III 7. 14) अधिवहः is a new word coined by the Gītā after the fashion of the Upanisads, e g. अधिविद्यम्, अधिपन्नम् (Tai Upa I 3. 1). We shall see below whether the Gītā uses these terms in the old Upanisadic sense or makes a change regarding the same We note them here to keep in mind the source of the terms of the Gītā.

(4) प्रयाणवाहे = प्रयाणकालेऽपि—Not only before departing from the body, but also at the time of leaving the body, as in VII 30.

3-4. (1) अयं ब्रह्म परमम् and पुरुषाधिदैवतम्—We have already

explained these terms in our Aksara A forgotten chapter (pp. 17-20)

It is important to note that अक्षर and पुरुष are also mentioned repeatedly in this Adhyaya, particularly in verses 21 and 22. They are not identified with each other, either in v. 2 and v. 3 or in v. 21 and v. 22 or in any other verse of this Adhyaya e. g., verses 8-10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर). There are several verses in the other Adhyayas of the Gita, in which also अक्षर or ब्रह्मन् and पुरुष are not identified at all, e. g., Bha. GI XIV 27, XII. 1-2, XV 16-18.

अक्षर is the impersonal aspect of the Reality and पुरुष is the personal aspect. The two are, in our opinion, never said to be identical in the Gita, but, as we shall show, the पुरुष or साकार aspect is said to be higher than the अक्षर अव्यक्त or निराकार aspect.

(2) अक्षर is declared to be ब्रह्मन्. As already stated above ब्रह्मन् in the Gita is not identified with पुरुष (Vide also Bha. GI XIV 27). ब्रह्मन् is the निराकार aspect of the Reality.

अक्षर is the परम ब्रह्मन् and पुरुष is परतः ब्रह्मणः परः 'Higher than the highest Brahman'.

We have shown in our Thesis that in the oldest Prose Upanisads the two aspects (साकार and निराकार) were discussed separately and independently of each other, in the Earlier Metrical Upanisads their relation was discussed and any how the साकार or पुरुष was declared to be higher than the निराकार, e. g.

- (a) इन्द्रियेभ्य परा अर्था अर्थेभ्यश्च परमन ।
मनसस्तु परा बुद्धिं बुद्धरात्मा ब्रह्मन् पर ॥
महत् परमन्यक्तमव्यक्तात्पुरुष पर ॥
पुरुषात्र पर किञ्चित्ता वाष्ठा सा परा गति ॥ Katha Upa III 10-11
- (b) तदेतत्सत्यं यथा सुदोषात्पापकादिषु लिङ्गा सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपा ।
तथाक्षरादिविधा सौम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र नैवापि यन्ति ॥ १ ॥
दिव्यो क्षमूर्तः पुरुषः सबाह्यमन्यन्तरो ह्यजः ।
अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः पर ॥ Mu. Upa II 1. 1-2

The Gītā keeps up the same doctrine about the relation of अधर and पुरुष.

(3) अधिदैवतम् or अधिदैवम् (v. 1)

पुरुष is declared to be अधिदैव or अधिदैवत This proves the fact that पुरुष is the personal concept of the Reality We should call it the super-personal aspect of the Reality (Vide Prof Das Gupta's H. I. P., Vol II, PP 473-74) पुरुष refers to the देव or deity-aspect in the Reality.

अधिदैवत is the older word, used in the Chā. Upa. and Br. Upa and the Gītā uses 'अधिदैव' as its synonym and thereby suggests the sense in which it uses अधिदैवत.

The Brhadaranyaka Upanisad (III 7. 14 15) seems to us to be the 'Upanisad from which the Gītā borrows the use of these terms (अधिदैवतम्, अधिभूतम् and अण्वात्मम्) It is in the अन्तर्यामिनाह्न (Br Upa III 7) that the macrocosmic and the microcosmic aspects of the अन्तर्यामिन् are described by the adverbial terms अधिदैवतम् and अण्वात्मम् Besides these a third aspect of the same, pertaining to the beings (भूतानि), is mentioned under the name of अधिभूतम्. अन्तर्यामिन् with reference to पृथिवी, अग्नि, अन्तरिक्ष, वायु, सु, आदित्य, दिव्य, चन्द्रतारक, आकाश, तमस and तेजस constitutes the अधिदैवत aspect, the same with regard to सर्वाणि भूतानि is the अधिभूत aspect of the अन्तर्यामिन् itself, while the breath (in our body), the speech, the eye, the ear, the mind, the skin, the intellect (विज्ञान), the रेतस (semen) form the microcosmic aspect of the अन्तर्यामिन्, called अण्वात्मम्.

It must be noticed carefully that all the three are aspects of the अन्तर्यामिन्.

Similarly, in Bha Gī VIII. 1-4 the Reality is called पुरुष (the साकार ब्रह्मन्) with reference to the macrocosmic aspect, is called स्वभाव (here स्वभाव is not explained to be an effect of अधर ब्रह्मन्) with regard to the microcosmic aspect, and the same is designated क्षर भाव 'the perishable existence' in respect of the aspect that concerns the beings

The very words 'अधिदैवतम्, अध्यात्मम् and अभिभूतम्' suggest that they mean different aspects of the same principle. अभिभूतम् is an aspect of Brahman referring to 'the beings', अध्यात्मम् to the individual soul and अधिदैवत or अधिदैव to the universal soul (देव or देवता), not to the deities of the Veda. Thus, अधिदैव or अधिदैवत is an aspect of the Reality referring to the universal soul. Similarly, अभियज्ञ is a new word, not found in the Upanisads, and it is coined by the author of the Gītā to mean an aspect of the Reality pertaining to the Yajña, one of the special teachings of the Gītā about the duties of a man.

It should be noticed also that the author of the Gītā (here, in Adhyāya VIII) does not give a technical word for अक्षर or परम ब्रह्मन् as an aspect of the Reality. But, it is clear that this अक्षर is an eternal principle and that the अधिदैवत aspect called पुरुष is higher than this अक्षर (VIII. 20-22). It is also to be legitimately inferred that if पुरुष, स्वप्न and क्षर भाव are aspects of the Reality, अक्षर or ब्रह्मन् is also an aspect of the Reality; and the same inference will be true also in respect of कर्म and "Kṛṣṇa in the (human) body" (अहमेवाह देहे), the latter having been actually called an aspect, viz., the अभियज्ञ aspect. Thus, all these are to be taken as so many aspects of the One Reality in which कृष्ण is only one aspect, viz., the अभियज्ञ aspect. So, Adhyāya VIII presents the Reality as a complex Principle to be looked upon from a variety of stand-points, one of which only (viz., the अभियज्ञ) is represented by Kṛṣṇa. Still, we have to note that there is a distinction of higher and lower among these aspects (Vide Bha. Gl. VIII. 19, 20, 22). This is one of the various ways of the Gītā, which may be called "various प्रक्रियाs", in which the Gītā presents its philosophical and ethical teaching, the idea being that any प्रक्रिया consistent with अद्वैत doctrine is equally good for a seeker if that suits his temperament.

3-(1) अक्षरम्-Sankara-निरतिशय ब्रह्मन् He quotes the famous अक्षरश्रुति in याज्ञवल्क्यगार्गीमन्त्र in Br Upa III 8 8

But this quotation and the interpretation based upon it are here (in Bha GI) inappropriate because the Bha GI mentions पुरुष (VIII 4, 8, 10 etc etc) which is higher than the अक्षर (VIII 22) while the Br Upa does not mention the पुरुष at all For the interpretation of the अक्षर-पुरुष of the Gita quotations from the Earlier Metrical Upanisads ■ g Katha Upa III 11, VI 4, Mu Upa II 1 1-2 would be appropriate (Vide our Notes on VIII 22)

Cf अक्षर in Bha GI III 15

Ramanuja explains अक्षर as क्षणवृत्तमदिरूपम् and quotes अभ्यक्तमक्षरे लीयत अक्षर तमसि लीयते' So, according to Rāmanuja अक्षर is क्षणवृत्त as separated from the प्रकृति

In our opinion क्षण is अक्षर and क्षेत्रज्ञ is पुरुष Vide our Notes on Adhyāya XIII

(2) अक्षर ब्रह्म परमम्—Aksara is the Supreme Brahman The Gītā uses the terms अक्षर and ब्रह्मन् as synonyms "परम ब्रह्म" is used perhaps to exclude ब्रह्मन् in the sense of the (lower) Nature e g कम ब्रह्माद्भ्य निदि ब्रह्माक्षरममुद्रवम् (III 15) "महत् ब्रह्मन्" is used for परम ब्रह्मन् in Bha GI XIV 2-3

Out of the two words अक्षर and ब्रह्मन् the गीता uses ' ब्रह्मन् ' more often

(3) स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते—Sankara-आमान देहमधिष्ठित प्रत्यागात्मतया प्रवृत्त परमात्मब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्ममशब्दनाभिधीयते " The manifestation of Brahman (स्व + भाव) as the individual soul (प्रवृत्तगामतया प्रवृत्तम्) is called the अध्यात्म " Telang, SBE) rightly explains Sankara as interpreting अध्यात्म and स्वभाव as the जीव the personal consciousness

But this meaning of स्वभाव = inconsistent with its meaning in all other verses in the Gītā We have already seen in Adhyāya V (v 14) and Adhyāya VII (v 14-15) that स्वभाव means the (lower) प्रकृति

Sankara's explanation of अध्यात्मम्—(आत्मानम् अधिष्ठितं महत्)

would be quite appropriate if we take आत्मानम् as the individual soul. In the Br. Upa. whence the Gītā seems to borrow the set of the three words अध्यात्मम्, अविभूतम् and अभिदेवतम्, the word अध्यात्मम् is used in this sense of "with reference to the individual soul". The (lower) Nature (स्वभाव, प्रकृति) works with regard to the जीव. So, here the Gītā says that the Reality (in that aspect of its) which pertains to the जीव is called स्वभाव.

The association of अक्षर and कर्मन् also suggests that स्वभाव is the lower Nature (Vide मङ्गलम् in कर्म मङ्गलोद्भवं विद्धि महाक्षरं-समुद्भवम् in Bha. Gī. III. 15).

The word स्वभाव is given here as an explanation of अध्यात्म; so, it is given as a word better known than the word अध्यात्म.

(4) (भूतभावोद्भवकः) विमर्गः (कर्मसंहितः).

The word विसर्ग is used in the Br. Upa. in the sense of 'emission' (सर्वेषां विसर्गोणा पाशुरेकायनम्—Br. Upa II. 4. 11 and IV 5. 12).

Also in Ai Upa. we read : स ईक्षत.....एषि क्षिमेन विसृष्टमथ कोऽहमिति (Ai Upa. III. 11); if the penis performs the function of emission (of the semen), then, what am I ?

Here the विसर्ग is said to be the cause of the birth (उद्भव) of the Lord's form of existence (भाव) as being; so, we suggest that विमर्ग should here mean the 'act of emission (of the semen)', which is performed by God to create the beings.

(5) भूतभावोद्भवकः —Here we should compare such verses in which the creation of beings is stated, e. g.,

(a) अपरेष मिनस्त्वस्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो यवेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणोत्पत्तयः ।
अहं कृत्स्नस्य जगत्तः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ १ ॥

+ + +

वीजं मा सर्वभूतानां विद्धि पावं सनातनम् ॥ १० ॥ VII. 5-6, 10.

But, though the गीता mentions अग्राद्वयन्ति भूतानि etc (III. 14), it does not favour a यज्ञ in the old Vedic sense, viz., a गवाम यज्ञ. So we think that the interpretation of कर्म (in VIII. 3) as a Vedic गवाम यज्ञ is not consistent with the attitude of the गीता towards the Vedic rites as such. Moreover "विमर्श" seems to have been rarely used in the sense of or in the context of the act of throwing the oblation into the fire. The interpretation of कर्म as यज्ञ is also in conflict with Bha. Gl. III. 14 where यज्ञ is said to be born of कर्म.

(6) भाव—The expression भूतभाव is equivalent to इष्ट भाव. in v. 4. It means the state (of the Reality) in the form of beings.

So, भूतभावोद्भवकरः would mean ' which causes the rise of (the Reality's) state in the form of beings, भाव is not redundant, as Rajwade thinks it to be.

(7) कर्मसङ्घिनः—' is technically called कर्मन् '. Here कर्मन् is used as a well-known term and ' विमर्शः ' shows that कर्मन् here means a particular action. कर्मन् here will not be the effect of स्वभाव or प्रकृति, but it will be the Lord's action of laying his seed into the higher Nature and this sense is supported by the quotations from the Gita given above.

If the Gita sticks only to the भेदज्ञ doctrine and gives an option about the प्रक्रियाः (lines of arguments) of the minor doctrines, the slight difference about the sense of कर्मन् here from the same elsewhere does not matter. There is no inconsistency about it.

(8) In explaining स्वभावोद्धारममुच्यते (VIII. 3) we have said that the अस्वात्मरूप or the aspect of the Reality working with reference to the जीव or souls is called स्वभाव. This seems to mean that the स्वभाव produces the bodily organs for the जीव. It performs the function which the अपरा प्रकृति is said to perform, viz., that of creating the physical apparatus of the souls.

We have also noticed that in v. 3 कर्मन् is not said to be an effect of स्वभाव, though elsewhere it is declared that

all activity (कर्म) originates from the स्वभाव or प्रकृति (V. 14). In this Adhyāya therefore, कर्मन् seems to be an aspect of the Reality, the Reality is called कर्मन् with reference to the Lord's action of emission of His seed

(9) We have also stated above (in Notes 5 and 7) that the Lord lays his seed into the higher Nature The meaning of this will be clear from our interpretation of verses 19-20

4 (1) अभिभूत क्षरो माव — The perishable form (of the Lord, i. e., the Lord's creation) is what is called अभिभूतम् i. e., one that refers to the beings Of क्षर सर्वाणि भूतानि Bha. GI XV 16 (All beings form what is called the perishable Purusa—सर्वाणि भूतानि क्षर पुरुष) also अथाभिभूतम् ॥ १४ ॥ य सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् नर्वन्द्यो भूतेभ्योऽन्तरो य सर्वाणि भूतानि न विदुर्गन्धर्व सर्वाणि भूतानि घटार य सर्वाणि भूता-वन्तरा यमयत्वेऽत आत्मा तर्वाभ्यभूत इत्यभिभूतम् ॥ १५ ॥ (Br Upa III 7 14-15) Thus, अभिभूतम् is an aspect of the Reality, pertaining to the beings ' भूतानि ' which may be translated as 'beings' or 'things' are perishable, and माव is a form of existence and here it means a माव of the Lord, so ' अभिभूत क्षरो माव ' means " What is called अभिभूतम् (in the Upaniṣads) is the perishable aspect (of the creation) of the Lord "

Śaṅkara explains भूतम् as प्राणिजानम् and says that क्षरभाव includes all that is born. Perhaps he also means all that is ' produced '

' The souls ' are not included in the idea of भूत but the bodies with or without souls are called ' भूतम् ' The perishable world is a manifestation of God in the physical plane

This meaning of भूतम् is particularly the view of Adhyāyas VIII and XV In other Adhyāyas भूतम् mean the souls in the bodies ' and भूतम् are considered to be eternal (निर्व्य) as being the souls The various Adhyāyas of the Gītā give their own individual वेदान्तप्रक्रियास.

(2) पुरुषाधिदेवतम् — We hold that this पुरुष cannot be

any other principle but the *पुरुष* in v. 22 of this *Adhyāya*, and also in verses 8-9 and 10.

As already explained the *पुरुष* is the same *पुरुष* as is stated in the *Upaniṣads* with reference to, and above (or higher than), the *Akṣara* or the *Avyakta*. We reproduce here some of the *Sūtras* —

- (1) ननुनामययवा सुदीप्तात्वावक द्विदुर्निष्ठा महारः प्रभवन् सत्ता ॥
नवाश्रयद्विषया मायया माया प्रभावेन न च विद्याविद्या ॥ १ ॥
द्विषये समूह पुरुष सवाश्रयनरा एव ।
अप्रानो ह्यमना सुप्ता एवरा ररा पर ॥ २ ॥

Mu Up. II 1 1-2

- (II) इति द्रव्यं परा एव प्रवृत्त्यस्य पर मन ।
मनमन्य परा बुद्धिब्रह्मणा महापर ॥ १० ॥
महत् परमन्यक्त मनसातपुरुष पर ॥
पुरुषात् पर विविधा काष्ठा मा परा गति ॥ ११ ॥

Kaṭha Up. III 10-11

(III) In Br Up. III 7 (called *अव्ययविद्याया*) this *पुरुष* is described as *अव्यय* while in Br Up. III 8 the *अमृत* is stated (Br Up. III 8 9)

The *अमृत* and *पुरुष* stated independently of each other in the Oldest Prose *Upaniṣads* like the Br Up. and the Chā Up., are stated in correlation in the Earlier Metrical *Upaniṣads* like the *Kaṭha* and *Mundaka* and in making out this relation these latter *Upaniṣads* place the *पुरुष* 'higher than' *अमृत* (*अमृत-पर*)^{*}

पुरुष ' by itself implies a human figure and when it is used for the Reality it means the superpersonality of God (Vide Prof. Dr. Gupta's *History of Indian Philosophy*, Volume 2, pp 473-474, p 527) And distinguish from " *पुरुष* " *अमृत* means the impersonal Reality or the impersonal aspect of the Reality.

* For a detailed explanation of this doctrine of *वेदान्त* Philosophy, vide the author's *Akṣara*, A F Chapter.

(2A) (1) Sankara explains the word पुरुष etymologically at first, ११२, पुरुष पूर्णमेव सर्वमिति पुरि उच्यताम् पुरुषः. But he does not notice the more important fact that 'पुरुष' is the personal aspect of the Reality, or the साकार ब्रह्मन् having the shape, as it were, of a पुरुष. The Mundaka Upa. describes this form of the पुरुष higher than the Aksara, as follows:—

अग्निर्मूर्धा चक्षुरा चन्द्रसूयौ दिशो द्यौश्च वाग्विजृम्भाश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदय विश्वमस्य पदम्या पृथिवी ह्यथ सर्वभूतान्तरात्मा ॥

(Mu. Upa. II 1. 4)

Here the head, the eyes, the ears, the speech, the breath, the heart and the feet of the पुरुष are described. So an explanation of "पुरुष" simply based upon the etymology is a misleading one.

The author of the ब्रह्मसूत्र believes in पुरुषाकार and निराकार aspects of Brahman. Vide our interpretation of रूपोपन्यासाच्च (Bra Sū. I. 2. 23) and अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् (Bra Sū. III. 2. 14)

Sankara's explanation of पुरुष as "आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः" is wrong, because this पुरुष is said to be आदित्यवर्ण (VIII 9) Sankara does not explain the consistency of आदित्यवर्ण (VIII. 9) with his interpretation of पुरुष as आदित्यान्तर्गतः हिरण्यगर्भः ।

Sankara takes अधिदैव as "सर्वप्राणिवरणानामनुयायक", Thus, he takes this पुरुष as only a minor deity presiding over the senses of a man. The Sun presides over only the eyes of a man. One wonders why the Sun or the हिरण्यगर्भ be mentioned in a group of अग्नि, ब्रह्मन्, स्वभाव, कर्मन्, etc. There is no doubt that he is out of place in this context.

(3) अधिवक्त्र — An aspect of the Reality presiding over the sacrifice taught in the Gita (Vide our interpretation of Bha Gī IV. 23-24.) Every human act is raised to the status of a sacrifice (यज्ञ) dedicated to the साकार (IX. 16) or निराकार aspect (IV. 23-24), by the teaching about the disinterested sacrifice. अध्वारम् is स्वभाव, अधिभूत is धरमाव, अधिदैव is पुरुष; but अधिवक्त्र is Kṛpā

himself. Kṛṣṇa speaks as the Puruṣa above the Akṣara ; but here Kṛṣṇa emphasizes the aspect of the Reality which is the ethical standard of conduct taught for the first time by the Gītā. So, he speaks of the पुरुष in the third person and identifies himself with his new अधियज्ञ aspect.

Śaṅkara takes अधियज्ञ as the deity who presides over all sacrifices and explains that deity as विष्णु by quoting दक्षो वै विष्णुः. But to us this seems to be a wrong quotation, because in this Śruti the sacrifice itself is called विष्णु, and not the deity of the sacrifice.

We have taken अत्र देहे as referring to Kṛṣṇa's own body, so that Kṛṣṇa (and not विष्णु) will be the अधियज्ञ aspect of (पुरुष or) the Reality. But Śaṅkara explains the reference to the body of Kṛṣṇa as a reference to any body, i. e., the body of a sacrificer, because the sacrifice being performed by the body can be said to reside in the body of the sacrificer.

But "अत्र देहे" must refer to Kṛṣṇa's own body to which he points out by अत्र.

5. (1) अन्तर्काले-Cf. प्रवाणकालेऽपि (Bha. Gī. VII 30). It is necessary to remember the Lord not only during the life but also during the departure from the body. Then only, the jñānin will get Mokṣa.

This sense is brought out by एव in v. 5. In order that a jñānin would unfailingly remember the Lord only, he must remember the Lord at all times (सर्वेषु कालेषु-v. 7, not only अन्तर्काले-v. 5). And when he remembers the Lord he should do his duties (युज्य च), or when he does his duties, he must remember the Lord ; then, he will be able to remember the Lord at the time of departure from the body.

Cf. स्थित्वास्यामन्तर्कालेऽपि in II. 72.

(2) मद्भावम्-the state of पुरुष, the साक्षर state.

6. This verse seems to aim at telling us that the remembrance of the Lord during the departure from the body is absolutely necessary, because a man is influ-

enced by that particular form and after death he always reaches that form which he remembers at the time of departure from the body.

‘सदा’ should be taken with एनि and means ‘invariably.’

Cf. यथा कतुरभिहोके पुषो भवति त्वेतः मेल भवति (Chā. Upa. III. 14. 1.)

Cf. Br. Sū. IV. 1. 12-आमायनं तन्नामि हि इष्टम् ।

7. (1) मानुस्मर पुष्य च—Tilak makes it quite clear that the संन्यास of रामानुज (or even of शङ्कर) is not given in the Gītā.

But Tilak is not quite right. रामानुजीय संन्यास is given in the Gītā as an alternative or an optional path, e. g., in Bha. Gl. IX. 14. “मानुस्मर” is common to both अर्जुन and प्रह्लाद, but the advice “पुष्य च” is especially meant for अर्जुन only.

(2) माम्, i. e., अभियुक्तम् to whom all deeds are to be dedicated.

8. (1) अभ्यासयोग—The sixth Adhyāya is traditionally called ध्यानयोग, while Śāṅkara calls his māyā on it अभ्यासयोग. So, we can say that अभ्यासयोग is the ध्यानयोग. Vide अभ्यासेन in VI. 35.

In Bha. Gl. XII 9-10 (and 12) we read:—

अथ विच समाधानं न शक्नोति यदि विद्वद् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनं दन ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

Here अभ्यासयोग or अभ्यास is said to be easier than विच-समाधान—‘Concentration of the mind.’ So, अभ्यासयोग is a form of ध्यानयोग, but is not so intense as the ध्यानयोग.

(2) नान्दगामिना—remembering only the supreme divine Puruṣa.

(3) दिव्य—दिवि सुखं मण्डले मयम्—Śāṅkara.

But this meaning of दिव्य is not correct. Cf. दिव्यो ह्यमृतः १: ... अक्षरादपरतः परः । (Mu. Upa. II. 1. 2) quoted above. Śāṅkara in his bhāṣya on the Mundaka Upaniṣad explains the दिव्य पुरुष as the ultimate Reality.

In v. 10 Śaṅkara explains दिव्यम् as चोत्तनात्मकम्.

9. (1) अनुशासितारम्—Śaṅkara.—सर्वस्य जगतः प्रशासितारम्.

Like the word 'कवि' which the Gītā borrows from the Vedas, the word 'अनुशासितारम्' is a reflection of "प्रशासने" used with reference to अक्षर the निराकार aspect in the Br. Upa., viz., एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि शानावृषिभ्यौ विधृते तिष्ठतः etc. (Br. Upa. III. 8. 9).

Cf. also our Notes on चावृते in Bha. Gl. VII. 5.

The author of the Brahmasūtra says that Brahman is the sustainer of the world and this sustenance is carried out by means of ruling the world (प्रशासन); and on this ground he interprets अक्षर in the above Sṛuti as the साकार aspect of ब्रह्मन्, which may be optionally taken as the निराकार also. Cf. अक्षरमम्बरान्तधृतेः and सा च प्रशासनात् (Bra. Sū. I. 3. 10-11). Vide our Interpretation of the Sūtras.

(2) सर्वस्य धातारम् Śaṅkara सर्वस्य कर्मफलदातारम् धातारम्...

(3) आदित्यवर्णम्—The पुरुष the highest reality has the brilliance of the Sun. The पुरुष is not the पुरुष in the सूर्य-मण्डल, but His appearance is like the Sun. So, Śaṅkara's explanation of पुरुष in v. 8 is wrong.

(4) तमसः परस्तात्—Śaṅkara—अज्ञानलक्षणाग्नेहात्मकारात्परम्.

तमसः does not indeed prove अज्ञान or अविद्या of the Śaṅkara System. It is the cosmic chaos and shows that the पुरुष is of the nature of light "ज्योतिः" as in the Upaniṣads.

10 (1) प्रयाणकाले—Cf. अन्तकाले च मामेव in v. 5. Cf. also यत्र काले त्वनावृत्तिम्... प्रयाता यान्ति... in v. 23.

(2) भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव—भक्ति is here ॥ साधनं to ध्यान-योग, योग is the ध्यानयोग as is very clear from मनसाऽचलेन and भुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्. In fact the ध्यानयोगिन् briefly called योगिन् is the chief topic of this Adhyāya (VIII). Vide योगिनः in v. 23.

(3) भक्त्या—Śaṅkara—भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तथा युक्तः.

This is hardly an exact explanation of भक्ति.

We give below a list of the explanations of the word भक्ति in Sankara's bhāṣya and also in the टीका of मधुसूदन.—

No of verse	Sankara	Madhusūdana
VIII. 10	भजन भक्ति उवा युक्त	परमेश्वरविशेष परमे प्रेम्णा युक्त
22	भक्त्या लभ्य ज्ञानलक्षणया	प्रेमलक्षणया भक्त्यैव लभ्यः
IX. 14	Sankara does not explain.	भक्त्या भादित्येण परेण प्रेम्णा.
IX 26	"	भक्त्या=न बाह्यदेवात्परमस्ति किञ्चे दिति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या प्रयच्छन्ति=ईशराय भूयःपुनश्चरन्त्यपि. भक्त्यैवान्वयया=भदेकनिष्ठया निरति शयप्रीत्या
XI. 54	"	भक्ति सत्त्वोत्कृष्टज्ञानपूर्विका प्रीति चतुर्थी भक्तिमुपासना मदाकारचित्त वृत्त्यावृत्तिरूपा परिपन्नानिदिश्याम- नारया भवणमननाभ्यासपञ्चभूता कमत पराधेष्टा अव्यवधानेन साक्षा त्कारफला चतुर्विधा मनने मानित्य- शेषस्त्य भक्तिचतुष्टयस्यान्त्या ज्ञान- लक्षणमिति वा
XII 10	भक्तिर्भजन सा च ज्ञानम्	
XVIII 54	भक्तिर्भजन परामुत्तमा ज्ञान- लक्षणम्	भक्त्या=निदिश्यासनात्मिकया ज्ञान- निष्ठया
XVIII 55	भक्त्या=ज्ञानलक्षणया भक्त्या	The same as that of San- kara
XVIII 68	भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवत परमयुते शुभं मया नियत इत्येव कृत्वा	
XII 17	Both are silent	
19	'भक्तिनाम्' is not explained.	Madhusūdana does not ex- plain it, but he adds— अत्र पुन पुनर्भक्तेरुपादान भक्तिरेवाप- नयस्य पुष्पकनारण्यमिति द्रदवित्तम्
XIV 26	भजन भक्ति सैव योगस्तेन	परमप्रेमलक्षणेन भक्तियोगेन द्वादशा- ध्यायोक्तेन N B According to Madhu- sudana भक्ति is (ज्ञानकर्म) उभय साधनभूता and उभयफलभूता.

(4) भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेक्ष्य सम्यक्—This is a reply to कथम् in प्रयाण काले च कथं श्रेयोऽस्ति नियतात्मभिः

(5) परं पुरुषम्—“परम्” is explained by परं पुरुषं in v. 22. It means “अक्षरात् परम्”, i. e., “अक्षरात्परं परम्” (Vide Mu. Upa. II. 1. 2). “पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः (Katha Upa. III 11)

11 (1) For this verse the Gita seems to depend partly upon the following verse of the Katha Upanisad—

सर्वे वेदा यत्पदमात्मनन्ति तथा ऋषिः सर्वाणि च वदन्ति ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति सत्ते पदम् संश्रयेण ब्रवीम्योमित्येतद् ॥

Katha Upa II 15 The word पदम् occurs in this Katha Sruti and also in the verse of the Bha. Gī In the Sruti there is no doubt that ‘पदम्’ means the Syllable OM This is proved not only by the expression “ओमित्येतद्”, but also by the verb “आत्मनन्ति” But in the verse in the Gita there is no statement like “ओमित्येतद्” Even in v 13 where the Syllable OM is mentioned, we are not told that ‘OM’ is the पद stated in v. 11 Moreover, “अक्षर is called the पद, i. e., the abode” in v 11 is a statement corresponding to “अक्षर is My abode (आश्रम)” in v 21 If we suppose that अक्षर (ब्रह्म) is the abode which the Lord undertakes to teach Arjuna, we do find a full treatment of it in the verses that follow, viz., in v 20-22 and in v 28 (where the word स्थान which means ‘abode’ occurs). Again in ‘यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति’ ‘यदिच्छन्त’ may mean व्रत्याणुम् or व्रथाणुम् इच्छन्त, but in ‘विशति ययत्थो वीतरागा’ विशति can refer only to an abode (पदम्) and not to a Syllable The word पदम् is used elsewhere in the Gita in the sense of abode, = 9, XV 4 For these reasons we believe that “पदम्” in this verse of the Gita means abode

We have already seen that the Gita borrows the terms and doctrines of the Upanisads, but does not copy them Similarly, some part of v 10 is borrowed from the verso of the Katha Upanisad, but the sense of the verse is the Gita's own

(2) अक्षरम्—Verse 10 mentions पुरुष the साक्षर aspect, while v. 11 deals with अक्षर the निराक्षर one. The two are mentioned here side by side without being identified, just as they are in v. 3 (अक्षरं ब्रह्म परमम्) and v. 4 (पुरुषश्चाधिदैवतम्) and in verses 21 and 22. The साक्षर and the निराक्षर aspects are never identified with each other in the Gītā.

We may here discuss whether Kṛṣṇa is identified with अक्षर (the निराक्षर aspect) or with पुरुष (the साक्षर aspect).

(a) In v. 3 and 4 Kṛṣṇa is identified with neither of the two (अक्षर and पुरुष), but with अभिव्यक्त which is a new aspect taught by the Gītā.

(b) It would appear that मानेव and ब्रह्माव in v. 5 refer to the अभिव्यक्त aspect mentioned in v. 4; so, also मानसुरामर पुरुष च in v. 7

[पुरुष is mentioned in v. 8, 9, 10 but he is not identified with Kṛṣṇa.]

[So, also the अक्षर stated in v. 11 is not said to be identical with Kṛṣṇa.]

(c) Some scholars including Hill believe that v. 13 implies the identity of the निराक्षर ब्रह्मन् with Kṛṣṇa.

To us v. 13 appears to identify ओम् with Kṛṣṇa, because the Yogin is asked to repeat ÓM and at the same time to remember Kṛṣṇa; he is not asked to repeat ब्रह्मन् and remember Kṛṣṇa. ओम् is said to be एकाक्षर ब्रह्मन्. The fact is that ओम् is the symbol of both the साक्षर and निराक्षर aspects of ब्रह्मन् the Reality and in this Adhyāya ओम् represents also the अभिव्यक्त aspect, with which alone Kṛṣṇa is here identified (अभिव्यक्तोऽहमेवान्...v. 4).

(d) Similarly in v. 14, 15, 16 also we should interpret मान्, i. e., the mention of Kṛṣṇa as referring to the अभिव्यक्त aspect of the Reality in v. 4.

(e) In v. 16-17 Kṛṣṇa is distinguished from ब्रह्मन् (man.). This also shows that Kṛṣṇa is here not the personal aspect of the अपरा विद्या of Śāṅkara.

[Verses 18-20 mention 3 principles called अव्यक्त with neither of which Kṛṣṇa is identified.]

(f) In v. 21 अक्षर or पर अव्यक्त is called the धामन् abode of Kṛṣṇa the अभिव्यक्त.

[Here अक्षर is not the धामन् of पुरुष the साकार aspect which is independently stated in v. 22.]

In our opinion so far as Adhyāya VIII is concerned, Kṛṣṇa is to be identified not with the निराकार ब्रह्मन्, and not even with the साकार one (i. e., the साकार aspect of Brahman) which is mentioned under the name of पुरुष in v. 4, 8, 9, 10, 22 in none of which there is any suggestion at all about the identity of कृष्ण and पुरुष.

Kṛṣṇa in Adhyāya VIII, therefore, is identified only with अभिव्यक्त aspect of the Reality.

(3) We should also notice that according to verses 29-30 of Adhyāya VII Kṛṣṇa is not to be identified with ब्रह्मन् (the निराकार-v. 29a) or with अभिदैव, the पुरुष, (v.30a), because in v. 29 ब्रह्मन् is stated distinctly from कृष्ण, while in v. 20 अभिदैव may appear to be like अभिभूत and अभिव्यक्त an aspect of कृष्ण; but since in Adhyāya VIII अभिदैव (पुरुष) and अभिभूत (क्षरः मावः) are not identified with Kṛṣṇa we should interpret the सहस्रदुर्गादि in the simple sense of together with, i. e., in the sense of 'collection' or 'addition'. So, in the Reality which is a complex principle according to Adhyāya VIII, Kṛṣṇa represents only one aspect, viz., the अभिव्यक्त aspect, which is a goal, like the अक्षर and पुरुष aspects, of the सुमुक्षु. We give the numbers of the verses in which these three are represented as goals:—

(a) अक्षर in v. 11. (विद्यन्ति), 20-21.

(b) पुरुष in v. 8, 9, 10, 22 (यत्तवा रुम्भः).

*(c) कृष्ण or अभिव्यक्त in v. 5 interpreted in the light of v. 4, 7, 13, 14, 15, 16.

The अख्यात्म aspect (स्वभाव), कर्मन्, अभिभूत (क्षरः मावः)—these are aspects of the reality but are not goals for the सुमुक्षु.

(4) As we have here discussed the relation of the सकार and निराकार aspects in Adhyāya VIII and as we have shown that the two are not at all identified with each other, nor is Kṛṣṇa identified with either of the two; we now state the views of various scholars about the relation of these two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā.

(a) Dr. Bhandarkar :—

" These verses (9-15 of Adhyāya VIII) are very important as they show very clearly the relation between the Upanishads and the Bha. Gl. The attributes of the Supreme Being the Gītā always draws from the Upanishads. This can be proved by referring to passages like the one that we have before us. The method of this borrowing used by the author of the Gītā is as follows :—While the personality of God is fully acknowledged in certain parts of the Upanishads, mere ब्रह्मन् the personality of which is not so distinct, is also spoken of in some places. When the Bha. Gl. takes in these passages, it takes care to distinctly personalise the अक्षर or ब्रह्मन्, as we shall just show in the tenth and eleventh verses of this Adhyāya."

Dr. Bhandarkar compares v. 9 with Śve. Upa. III. 8-9, v. 11 with Katha Upa II. 15, (He says that both these [are identical in sense), and compares v. 9-11 with Mu. Upa. II. 2, 3 and Śve. Upa. I. 14.

Dr. Bhandarkar continues :—

" It is worthy of observation that after mentioning that the man who meditates on the Supreme at the time of death reaches him, he mentions the attainment of the Āksara, which is the highest goal, by resorting to a योग process. This seems to be like looking back on the योग practices for the attainment of the अक्षर ब्रह्मन् mentioned in the Upanishads such as Śve. Katha, Mundaka. The अक्षर ब्रह्मन् of Mu. Upa. II. 2, 3 is transformed into, देव (God) in Śve. Upa. (I. 14), and the Bha. Gl. also prescribes the meditating on Bhagavat while the syllable OM ॐ being uttered. (The Katha II. 15 also

has got a similar importance.) Here, therefore, we see the effort to invest the unchangeable and indiscrete Brahman with a strong distinct personality.

We may say that—

(i) The Gītā borrows from the Upanisads, but rarely copies them.

(ii) The Gītā makes a clear-cut distinction between the साकार and निराकार aspects of the Reality, and never identifies the पुरुष and अक्षर with each other, but rather places the पुरुष above or beyond the अक्षर as in Bha. Gl. VIII. 22, just as in Katha Upa. III 11, and Mu. Upa. II 1. 2.

(iii) When the Gītā borrows the epithets of its aspects of the Reality, it keeps up the distinction between the साकार and निराकार aspects. Thus, अनुशासितारम् is derived from प्रशासन an attribute of the निराकार अक्षर in Br. Upa. III. 8. 9, but it is used in the Gītā as an epithet of पुरुष the साकार aspect.

(iv) In v. 13 OM or the Pranava (and not Brahman) is a symbol of the Lord (the personal aspect); so, there is no personalization of the impersonal. OM is the symbol of both the aspects.

At least v 13 cannot be quoted as a clear proof of the Gītā identifying the personal (Lord Kṛṣṇa) with the impersonal. Even Hill says that the verse (VIII. 13) only implies the personalization of Brahman (Vide The Bhagavadgītā by Hill, P. 177).

(v) The Gītā does borrow the ideas and doctrines from the Chā. and the Br. Upanisads; but its doctrine of अक्षर or the निराकार and पुरुष or the साकार and their relation is borrowed from the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Katha and the Mundaka. We have fully discussed this problem in its historical environments elsewhere (Vide the author's Aksara : A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy).

(vi) Kṛṣṇa is identified with *पुरुष* of the Kāṭha and the Mundaka, but not with *अत्मा* which is lower than the *पुरुष*.

(b) Sir Rhdhakrishnan holds the same view about the Reality in the Gītā, as Sankara :—

"The metaphysical idealism of the Upanisads is transformed in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion. So long as we do not have the vision of the absolute, but are working from the side of the empirical world, we can account for it only on the theory of the supreme godhead of Puruṣottama. The Impersonality of the absolute is not its whole significance for man... .. Of course the Gītā does not tell us of the way in which the absolute as impersonal non-active spirit becomes the active personal Lord creating and sustaining the universe." (History of Indian Philosophy, Vol I, P. 539). And again, "On ultimate analysis the assumption of the form of Puruṣottama by the absolute becomes less than real. It is therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal *Īśvara*, though it is true that the Gītā considers the conception of a personal God to be more useful for religious purposes." (Ibid PP. 543-544).

(c) (i) Garbe holds that the relation between the personal and the impersonal Brahman is the most important problem of the Gītā and that on it depends the distinction between the original and interpolated portions of the Gītā. (ii) He says : "...Kṛṣṇa in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with *ब्रह्मन्* expressed in distinct terms". (iii) He gives the example of *वासुदेवः सर्वम्* (VII. 19) "Vasudeva is the All" and he interprets *स महात्मा मुदुर्लभः* to mean a declaration on the part of the re-editor that in his time the equalization (identification) of Kṛṣṇa with Brahman was only in progress. (iv) Having pointed out that Kṛṣṇa

appears in the Gītā at first as identified with Brahman (only in quite isolated cases), he says:—"In many a passage the conceptions of Kṛṣṇa and Brahman stand close side by side as distinct, so as almost to give the impression that the re-editor shrank, in view of the manifestly theistic character of his original, from asserting out and out the identity of Kṛṣṇa and Brahman". He illustrates this by referring to Bha. Gī VIII. 1, 3 and 4b. When Arjuna asks Kṛṣṇa "What is Brahman?", Kṛṣṇa does not tell Arjuna "I am Brahman", but gives a different explanation about himself (*viz.*, I am Adhijāna).

We have to say that—

(i) If we realize that the Gītā borrows its conception of अक्षर-पुरुष or निराकार and साकार from the EMU, it is not at all the most important problem of the Gītā [The most important problem regarding the metaphysics of the Gītā is the doctrine of (one Nature or) two Natures.]

(ii) Kṛṣṇa is identified with पुरुष above अक्षर, but not with अक्षर. And in Adhyāya VIII Kṛṣṇa is not identified even with the पुरुष; he represents a new aspect, *viz.*, the अविवक्षित aspect. The places where Garbe says that the identity of Kṛṣṇa with Brahman is stated in the Gītā can be better explained in a different way,

(iii) *L. G.*, बासुदेवः सर्वम् means "बासुदेव is my all", as in "त्वमेव सर्वं मम देव देव",* as Rāmānuja says. Or, बासुदेव is सद्ब्रह्म (the निराकार), पुरुष (the साकार—X. 12 and XI. 37-38); बासुः, यमः, अग्निः, वरुणः, etc. (XI. 39). "सुब्रह्म" can only mean that the प्रपञ्च doctrine of the गीता was difficult to be realized.

(iv) We hold that the re-editor did not shrink, because he never tried to identify the निराकार or pantheistic conception with the theistic one already in the Gītā.

(d) Dr. Belvalkar in his Basu Mallic Lectures tries to refute the view of Garbe. He sticks to Sankara's

* विद्वांसि ओकस्य.....गुरुर्गरीवान्—XI. 43.

explanation of the relation of the निराकार and साकार (or, as Sankara would say, निर्गुण and सगुण) aspects as applicable to the Gītā and says that if Garbe's theory were strictly applied to the Bhagavadgītā, it would mean the removal of not only 146 verses from the Gītā but of a much higher number of verses and this fact by itself would be a proof of the absurdity of Garbe's theory.

Our reply to this view is that there is no identification of the निराकार and साकार aspects of the ultimate Reality, in the Gītā and that Sankara's theory gets very little support from the Gītā. The only passage in which the identity of the two aspects is given is Bha Gī XIII, 12-17, but that even is not to be interpreted in the way of Sankara's doctrine (Vide Aksara a forgotten chapter PP 88-89).

We may also add that Garbe as a critical scholar would be ready to drop more verses than he has actually done if such a process is the natural result of the application of his theory to the Gītā.

(e) If Dr Belvalkar's method of refutation of Garbe's theory requires the dropping of more than half the number of verses in the Gītā then to avoid such an absurd situation the verses about the साकार or गुण aspect in the Gītā may be taken as additions and those about the निराकार as the "original ones". This was actually the theory of Hopkins (Hopkins, 'The Religions of India', P 389). But as all these critics hold that in the Gītā as a whole the निराकार and the साकार aspects are identified with each other their views are in the same category and the same refutation as we have given above (viz. that of the views of Dr Bhandarkar, Garbe) would apply to those of Dr Belvalkar and Hopkins.

(f) Hill seems to be one of the earliest critics to realize that (i) In no place in the Gītā does Krishna explicitly claim to be Brahman. And it is indeed strange

that inspite of this admission he asserts that (ii) "But throughout the poem the identity of the two is implied" (Hill, The Bhagavadgita, P 19). He also says that (iii) the Brahman of the Gita is the Brahman of the Upanisads (Ibid P. 18) (iv). "In Bha GI XII. 1-5 Kṛṣṇa answers in effect that those are wisest who worship him as manifest Lord, with faith and service, but those who seek the imperishable Brahman no less reach him, with greater toil By such indirect means does Kṛṣṇa identify himself with the Brahman postulated by the Upanisads, the elusive object of their search" (P 19) (v) Brahman-Atman is also called puruṣa (Ibid. P. 20) (vi) The doctrine of puruṣa in the Gita is the doctrine of the Upanisads, with emphasis on the fact that not-self proceeds from, and is one form of, puruṣa, and with the addition that पुरुष is Kṛṣṇa (Ibid P 22)

We have to point out that—

(i) Really, Hill or any one who studies a text critically must find out-what is explicitly said in the text about a problem and then interpret the vague or implicit statements in the light of the explicit ones. If this method be adopted, we find that in the Gita the पुरुष or साकार aspect, is not only not identified with the अक्षर or the निराकार one, but the former is declared to be higher than the latter (Bha GI VII 8-7, VIII 20-22, XIV 27, XVIII 53-54)

(ii) and (iv) The implied identity is a weak point, as compared with the expressed non-identity. In fact no identity is implied 'ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता (XII 4)' means "Those who meditate on the Akṣara can with greater trouble reach just Me, i.e., can reach nothing higher than Myself". They reach Akṣara which is in no way higher than Myself.*

* This should be the meaning of एव in मामेव according to the context. Also the Jñānesvarī gives this interpretation

(iii) Brahman of the Gita is the Brahman of the Katha and Mundaka Upanisads not of the Cha and Br Upanisads

(v) Brahman-Atman is not called puruṣa in the Gita, but the two are distinguished from each other.

(vi) The philosophical doctrines of all the Adhyāyas should be discussed per each Adhyāya separately. We can not take it granted that the details of these doctrines are the same in all Adhyāyas. The author of the Gita seems to emphasise only the अद्वैतवाद and within it he seems to give options for the secondary doctrines. See also our reply in (iii). Even the Upanisads do not give the same doctrine about पुरुष how can we then say that the doctrine of पुरुष in all the different Adhyāyas of the Gita is the same as that of the Upanisads?

(vii) Kṛṣṇa is identified with पुरुष in Adhyāyas other than Adhyāya VIII

(g) Perhaps the first scholar to draw attention to the fact that the Gita at least in some of its verses, does not identify the साक्षर with the निराक्षर (सयुग with the नियुग) but on the contrary it has several verses which clearly place कृष्ण or पुरुष above or higher than the साक्षर is Prof S N Das Gupta. He writes —

‘ But according to the Gita the personal God or Īśvara is the supreme principle and Brahman, in the sense of a qualityless undifferentiated ultimate principle as taught in the Upanisads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īśvara. Thus, though in VIII 3 and X 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle yet in XIV 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman ’ (Das Gupta History of Indian Philosophy, Vol II, P 474) And also,

‘ It has already been pointed out that though Brahman is often described in Upaniadic language as the

highest essence of God, it is in reality a part of the super-personality of God' (Ibid P. 478)

It is doubtful whether Das Gupta depending upon the clear statements of the above nature of the relation between *महत्* and *पुरुष*, would agree to take it granted in all passages where nothing is stated about that relation. Moreover, when he says that the Gita borrows from the Upanisads, he does not seem to have in his view the fact that the Gita has borrowed this conception of the relation of the *सत्कार* and the *निराकार* also from the Katha and the Mundaka Upanisads.

The present writer has shown elsewhere that the fact that *पुरुष* or *कृष्ण* is higher than *अक्षर* or *अव्यक्त* stands throughout the Gita that it was originally in the Katha and the Mundaka Upanisads, and that the same is discussed from the Vedānta, Sāṃkhya Yoga and the Pāncarātra standpoints, in the Mahābhārata (XII). In a fresh book on the Brahmasūtra he has further shown that the work of Bādarāyaṇa contains several Purvapakṣas based upon the Katha Upanisad doctrine and also the Gita doctrine of *अक्षर-पुरुष*. Thus the view of Das Gupta and the present author's view about the Gita on this part of its philosophical system gain much strength and prove irrefutable when studied in the light of the Upanisads and the Brahmasūtras as interpreted by him.

To state very briefly the Gita's view about the relation of the *अक्षर* and *पुरुष*, (i) the two are never identified, (ii) *पुरुष* is higher than *अक्षर*, (iii) *अक्षर* also called (पर) *अव्यक्त* is the abode of *पुरुष*, (iv) *पुरुष* or the *सत्कार* aspect is identified with *कृष्ण* in most of the passages of the Gita (except in Adh VIII), and (v) only in Adh XIII 12-17 there is an identification of the *सत्कार* and *निराकार* aspects like that in the MBh. पाञ्चरात्र system.

This view shows that there are no interpolations based upon the relation of the *सत्कार* and the *निराकार* aspects of Brahman, that relation being the same throughout the Gita.

ii (5) यत्न - This word here may show that

in this passage the difference of कर्मयोगिन् and सत्यासिन् is being taken into consideration. This is not unlikely because in this chapter अधिवक्त्र Kṛṣṇa as presiding over the duties done as a Sacrifice in His capacity as the Enjoyer of all Sacrifices (भास्कर यज्ञतपसाम्-V 29) is mentioned and Kṛṣṇa is not identified with अक्षर or पुरुष but with the presiding deity of a Sacrifice (v 5 13 etc) and मामनुस्मर युष्म च in v 7 shows that the description of the कर्मयोग is not yet given up.

(6) ब्रह्मचर्यं चरति ब्रह्मचर्यः a life-long celibacy, is a means to ब्रह्मप्राप्ति in the Upanisads (a) तद्य एवैत ब्रह्मलोक ब्रह्मचर्ये णानुविन्दन्ति तत्रामवश्यं ब्रह्मलाभः (Cha Upa VIII 4 3) (b) सत्येन लभ्यते तपसा ह्यथ आत्मा मन्मथानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्। (Mu Upa III 1 5) See also Pra Upa I 2 and 15.

(7) अक्षरम्-Both the Immutable Brahman and the Syllable OM are taught in the Upanisads but undoubtedly the former is taught in more Srutis than the latter. Moreover in this Adhyāya OM is mentioned in v 13 and अक्षर, i.e. अक्षरं ब्रह्मन् in v 20-21 but the latter is taught with more details and therefore it would appear as if the author of this Adhyāya intended (in v 11) to explain Aksara Brahman in details. If verses 12-13 had immediately followed v 10 the former would have been taken as an explanation of 'प्रयाणकालं च ह्यथ ह्यथासि निवर्ततामहि'. We believe that as अक्षर and पुरुष are both of them asked by Arjuna (v 1) the Lord explains the same in more details in v 11-22 [प्रयाण in v 13 refers to प्रयाणकाल] We suggest that originally v 11 must have occurred after verse 16.

(8) विशति-We have already stated above that विशति is a sure proof of पञ्च meaning abode.

(9) बीनरागा Later on a technical term of JAINISM.

(10) सप्त Collection from the Upanisads (?)

(11) सन्निरुद्धनिवर्तनसन्नामिवन्तवस्तुमनाष्वित्यादि Sankara's comment on 'इति'.

But vide Sā Bhā on Bra Su 1.3 10 (अक्षरमन्त्रान्तर्धने,

ना च प्रशस्तनाम्) where the same Śruti has to be explained by Śankara as dealing with his मविशेष ब्रह्मन् Vide also our Interpretation of Bra. Sū. III 3 38-39 (सत्यदयः कामादितरत्र तत्र चायननादिभ्यः) where the Sūtrakāra says that the अक्षर in Br. Upa. III. 8 8 may be taken as the निराकार aspect also .

(12) यदिच्छन्तः—Śankara adds ' ज्ञातुमिति वाक्यशेषः ', but this is not consistent with " यं प्राप्य न निवर्तन्ते " (v. 21) which indicates that प्राप्नुन् should be taken as implied.

12 (1) We have above suggested that verses 12-13, (and 14-16) should be connected with the answer for the question प्रयाणकाले च कथं हेयोऽसि नियतारमसि. Śankara appropriately to this context cites the प्रप्रोपनिषद् Śruti (Pra Upa V. 1) where OM is recommended to be meditated upon upto the end of departure (यः प्रायणान्तर्मोक्षारममिष्यायति)

(2) परं चापरं ब्रह्म (Pra. Upa.) quoted by Śankara We have shown elsewhere that in the Pra. Upa. परं ब्रह्मन् is the पुरष and अपरं ब्रह्मन् is the अक्षर or जीवब्रह्म ब्रह्मलोक (Vide Aksara ' A forgotten chapter, p. 123)

(3) सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति—Katha Upa. II. 15 quoted by Śankara. It is not unlikely that by पद in the Katha Śruti also the abode of Viṣṇu (तदिष्णोः परम पदम् Katha Upa. III. 9) is meant and that Katha II. 15 says that the abode is called "OM", i. e., OM or Pranava represents that abode

Moreover in his commentary on Bra. Sū. III 3.4 Śankara quotes सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति to prove that all the Vedas teach the same Brahman (not the same Syllable), though in his Bhāṣya on the Katha Upa. he seems to take it as the Syllable

(4) ओंकारस्योपासनं कालान्तरे मुक्तिफलमुक्तं यत्तदेवेदादि " कवि पुराणम्..." " यदक्षरम्..." इति नोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण पूर्वोक्तिरूपेण प्रति-
पद्युपायमभूत्सर्वोपायस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं... वक्तव्यं प्रसक्तानुप्रसक्तं च
यत्किंचिदित्येवमर्थे उत्तरे ग्रन्थ आरभ्यते Śankara Bhāṣya. It is clear that Śankara also finds it difficult to explain the context of यदक्षरम् (v. 11) with the meditation on OM (in v. 12-13) and the verses that follow it Having explained यदक्षरम् वेदाविदो वदन्ति as referring to Br. Upa. III 8 8, he has to

introduce v 12 with "सर्वे वेदा यत्प्रदयामनन्ति" = (Katha Upa. II 15). He says that v 10 introduces the impersonal Brahman and verses 11-12 discuss the means to it, viz., 'OM' which is in the Vedāntas explained in Katha Upa II 15 His remarks प्रयक्तानुपपन्न would apply to आत्मज्ञमुपनाद, etc in v 16-19

(॥) सर्वद्वाराणि—all the senses. The body is called the city (पुर) with nine doors (नवद्वारे पुरे देखी Bha. Gī V 13) and the soul is the occupant of the city. Though the doors are nine, the senses are eleven. It is by कथना that सर्वद्वाराणि means all senses.

(6) हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योऽध्वमाह—Sankara Bhāṣya Sankara refers to what is called शताधिकी नाडी the one hundred and first artery as described in Chā Upa., viz. शत चैवा च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धनमभिनि सृतेका । तयोर्ध्वमावन्नमृतत्वमेति विष्णुहृदया उत्क्रमणे भवति । (Chā Upa. VIII 6 6)

For a detailed description of this process of the Brahmanin's departure from the body vide Bra. Su. IV 2 and the Śrutis discussed in those Sūtras

Cf मूर्ध्वगामिन्या with मूर्धनमभिनि सृता in the Chā Upa. VIII ॥ ॥ Also cf तस्य हृदयस्याग्रं प्रचोदत तेन प्रचोतेनैव आत्मा निष्कामति अश्रुणे वा मूर्ध्नी वा न्येन्या वा शरीरदशेन्य । (Br Upa IV. 4 2)

(7) योगधारणा—Instead of using the word धारणा, the Gītā uses योगधारणा, because by the time of the Gītā the योगदर्शन with its technical details was not known

13 (1) ओमित्येकाग्रं ब्रह्म—Sankara The single syllable OM is the name of Brahman

As Sankara himself has pointed out in his commentary on v 12 these verse (12-13) refer to or represent a view like the one in the Prasna Upaniṣad. In that Upaniṣad two kinds of meditations on OM are mentioned, viz., (1) the meditation on OM as consisting of three parts (पात्राः) by which the meditator reaches the *apara* Brahman which is there the निराकार Brahman (Cf Pra. Upa V 7 तमो बरोमेवायत्तमेनाम्बेति विद्वान्ब्रह्मण्यन्तमजरमक्षयमव पर चेति ॥, and Bha. Gī

VIII 11), and (2) the meditation on OM which consists of three parts as just a single syllable, by which the meditator reaches the *para* Brahman which is there the *sākara* Brahman (Cf Pra Upa V 5-य पुनरेतद्विमात्रेणोमित्येतैनवाक्षरेण पर पुरुषमभिधायीत स तेजसि सूर्ये सपन्न ॥ स एतस्माज्जावधनात्परात्परं पुरिशय पुरुषमीक्षते ॥ and Bha GI VIII 10) The *Prasna* Upa. itself explains OMKARA as the representative of the *para* Brahman and also of the *apara* Brahman (एतदे सत्यकाम पर चापर च ब्रह्म यदेकारस्वरस्यादिदानेतेनैवापतनेनैकतरमन्वति—That which is the syllable OM is both *para* and *apara* Brahman. Therefore, the sage reaches either of the two by this very means—Pra. Upa V 2) We have explained elsewhere how *para* Brahman means *sākara* aspect or Purusa and *apara* Brahman the *nirākara* aspect or Aksara. We need not reproduce the arguments here¹

In the light of this probable reference in this verse (13) to the view of Pra Upa V, we suggest that verse 13 should be interpreted as follows —

One who resorting to the Yoga-meditation (Yoga dhāraṇa v 12) and remembering Me while repeating the *para* Brahman as represented by the single syllable OM, departs (from this world) leaving the body reaches the supreme goal

As in this *Adhyāya* Kṛṣṇa identifies himself neither with the *sākara* nor with the *nirākara* aspect (both these being mentioned here by him in the third person, as in v 4b 10, 22 and v 3a, 11, 20-21 respectively), we suggest that the word "Brahman" in v. 12 should be taken as referring to Kṛṣṇa as the *adhyaṃya* aspect, a third aspect of the Reality. We must note that though in all other *Adhyāyas* Kṛṣṇa is identified with the Purusa higher than Aksara the *nirākara* aspect, in this *Adhyāya* (VIII) he is identified with neither the *nirākara* nor with the *sākara* even but he is represented here as a new

1 Vide Aksara A Forgotten Chapter, PP 128-129

aspect for which the Gītā coins a new word "*adhīyajña*" not known to the Principal Upaniṣads, as we have shown in our notes on v. 4

For the above reasons we do not agree with Hill who remarks on v 13A that it contains Kṛṣṇa's implicit identification of himself with Brahman (Hill, The Bhagavad-gītā, P 177) Garbe has pointed out that Kṛṣṇa when asked 'What is Brahman?' in VIII 1 does not say 'I am Brahman' (Garbe, Introduction to the Bhagavadgītā, P 7), but we point out that when asked 'What is Puruṣa?', he does not say 'I am the Puruṣa', so far as this Adhyāya at least is concerned (though the Puruṣa is here declared to be higher than the nirākāra aspect or the Akṣara-20-22)

All along it must never be however, forgotten that the Gītā never teaches a dualism its doctrine is that of advaita non-dualism, admitting internal distinction (*avagatibheda*)

It should be noticed briefly that in the above discussion we have taken 'ॐ' as expressing the view that OM is here a single letter or more properly a single syllable, as distinguished from its component parts, and that we have suggested that 'सद्' may and can mean "ॐ सद्" or the sākāra aspect as in Prā Upan V (and also in VIII 22) and, lastly that, the eighth Adhyāya does not justify the identification of Kṛṣṇa with even the sākāra or Puruṣa aspect, much less can it support the same with the nirākāra one This Adhyāya distinguishes the sākāra (or Puruṣa) from the nirākāra (or avyaktā akṣara) and also both these aspects from Kṛṣṇa himself We suggest that the doubtful or vague expressions, as they may seem to an interpreter, in the Gītā must be interpreted in the light of the clear and exact statements made in the same context

(2) लय-वहमिति प्रवणविज्ञेयवद्-Sankhara Bhāṣya Sankara is right in telling us that 'leaving the body' refers to the

method of 'departure' (प्रयाति) and therefore qualifies the departure.

(3) प्रयाति—This verse (13) is to be taken in connection with v. 12 and 10. The aim of all these verses is to explain how the Lord Kṛṣṇa can be known at the time of departure. The Gītā prescribes a kind of dhyānayoga for the purpose.

14. (1) अनन्यदेवा —One condition of the Path of Devotion is that the devotee should depend solely upon the Lord and upon no other deity. As v. 16 refers to the result of the worship of deities upto Brahmā, viz., the attainment of the various worlds upto that of Brahmā and return to this world after finishing the enjoyment there, अन्य in अनन्यदेवाः seems to refer to a deity other than Kṛṣṇa.

Sankara explains अनन्यदेवा as नान्यविषये चेतो वश्य सः, perhaps because he takes योगिन् in this verse as ध्यानयोगिन्. But योगिन् here may mean a follower of योग, i. e., disinterested action (योगः वसुंशु कौशलम्).

Though the Gītā admits the possibility of reaching the Lord by a variety of ways (IV 11), it insists that the devotee should be devoted to the Lord only and not to any minor deity (IV 12, मामिव in VII.14-23; अनन्याः in IX.22, 23; भक्त्या स्वतन्यया in XI. 54; अनन्येनैव योगेन in XII 6; मय्येव मन आभत्स्व—XII.8, तमेव चाद्य पुरुष प्रपद्ये—XV 4; वेदैश्च सर्वैश्छेदेव देवः—XV. 15; and, lastly, तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत—XVIII 62). All these passages can be compared with तमेव विदित्वातिष्ठत्युमेति (Śve.upa.III 8) in the insistence on the Lord alone and contrasted with नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय which may mean knowledge (and not devotion) is the only Path to reach the Lord.

The Upanisads insisted on knowing the Highest Principle only; the Gītā insists on worshipping the Lord alone. This ऐकान्तिकी भक्ति has become a special feature of the later पाञ्चरात्र or भागवत भक्ति school. But in the Gītā the greatest emphasis is laid on the devotion to

as an aspect of the Yoga Disinterested Performance of one's duties' even in XVIII 62 the self-surrender to the Lord alone seems to us to have been taught as a means to this Yoga In spite of this there are some verses in the Gita = g XVIII 66 which undoubtedly teach the devotion to the Lord as a direct way to the attainment of Mokṣa and these verses must be taken, in a way as the forerunner of the *bhakti* doctrine of the later *Bhagavata* school of MBh XII

(2) *रमरति* and *योगिन्* - *Of तस्मात्सर्वेषु दारेषु मामनुस्मर युध्य च* : Verse 7 A Both these words (*रमरति* and *योगिन्*) show that this verse deals with *योग* (= *कर्मयोग*)

(3) *निराग* - *Sankara* - *पावस्यावन्*

15 महात्मान *Sankara* - *यय* ascetics but the verse says nothing about ascetics

16 (1) *ब्रह्मभुवन* = *ब्रह्मलोक* *आज्जब्रुवनाद्* - 'Upto the world of *Brahma* includes the world of *Brahma* himself

Of (a) *परीक्ष्य ब्रह्मणोऽध्यात्मिकम्* - *XI 37* The Gita is aware of the mythology of *Brahma* - *Of ब्रह्माण्मीश कर्मदासनरथम्* - *XI 15*

The Hindu mythology (as stated in the *Purāṇas*) gives various accounts about the origin of *Brahma* and the part played by him in the Creation

According to one account, *Brahma* is represented as being born in a lotus which sprang from the navel of *Vishnu* and as creating the world by an illicit connection with his own daughter *Sarasvatī*

Though *Brahman* is described in *Adhyaya XI 15* as sitting on a lotus-seat, we do not think the Gita knows the above story of the creation by *Brahmā* In VIII 18-19 a principle called *अव्यक्त* (which seems to us to be a conscious principle) is mentioned from which the creation of beings takes place at the beginning of the day of *Itānā* The theory of *सृज* (*v 17*) of the Gita also does not seem to us to tally with that of the *Purāṇas* Moreover the Gita does not show the knowledge of

the sacred Hindu Trinity (त्रिमूर्ति) of which Brahmā is the first deity, to whom is entrusted the work of creating the world. In the Gītā the word शंकर is used for one of the रुद्रs (रुद्राणां चक्रवर्त्तसि—X 21) and विष्णु for one of the आदित्यs (अदित्यानामहं विष्णुः—X. 23). In addition to this, Kṛṣṇa is addressed twice as विष्णु. But in spite of this we cannot say definitely that the Gītā knows the idea of the Trinity. Moreover, according to X 6 the Lord Kṛṣṇa produced from his mind the seven sages and four Manus who created all these people. The Manusmṛti (I 8-9) gives an account of Brahmā in which the Supreme Being, the self-existent Lord, not yet called Viṣṇu, first created the waters and deposited in them a seed which became a Golden Egg and in which He Himself was born as Brahmā the progenitor of all the worlds. Then the Lord divided the Egg into two parts, with which he constructed the heaven and earth. He then created the ten मन्वावतंसि (Ibid 1. 34) or mind-born sons who completed the work of creation.

Very probably the Gītā has its own theory of Brahmā. In the Gītā the Brahmā though sitting on a lotus-seat is seen by Arjuna in the body of the Lord along with many other beings, sages, snakes, all of whom are seen in the body of the Lord.

For the above reasons we think that the reference to Brahmā with his lotus-seat cannot lead to a decisive conclusion about the identification of Kṛṣṇa with Viṣṇu. In Adh. XI though Brahmā is mentioned, Kṛṣṇa is not told that he is Viṣṇu, even though he is told that he is the Aksara, the Puruṣa (XI. 12, 37-39) and is also addressed as 'Viṣṇu' (XI. 24 and 30).

(2) श्लोकः—

About the worlds according to the Upanisads, vide our notes on Bra Sū. IV. 3. 1-3 in our Interpretation of the Brahmasūtra.

According to Śāṅkara Bhāṣya the order of the worlds is

as follows —अर्धे or अग्नि अह, आपूर्वमाणस्य (the bright half of the month), the six months during which the sun goes to his northern course called षण्मासा उत्तरायणम्, सप्तमर, देवलोक, वायुलोक, आदित्यलोक, चन्द्रमस्य (चन्द्रलोक), विष्णुलोक, वरुणलोक, इन्द्रलोक, and प्रजापतिलोक

We have shown that the author of the Sūtras takes प्रजापतिलोक as an aspect of the कारण ब्रह्मन् itself and he similarly interprets पुरुष and अक्षर

In this Adhyaya (VIII) of the Gita अक्षर or अ-वक्त seems to have been located above the world of Brahma and is called the Abode (धामन्) of Kṛṣṇa while the Puruṣa is located above even the Akṣara (VIII 20-22) In this way the idea of Brahma in the Gita is made to suit its own idea of the relation of Akṣara and Puruṣa which it derived from the Earlier Metrical Upaniṣads. It is therefore that we do not think the reference to ब्रह्मा in the Gita implies a reference to विष्णु of the type of the Puranas (=त्रिमूर्ति)

(3) पुनरावर्तिन लोका —The souls who go to the worlds including the world of Brahma are liable to rebirth in this world after finishing the enjoyment of their religious merit in those worlds, while the souls that reach the Lord Kṛṣṇa do not return to this world (= get Mokṣa)

It may be added that according to the Hindu Mythology those who go to स्वर्ग must be reborn in this world (Bhā. Gī IX. 20), but those who go to the various worlds enumerated above on the strength of the Brahmasūtra may get knowledge of Brahman in those worlds and, then, they do not return to this world but get Mokṣa there, while other souls have to return to this world

17 (1) युग —Cf चर्कसत्यापनावर्धे सप्तमाभि युग युगे : IV 8 —The Gita knows the periods called युग, but does not seem to be aware of the theory of the four युग called सत्य, त्रेता, द्वापर and कल्ियुग

Some say that the word 'युग' in this verse (17) stands

for a महायुग. One महायुग consists of one सत्य, one त्रेता, one द्वापर and one कलियुग. 1,000 महायुगs make one day of Brahmanā. Similarly, another 1,000 महायुगs make one night of Brahmanā. 1,000 महायुगs are called one वत्स also.

According to Manusmṛti I. 69-72, 4,000 years = वृत्तयुग which is preceded by a संध्या of 400 years and followed by a संध्या of 400 years also; 3,000 years = त्रेतायुग preceded and followed by a संध्या and संध्या each of 300 years; 2,000 years make a द्वापरयुग preceded and followed by a संध्या and संध्या each of 200 years; and 1,000 years = कलियुग preceded and followed by a संध्या and a संध्या of 100 years each. Here a year is a year of gods; and a day of gods is equal to the उदयपन of men and a night of gods equal to the दक्षिणापन of men; so that one year of men is equal to one day and night of gods. Thus, $4,800 + 3,600 + 2,400 + 1,200 = 12,000$ years of gods make one देवानां युगम्. And 1,000 देवानां युगाः, i. e., 12,000,000 years of gods = 1 day of ब्रह्मा; so also one night of ब्रह्मा. Vide Kullūka's commentary on Manusmṛti I. 69-72. Kullūka quotes विश्वपुराण :—

कृतं वेता द्वापरं च कलिश्चेति चतुर्द्वयम् ।
प्रोच्यते तत्सहस्रं तु ब्रह्मणो दिवसो मुने ॥

Kullūka explains this verse in harmony with the verses of Manu.

We have no authority in the Gītā itself to conclude that it knows this theory of Manu about the day and night of Brahmanā.

(2) Śāṅkara says that the purpose of v. 17 is to explain why those who go to the world of Brahmanā return to this world; it is because the world of Brahmanā has a time-limit.

But really the reason of the return is the fact that the enjoyment of the religious merit comes to an end.

and then immediately the people return to this human world (Gītā IX. 21).

In our opinion v. 17 aims at explaining the measure of a day and a night of Brahmā and thereby telling us ultimately what is the Aksara (VIII 11) and what is the Purusa (VIII 10), two topics about which Arjuna had asked a question (VIII 1-2).

18-19 (1) We may here state briefly our way of explaining the two अव्यक्त and one पुरुष mentioned in verses 18-22 in this Adhyāya

(i) (A) Firstly, it must be noticed that भूत or beings mentioned in v. 19 (and also in v. 18) are living beings. This is clear from the various passages in the Gītā in which भूत are mentioned:—

- (a) अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमत्त्वानि भारत ।
अव्यक्तनिषमान्वेष तत्र का परिदेवता ॥ २८ ॥
आश्चर्यवत्पद्वनि कश्चिदेनमाश्चर्यवद्भवेति तथैव चान्य ।
आश्चर्यवच्चैनमम्यः शृणोति सुस्वाप्नेन वेद न वैव कश्चिद् ॥ २९ ॥
देही नित्यमवश्योऽय देहे सर्वस्य भारत ।
समाससर्वाणि भूतानि न त्व शेषितुमर्हमि ॥ ३० ॥ II. 28-30

Here भूतानि has the sense of souls in bodies (देहिनः)

- (b) अकीर्ति चापि भूतानि कश्चिन्मयि तेऽव्ययम् ।
ममावितरस्य चाकीर्तिर्मैरणादतिरिच्यते ॥ II. 34
- (c) वा निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः II. 69
- (d) यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यासि पाण्डव ।
वेन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ IV. 35
- (e) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितारमा जितेन्द्रिय ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ V. 7

Here the soul of all beings is mentioned.

- (f) छद्म सर्वभूतानां कृत्वा मां शान्तिमृच्छन्ति । V. 29
- (g) सर्वभूतरक्षमात्मानं सर्वभूतानिं चात्मनि ।
रंश्ने योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ VI. 29

सर्वभूतास्मितं यो मा मजस्येकत्वमास्थितः ।

मर्त्या वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥

VI 31

(h) जीवन सर्वभूतेषु ।

VII. 9c

(i) बीज मा सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ॥

VII. 10 A

The Lord is the seed of all living beings, just as the
परा प्रकृति is the योगि of all भूत in

पतचोनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ॥

VII a.

Therefore 'भूत' means souls in the bodies.

(j) धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ।

VII 11.

काम or desire, particularly the desire in harmony with
धर्म, can be spoken of only in the case of living, conscious
beings.

(k) पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या कथ्यस्त्वनम्यया ।

यस्यान्त स्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥

VIII 22

(l) मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभुञ्ज च भूतस्थो यमात्मा भूतभावतः ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्य वायु सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सर्वभूतानि कीर्त्तेय प्रकृतिं यांति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

IX. 4-7

(m) भूतानि यांति भूतेभ्यः—

IX. 25.

(n) समोऽहं सर्वभूतेषु—

IX. 29.

(o) द्वौ भूतसर्गौ लोके—

XVI. 6

(p) वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चाजुन ।

भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न वक्ष्ये ॥

VII. 26

इच्छाद्वेषममृत्युं हृदमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं सर्गं यांति परतप ॥

VII. 27.

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते हृदमोहानिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रता ॥

VII. 28

(q) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च

" X. 20.

(r) भूतानामास्मि चेतना । X. 22

(s) यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।

न तदस्ति विना यस्यान्मया भूतं चराचरम् ॥

X. 39.

- (t) भवाप्यसौ हि भूतानां सुतो विलरशो मया ।
स्वत् कमलपत्रादा महात्म्य चाप्यन्यथम् ॥ XI 2
- (u) बहिरन्तश्च भूतानाम् । XIII 15
- (v) अविमक्तं च भूतेषु विमक्तमिव च स्थितम् ।
भूतमर्दं च तज्ज्ञेय ॥ XIII 16
- (w) सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यत् ॥ XIII 27
- (x) भूतगणान्— XVII 4
- (y) भूतग्राम— XVII 6
- (z) सर्वभूतेषु वनैक मावमव्ययमौष्ठे ।
अविमक्तं विमक्तेषु ॥ XVIII 20
- भूतेषु ॥ XVIII 21

From the above quotations it will be evident that भूतस must be interpreted as 'souls in the bodies' which may be called व्यक्त्य as in VIII 18 or मूर्तेषु in XIV 4

It is therefore not exact to translate the word 'भूत' as things

(B) In a few passages भूतस appear to be destructible, e g, (a) अविभूतं क्षतो माव । VIII 4

(b) हर (पुर) सर्वाणि भूतानि । XV 16

In the light of the passages in (a) (A) these verses should be taken as dealing with the bodies in which the souls are encased

Similarly प्रलीयते in भूतग्राम भूत्वा भूत्वा प्रलीयते in VIII 18 should refer to the bodies of the भूतस (souls in bodies). The same interpretation should be given to नश्यत्सु in सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु—VIII 20 So also सम in सम सर्वभूतानां ततो भवति भारत in XIV 3 4 would refer to the appearance of the bodies of the भूतस (souls in bodies) "सर्वभूतानि कौन्तेय प्रहृतिं याति मामिवाम् ।" (IX. 7-8 10) should be interpreted in the light of आनन्द प्रयन्तमिवमिच्छति (Tai Upa III. 6) and, then प्रहृति will also mean the वेगन नश्यत् thought of as प्रहृति (Vide our Notes on IX. 7 8 10 and our Interpretation of Bra Su I 4 23-27)

(ii) Secondly, we may note that the origin of भूतस

is described in the Gita as taking place from a living or spiritual principle called in VII 5-6 a power or प्रकृति of the Lord

(a) अपरेवमितत्त्वार्वा प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूता महाबाहो यदेदं भावत जगत् ॥

VII 5

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगत् प्रभवः प्रलयस्तथा ॥

VII 6

As we have shown, this must refer to अक्षरब्रह्मन् as the प्रकृति and कृष्ण as the पुरुष and beings are said to be born of those two

(b) So, also क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in XIII 26 महद्ब्रह्मन् and कृष्ण in XIV 3-4, प्रकृति and कृष्ण in IX 8-10

(iii) We must also note here that in Brahmasutra I 1 the author collects all the Srutis in which the beings (भूतानि) are said to be born of Brahman itself

We here mention some of the Srutis —

(a) आनन्दो ह्येष सत्स्विमानि भूतानि जायते । आनन्देन जातानि जीवन्ति । आनन्दं प्रयत्यमिसंविशन्तीति ॥

Tai Upa. III 6

(b) सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशदेव समुत्पद्यन् आकाशं प्रत्यस्त यति ।

(Chā Upa I 1 1)

Also there are other Srutis like : यद्यद्रेदयममाद्यनगोत्रमवर्णमचक्षु ओत्र तदपाणिपाद निरय निमु सर्वगत सुसूक्ष्म तदव्यय तद्भूतवोर्नि परिपश्यति धीरा ॥

(Mu Upa I 1 6).

We may sum up the above facts as follows —

(1) (A) There are so many verses in the Gita which prove that 'भूतः' means 'souls in the bodies'

(B) When भूतः are described as क्षर (भाव or पुरुष), the sentence refers to the bodies of the भूतः ' beings ' or 'embodied souls' So, the birth and disappearance of souls would refer also to the bodies of the भूतः

(ii) प्रकृति (= परा प्रकृति) in VII 6 is declared to be जीवभूता, i e a life-principle, a principle which is living and we have shown it to be Aksara of Br Upa III 8 ■ Similarly, क्षेत्र is also a living conscious principle (भूतः are said to be born of परा प्रकृति, क्षर, etc

The part of the Lord as the ब्रह्मपद विना (XIV. 4, VII 10 A, X 39) also shows that the principle which plays the part of the mother should also be a conscious living principle (iii) In the Upanisads "Brahman" itself is declared to be the source of मूर्त and the author of the Brahmasutra has explained the Srutis in question as treating of Brahman (iv) We may also add that the author of the Brahmasutra seems to refute the view that प्रकृति (even the परा प्रकृति) is a principle to be distinguished from Brahman by asserting that the प्रकृति is itself Brahman. One of his arguments is that the rise and disappearance of मूर्त are in the Sruti declared to be taking place directly from Brahman, and therefore the principle called प्रकृति in the Gita should be interpreted as Brahman itself (Vide Bra Su I 4 23-27) His another argument is that 'Brahman' is said to be the Yoni 'source of birth' of the मूर्त

For these reasons we suggest that अव्यक्त in VIII 18-19 from which the मूर्त are said to be appearing and into which they are also declared to be disappearing should be interpreted as a living conscious principle. The eighth Adhyaya should be taken here as stating its own theory of creation and it is therefore not necessary that the theory of this Adhyāya should be the same as that of the other Adhyāyas of the Gita. Thus e.g., in VII 5-6 also the origin of मूर्त is mentioned, as also in several other passages of the Gita. But the association of Brahma (ब्रह्म) with the appearance of the मूर्त and their "dissolution" is stated only in this Adhyaya (VIII). So, we suggest that the Avyakta in v 18-19 which will be *ajara* Avyakta in the light of v 20-21 should be interpreted as a *living principle* [governed by Brahma (ब्रह्म)] from which the (living) beings "are produced". In fact this lower Avyakta will be an aspect of the higher Avyakta which also like the Puruṣa will be an aspect of the Reality itself. Very probably the reason of two Avyakts

or, in more exact language two aspects of the Aavyakta (e g , of the Katha Upanisad III. 11) being mentioned here instead of one is the association of Brahma with the creation of beings in these verses (in this Adhyaya only) This lower Aavyakta is the प्रकृति-अव्यक्त or बोनि-अव्यक्त as distinguished from the higher Aavyakta which may be called the धाम-or पद-अव्यक्त Aavyakta the Abode of Kṛṣṇa (VIII 21) and the goal of the seekers For this higher Aavyakta the Gita reserves a name which had already become a technical name in its days because it was in vogue since the time of the Oldest Upanisads, viz the word ' Aksara '

The exact identification of any two or more principles in the different Adhyayas of the Gita is neither meant by the (last) compiler of the Gita nor can it be shown to be satisfactorily possible also But, for the purpose of study we may say that the पर प्रकृति of VII 5 will be like the अपर अव्यक्त of VIII 18-19 Both are a form of the Aksara Brahman and form an aspect of It which may be called ' प्रकृति ' or " the प्रकृति aspect ", or the " पर प्रकृति ", if we wish to distinguish it from the प्रकृति the source of the elements

The Gita has made a distinction of the various capacities of the ultimate Reality by calling one part or aspect of it अव्यक्त (the भूतप्रकृति aspect), another the पर अव्यक्त ' or धाम one of the two goal-aspects, viz., the nirakara aspect of the goal while a third aspect of the Reality is called the पुरुष, i e , the sakāra aspect of the goal The contribution of the Gita to our Philosophy lies in its making out this स्वमतभेद in Brahman itself It was a step towards making the Vedanta a dualistic or pluralistic School This may be called the Smarta Vedanta. It appears as a पूर्वपक्ष in the Brahmasutra

19-20 (1) Now we shall mention the views about the अपर or lower Aavyakta and पर Aavyakta (VIII 18-20) taken by several commentators and modern scholars

(a) Sankara explains the lower अव्यक्त as अव्यक्त प्रवापते स्वापा वस्था As he himself says this interpretation is suggested to him by the reference to (ब्रह्मण) अद्वयमे in the verse In his commentary on v 20 he explains the lower Avyakta as अविद्या which is the बीज of भूतग्राम

[Sankara explains भूतग्राम as स्वावरतन्त्रमलक्षण भूतसमुदाय and भूतेषु in v 20 as ब्रह्मादिषु This shows that he has to take beings as souls in the bodies ' There is no mention here of the creation of elements]

The higher Avyakta is explained by Sankara as ' अक्षरादय पर ब्रह्म (v 20)

In his commentary on Bra Su I 1 Sankara has explained several Srutis (e g आनन्दार्थं धेव सत्त्वितानि भूतानि जायन्ते-Tai. Upa. III 6, सर्वाणि इ वा इमानि भूतान्यन्नाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाश प्रत्यस्त वन्ति-Chā Upa I 9 1, etc etc) as dealing with Brahman, and in his commentary on Mu Upa. I 1 6 (यत्तद्रेवम्, तद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः) he has explained the particular principle which is the source of भूतः, as ब्रह्म itself

If we interpret अविद्या (Sa Bhāṣya on v VIII. 20) as an aspect of अक्षरादय पर ब्रह्म, then we can reconcile his गीताभाष्य with the सुत्रभाष्य and उपानिषद्भाष्य But this is not possible. We, therefore suggest that the Gītā here splits up the old well-known (Cf सर्वे in v 18- ' which has been technically so called ', and ह्युक्त in v 21 ' it is so called ') principle called either अव्यक्त (Katha Upa) or अक्षर (Mu Upa.) in the Upaniads into two aspects as explained *supra* by us

(b) As is clear from Rāmānuja's commentary on v. 21, he takes the lower Avyakta as अनेन प्रकृति and the पर अव्यक्त (v 20) as अचेतनप्रकृतिसृष्टा जीवप्रकृति He interprets भूतः as विद्यदादि भूतः the elements called the Ether etc He distinguishes the अव्यक्त-अक्षर of v 21 from the पर अव्यक्त of v 20 and explains अव्यक्त-अक्षर as अनित्यसगवियुक्त स्वरूपावस्थित मुक्तस्वरूपम् He also changes भाम (abode in v 21) to निवसनस्थानम् and says that the मुक्तस्वरूपः is the highest or third place of control under the

Lord, the first two places of His control being respectively the Matter (ब्रह्मप्रकृति) and the individual souls (जीवस). In this way by the word चामन् he tries to bring in here his theory of the Lord as the inner Controller (अन्तर्दामिन्). The fact that he gives an optional interpretation of चामन् (=प्रकाश : c, ज्ञान) shows that he himself feels dissatisfied with his explanation of अक्षर as मुक्तस्वरूप 'the Liberated Souls'.

We must say that Rāmānuja's interpretation of these verses is purely sectarian. He himself is not able to defend his interpretation of अक्षर, as just stated above. It is easy to see that his distinction of अक्षर (v. 21) from the पर अव्यक्त (v. 20) and his method of making two principles out of one is purely unjustifiable. The expression "अव्यक्तोऽक्षरः सत्पुरुषः" in v. 21 shows that v. 21 is a continuation of v. 20 and Rāmānuja totally disregards this sense of continuity in the two verses. His explanation of भूतस as विद्यदादि भूतस is wrong as can be seen easily from the verses about भूतस in the Gita collected by us. The अव्यक्त (v. 18) cannot be said to be 'residing' in the body of the Four-faced One (ब्रह्मा), because no such statement is found in this verse.

(c) Deussen (Der Gesang des Heiligen, Introduction, PP. XVI-XVII) takes the lower Avyakta (the Unmanifest) as the lower Nature (अपरा प्रकृति or, simply, Prakṛti) of God and we may note here that he takes the Para Avyakta as the higher Nature (परा प्रकृति of Adhyāya VII 6) but says that in Adhyāya VIII 20-22 the higher Nature is itself explained as the Puruṣa (in v. 22), i. e., as God Himself.

We have already refuted these views. The अव्यक्त of v. 18-19 cannot be a Material Principle and the higher अव्यक्त cannot be identified with the Puruṣa in v. 22, as we shall show *infra*.

(d) Garbe translates अव्यक्त as the Incomprehensible and explains it as the original Matter (प्रकृति ?) He translates भूत as things and identifies the पुरुष in v. 22 with the पर अव्यक्त the highest Spirit. So according to Garbe these verses mention the Prakṛti (of the Sāṃkhya) and the Puruṣa of the Vedānta. He takes verses 20-22 as later interpolations under the influence of the Vedānta.

(e) Rudolph Otto (The Original Gita PP 72-73) takes verses 17-21 as a comment on v VIII 3, on the divine mode of Being (भाव ?) in Viṣṇu's 'highest place'. He does not agree with Garbe in taking v 20-22 as an interpolation. He takes the lower Avyakta as the cosmic Avyakta into which all (unredeemed) beings submerge. The higher Avyakta is supercosmic which Otto takes as what was subsequently (in Rāmānuja's School also) called the Suddhasattvam, into which those enter who are freed from the world and redeemed. He identifies the higher Avyakta with "the supreme abode" (the Vaikuntha of Rāmānuja's School). He seems to distinguish between Aksara (v 21) and Puruṣa (v 22) because he says 'In going to the supreme abode . . . one can attain to the Supreme God only through Bhakti' (In v 18-22) according to Otto, 'all the emphasis falls on bhakti—on devotion'. Thus, Otto seems to follow Rāmānuja.

(f) Hill takes the lower Avyakta as the unmanifest prakṛti which continually goes forth to manifestation, i.e. the jada Prakṛti, the higher Avyakta as the unmanifest imperishable Brahman, from which there is no return. He identifies the Puruṣa (v 22) with the higher Avyakta (v 20-21). He explains the Puruṣa as the same as the jīvātman and also Kṛṣṇa on the strength of Bha Gī II 17 and LA 4 respectively. Thus he follows Sāṅkara.

(g) Dr. Belvalkar takes the eternal Non-manifest as Brahman itself and seems to identify Puruṣa (in v 22) with the Avyakta-Aksara (in v 21) since he says that to reach this last (=Brahman), Bhakti is the only way.

(b) Tilak interprets the lower *Avyakta* (v 18-19) as the *Prakṛti* of the *Saṃkhya* the higher *Avyakta* as *Brahman* and does not seem to distinguish the *Puruṣa* of v 22 as higher than the higher *Avyakta*

(i) Sir Radhakrishnan (*Indian Philosophy* Vol I P 533) seems to follow Sankara

(j) Principal Das Gupta (H I P, Vol II, P 473)-
 " But the word *avyakta* in the neuter gender means a category which is a part of God Himself and from which all the manifested manifold world has come into being This *avyakta* is also referred to as a *Prakṛti* or nature of God, which, under His superintendence produces the moving and the unmoved-the entire universe (Bha GI IX 10) But God Himself is sometimes referred to as being *avyakta* (probably because He cannot be grasped by any of our senses), as an existence superior to the *avyakta*, which is described as a part of His nature, and as a category from which all things have come into being (Bha GI VIII 20-21 also IX 4) This *avyakta* which is identical with God is also called *akṣara*, or the immortal and is regarded as the last resort of all beings who attain their highest and most perfect realization Thus, there is a superior *avyakta*, which represents the highest essence of God, and an inferior *avyakta* from which the world is produced Side by side with these two *avyaktas* there is also the *prakṛti*, which is sometimes described as a coexistent principle and as the *māyā* or the binding Power of God, from which the *guṇas* are produced ' Also (*Ibid* , P 476)- It has just been remarked that the *Gita* recognizes two different kinds of *avyaktas* It is the lower *avyakta* nature of God which has manifested itself as the universe but there is a higher *avyakta*, which is beyond it as the eternal and unchangeable basis of all It seems very probable therefore, that *Brahman* is identical with this higher

avyakta. But, though this higher *avyakta* is regarded as the highest essence of God, yet, together with the lower *avyakta* and the selves, it is upheld in the super-personality of God".

So Das Gupta takes the lower *avyakta* as a part of God's nature. He takes *भूतानि* as all things, i. e., the world perhaps because the word *सर्व* occurs in v 18, which he translates as "all the manifested manifold world". But he seems to distinguish this lower *avyakta* from the *prakṛti* which is called *maya* and to identify this lower *avyakta* with the *prakṛti* which produces the moving and the unmoved—the entire universe. If so, his view will be the same as proposed by us (Ibid P 526). But we are not sure of it because he does not take *भूतानि* as 'souls' in the bodies and does not clearly say that the lower *avyakta* would be a principle like the *anānda*, the *ākāśa*, the *prāṇa* etc. the *akṣara* (Mu Upa I. 1) from which the appearance and disappearance of *भूत* is described in the Upanishads (Brā Su. I 1).

Das Gupta's identification of the higher *avyakta* with Brahman is quite proper, though he describes it as very probable.

In fact this identity is more than probable; it is a fact, because v. VIII 22 can be easily, and, in our opinion it must be interpreted to mean that the Puruṣa who, obtainable by one-minded devotion, has all beings within Him and who pervades all this (world) is above or higher than (*parā*) this latter *avyakta* called also *akṣara*. So that Das Gupta is not correct in his interpretation of v 22, in which he takes God (*para puruṣa*) as identical with the superior *avyakta* or *akṣara*. The interpretation of v 22 proposed by us is justified by Bhā Gī XIV 27 in which Das Gupta finds a statement that the super-personality of God is higher than the higher *avyakta* itself (Vide also *ibid* P. 478 and P 524).

22 (1) Our conclusion In the above lines we have discussed the views of several ancient and modern authorities on Bha. G. VIII 18-21 and also VIII 22. We need not discuss v. VIII 20 separately once again. The meaning of पुरुष is that of a particular shape, viz., the human or personal aspect, which we prefer to call the *sākara* aspect (the *ākara* or shape being that of man). The *aksara* or *avyakta* aspect is thought of as being the *nirākara* aspect. The *ākara* is a divine one, not due to a body like that of man. The same is called *rupa* and the two aspects are *rupavat* and *arupavat* in the *Brahmasūtra*. The latter work also uses the word *purusa* and *purusa vidhā* for the *sākara* aspect. That *prasthāna* criticises the *Gītā*'s view placing the *sākara* aspect above the *nirākara* and establishes the unity and equality of status of both the aspects. In our opinion the *Brahmasūtra* deals with this view as with a *Purvapakṣa* based upon the Earlier Metrical *Upaniṣads* (particularly the *Katha* and the *Mundakā*). Vide our Interpretation of *Bra. Sū. I 2 23* (रूपोप-यासाच), *III 2 14* (अरूपवदव हि तद्व्यपारात्वाद्), *III 3 31* (पर सेतून्नामसंक्षयमेदमवपदोऽयम्), also *I 2 26* (पुरुषविधमपि नैनमभायत एके), etc. in our Interpretation of the *Brahmasūtra*.

Sankara explains the word 'पुरुष' etymologically (पुरि ष्य नात्पूर्णात्वाद्) but thereby he misses the point emphasized in the *Gītā*. It must refer to person or 'man' the conventional sense of the word.

(2) पुरुष स पर पाथ = यस्यान्त स्थानि भूतानि येन (च) सर्वमिदं तत् स भक्त्या लभ्यः पुरुषः पार्थ अस्मादभ्यक्तादक्षरास्त्वाद् परः ।

For this interpretation compare

(a) अ-व्यक्ता-पुरुष पर सा वाङ्मा परा गति (*Katha Upa. III 11*)

(b) अक्षरात्परत पर (*Mu. Upa. II 1-2*)

(3) The latter half of v. 22 is to be compared with

(a) Bha. G. IX. 4

मया ततमिदं सर्वं जगद-व्यक्तवृत्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्वावस्थितः ॥

As Adhyāya VIII identifies Kṛṣṇa with *अपिबद्ध* aspect and not with *पुरुष* we find the word *पुरुष* in VIII. 22 instead of *बह्विज्जगत्परात् पर* etc. We need not and should not identify this *पुरुष* with *वृष्ण* particularly in this Adhyāya VIII.

(b) For the meaning of *तत्* compare

(१) *यत् प्रवृत्तिभूतानां येन सर्वमिदं तत्तम् । XVIII 46*

and *अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं तत्तम् । II 17*

We suggest that *तत्* should mean "spread out", i. e., created. Vide Notes on II 17. In *त्र. स. II 17* the world is compared with *सवेष्टित* and *प्रसरित* पट. Moreover, *तत्* does not seem originally to mean 'pervaded'.

(4) We may here add that Father J. N. Rawson (The Katha Upaniṣad, P. 141) interprets Katha Upaniṣad III 11 in such a way as to explain the *puruṣa* as a principle above the *Avyakta*.

(5) *भक्त्या*—Sankarā—*ज्ञानरक्षणया* and he explains *भक्त्या* as *आत्मविषयया*. But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Puruṣa'. We have already explained *भक्ति* as love for the Lord.

(6) *भक्त्या*—Sankarā—*कार्यभूतानि*—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Puruṣa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord.

23 (1) Garbe and Belvalkar (Bāsu Mallik Lectures, Vol. 1, P. 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā, P. 222) take VIII 23-28 as a later interpolation. According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of *Devayāna* and *Pitryāna*.

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna, viz., How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v 2 B). The answer to that question would be according to the author of the Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told. The goal is the same as

Aksara (v 21) or Purusa (v 22) but in the case of योगिन there is a time-condition for reaching it (v 24), if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिन i, e, those who follow the Path of meditation: e, ध्यानयोग, as stated in v. 10 12-13 Those who know the Lord or the Aksara and remember the same always (v 6 7, 8) and follow the Karmayoga (v 7) or the Sannyāsa (v 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v 22) reach their goal even if they leave their body during the दक्षिणायन But the योगिन i, e the dhyānayogins must be careful for leaving their body only during the उत्तरायन Here four Paths are mentioned, viz the Yoga or the Karmayoga (v 7) the Sannyāsa (v 10), the Path of Devotion (v 22) and the Dhyānayoga (v 10 12-13) The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths This is the meaning of ३ in v 23 If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world but a follower of dhyānayoga will be reborn here even if he aims at Aksara or Purusa only because he leaves his body during the दक्षिणायन

(3) This time-limit for the dhyānayogin is not in harmony with the Śrauta texts, i e the Upanisads The author of the Brahmasūtra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra Sū IV 2 17-18) He notices a Purvapakṣa that the sage, if he departs at night cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke) The Sutrakāra refutes this Purvapakṣa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

As Adhyāya VIII identifies Kṛṣṇa with अविवक्षित aspect and not with पुरुष we find the word पुरुष in VIII 22 instead of ब्रह्म ब्रह्मादधरात् पर etc We need not and should not identify this पुरुष with कृष्ण particularly in this Adhyāya VIII

(b) For the meaning of ततम् compare

(1) यत् प्रवृत्तिभूतात् यत् सर्वमिदं ततम् । XVIII 46

and अविनाशि तु तद्विद्धि यत् सर्वमिदं ततम् । II 17

We suggest that ततम् should mean 'spread out' i e , created Vide Notes on II 17 In अ च, II 10 the world is compared with सरोजिन and प्रसारित पट Moreover, ततम् does not seem originally to mean 'pervaded'

(4) We may here add that Father J N Rawson (The Katha Upaniṣad, P 141) interprets Katha Upaniṣad III 11 in such a way as to explain the puruṣa as a principle above the Avyakta

(5) भक्त्या—Sankara—ज्ञानरक्षणया and he explains अनन्यया as अतमविषयया But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Puruṣa We have already explained भक्ति as love for the Lord

(6) अत स्थानि—Sankara—वाचभूतानि—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Puruṣa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord

23 (1) Garbe and Belvalkar (Basu Mallik Lectures Vol 1 P 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā P 222) take VIII 23-28 as a later interpolation According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of Devayana and Pitryana

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna viz How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v 2 B) The answer to that question would be according to the author of the Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told The goal is the same as

Aksara (v 21) or Purusa (v 22) but in the case of योगिन there is a time-condition for reaching it (v 24), if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिन १, २, those who follow the Path of meditation १ २, ध्यानयोग, as stated in v. 10 12-13 Those who know the Lord or the Aksara and remember the same always (v ८ 7, 8) and follow the Karmayoga (v 7) or the Sannyasa (v 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v 22) reach their goal even if they leave their body during the दक्षिणायन But the योगिन १ २ the ध्यानयोगिन must be careful for leaving their body only during the उत्तरायन Here four Paths are mentioned, viz the Yoga or the Karmayoga (v 7) the Sannyasa (v 10), the Path of Devotion (v 22) and the Dhyānayoga (v 10 12-13) The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths This is the meaning of ३ in v 23 If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world but a follower of ध्यानयोग will be reborn here even if he aims at Aksara or Purusa only because he leaves his body during the दक्षिणायन

(3) This time-limit for the ध्यानयोगिन is not in harmony with the Śrauta texts, १ २ the Upanisads The author of the Brahmasūtra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra Sū IV 2 17-18) He notices १ Purva pakṣa that the sage if he departs at night cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke ?) The Sutrakāra refutes this Purvapakṣa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

as long as his body exists (i. e., before he leaves the body through the artery), as is shown by the Śruti (Bra. Sū IV. 2. 19). For this very fact of the sage's contact with the rays of the Sun before he leaves the body, we must admit that the contact takes place even if he leaves the body during the daksināyana also. (Bra Sū. IV 2 20) Thus, the author of the Sūtras refutes the view that if the Brahmajñānin departs during the daksināyana, he can join only the smoke, the night, etc., and cannot reach Brahman but returns after reaching (and enjoying in the world of) the Moon

He further notices that the Gītā Smṛti makes a statement about the two Paths (Devayana and Pitryāna), which assures the attainment of Brahman if the knower of Brahman departs only at day and that too during only the uttarayana, but, says the Sutrakāra, two facts must be noted here, viz., (1) The Gītā Smṛti makes this statement only with reference to the yogins (i., e., the dhyānayogins) and (2) it being a statement by the Smṛti is not so authentic as the one made by the Śruti which is accepted by the Sutrakāra (Bra Sū IV. 2. 20).

(4) Sankara's commentary on Bra Sū IV 2 21 runs as follows—

“ सूत्र—योगिनः प्रति च स्मरन्ते स्मार्ते चैते (Br. Sū IV. 2. 21)

शा. भा—योगिनः प्रति चादमहरादि कालविनिबोधादुक्तं सर्वते (in Bha. Gl. VII 24) । स्मार्ते चैते योग्यास्तु न भवन्ति । अतो विषय-
भेदात्प्रमाणविशेषाच्च नास्त्य स्मार्तस्य कालविनिबोधस्य भवितुं विधानेभ्यस्तारः ।
ननु—‘ अभिनव्योतिरहः शुद्धं धम्ममा उत्तरावणम् ’ । ‘ भूमो रात्रिस्तथा कृष्ण
धम्ममा दक्षिणावणम् ’ (Bha. Gl. VIII 24, 25) इति च भौतावेतौ
देवयानेपितृयानौ प्रत्यभिनावेते स्मृतावपौनि । उच्यते—‘ व कालं वदामि ’
(Bha. Gl. VIII 23) इति स्मृतौ कालप्रतिष्ठानादितोषमाशङ्क्य परिहार
उक्तः । यदा पुन स्मृतावप्यव्याया देवता एव आतिवादनयो गृह्यन्ते तदा न
वक्षिदितोष इति ॥

It will be seen that Sankara is wrong in interpreting एते as एव योग्यास्तु, as एते must refer to गन्तव्ये (in Bha. Gl.

VIII 26) or to सुती (Bha GI VIII 27) or to देवयानविद्यमान taken as understood in the Sūtra on the ground of the context. *Moreover, Sankara having first interpreted the Sūtra correctly, raises a Purvapaksa (ननु etc) and tries to show that the Sutrakāra's refutation will not stand if the verses of the Gītā are understood as referring to अग्नि, ज्योति, etc. which are not the periods of time but the deities who carry the sage to Brahman on the arcirādi Path

Sankara is anxious to reconcile the Gītā with the text of the Upanisads, since he is not bold enough to reject the Gītā Smṛti on the ground of the dictum निर्वैत नपेक्ष स्वादसति ह्यनुमानम्—"A Smṛti text which contradicts a Sruti text should be disregarded, but if there is no contradiction between a Smṛti and a Sruti, the Smṛti may be supposed to be supported by a Sruti which may be assumed to have once existed, but now lost because according to our tradition many Srutis have been already lost (Jar Su I, 3 3)" But this reconciliation in the present case (Bha GI VIII 24-25 and Cha Upa VIII 6) is possible only if अह, शुक्ल etc. in the verses of the Gītā mean the आतिवाहिकी देवता just as अग्नि and ज्योति So Sankara is willing to take अह, शुक्ल, वण्मासा and, उत्तरायणम् as the deities which conduct the sage on his way to Brahman on the ground that अग्नि and ज्योति are certainly* the conducting deities But this interpretation is against the very express word of the Gītā (viz, यत्र काले त कालं ब्रूयामि), which says that the Lord describes only the time and hence shows that the verses deal with the time and not with the आतिवाहिकी देवता

Sankara in his commentary on Bha GI VIII 24 refers to what he has written in his Bhāṣya on Bra Su IV 2 21 He says -" Just as अग्नि and ज्योति are two deities on the Devayāna Path, so also the Day, the Bright Half, the Six Months of Northern Solstice (the Sun's going to the

Northern Course) are deities indicating the way, i. e., are the जातिवादिनी देवता (deities which conduct the Brahman-jñānin on his way to Brahman) and not time-periods or time-deities, we have established this elsewhere (शनि स्थितोऽन्यत्र न्याय in Sa. Bha.)" Thus, he depends upon his own reconciliation of the Gita verses with the Śrutis of the Upanisads, and does not wish to follow the view of the author of the Sūtras His words (देवता एव मार्गमूला) mean जातिवादिनी देवता and not कालाधिमानिनी देवता.

As the verses clearly say that they deal with the time (काल—v. 23), any interpretation not taking अह, शुक्ल, etc. as referring to time is not in harmony with the very text of the Gītā So, Sankara does not seem to be correct here

(5) प्रणवेक्षितमहत्तुष्टीनाम्—It is not stated in the verses that the seeker whose mind is fixed upon the Pranava is the topic here The verses deal with those who know Brahman (directly or through the Pranava).

(6) कालान्तरमुक्तिमात्रम्—Vide our Notes on क्रमेणैतिवाच्येण in हा भा on v. 24 *infra*

(7) इतरमार्गस्तुल्यं = अनाश्रुतिमार्गस्तुल्यं

(8) यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन सर्वम्—Sa. Bhāṣya Sankara is right in connecting यत्र काले with प्रयाता (and separately taking it with अनाश्रुति यान्ति)

(9) अनाश्रुतिम्—Of अनाश्रुति शब्दादनाश्रुति शब्दात्। (Bra. Su. IV. 4. 22) = मोक्ष

(10) योगिन—Sa. Bhāṣya—योगिन इति योगिन कर्मिणश्चोच्यन्ते—Sankara interprets योगिन to mean the कर्मयोगिन and the Ritualists, i. e., those who like Janaka do their duties without aiming at their rewards and those who perform the rites with a desire for their rewards

In fact, in harmony with his commentary on Bra. Su. IV. 2. 22 Sankara should take योगिन to mean 'योगिन सार्वदात्र' (Vide Sā. Bhāṣya on Bra. Su. IV. 2. 22), because he takes एते in Bra. Su. IV. 2. 22 to mean योगमार्गवे

The reason why Sankara takes कर्मिण as understood is

the mention of चाद्रस ज्योति in v 25 and that of महाविद in v 24 Sankara wants to reconcile the Gītā with the Upanisads on the point of the return and non-return (आवृत्ति and अनावृत्ति) so he says that the महाविद do not return while the कर्मिण go up to the world of the Moon (as stated in the Upanisads) and return after enjoying the reward of their sacrifices and other religious merits To establish this conclusion, he prepares the ground by quietly adding कर्मिण to v 23 He wants to justify this addition and therefore he gives the argument that the Ritualists are in a secondary sense योगिन् and therefore the word योगिन can mean कर्मिण as well

But there is no doubt that योगिन here means ध्यानयोगिन, because, as we have already said, 'योगिन' are distinguished from the कर्मयोगिन, यतव and the followers of the Path of Bhakti (Vide Note on v 23) Sankara does not explain the word योगिन् in v 27 and 28 as both योगिन् and कर्मिन् Moreover, v 27 says that the yogia who knows these two Paths is never perplexed or bewildered This will be meaningless if the योगिन् were not one who can by his power of the practice of meditation stay in the body and leave it only when it is day and the उत्तरायण even if the body is diseased or wounded as did Bhīṣma who lay on the bed of arrows

We may also notice in this connection that even in the Cha Upa Sruti (VIII 6 6) as well as the Br Upa Sruti (IV 4 2), there is a reference to a practice which may be connected with a practice of ध्यानयोग The Srutis run as follows —

(1) शत वैवा च हृदयस्य नाट्यस्तासा मूर्धनिमग्निं सुतैका ।

तयोर्धमायन्नमृतत्वमेति विष्वह्म या उक्रमणे भवन्ति ॥

(Cha Upa VIII 6)

(2) तस्य देतस्य हृदयस्याग्र प्रचोतते तेन प्रचोतेऽय आत्मा निष्कामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वा देव्यो वा शरीरदेशेभ्यः । (Br Upa IV 4 2)

The reference to the departure of the soul of the

through the head (i.e., the artery in the head) may be associated with a yogic practice. In the Upanisads themselves, however, no yogic practice is mentioned and the Sutrakara says that it is (1) the power of the Vidyā, (2) the remembrance that the gait depends upon Him and (3) the Grace of the Lord present in the heart—it is these three factors that make the sage depart through the artery in the head. But the Gītā talks of a sage who leaves the body through the head only by his own power of the Yogic practice and who is sure of his ability to leave the body at a time that suits him only and to postpone his departure till then. This seems to be the sense of v 27A.

For these reasons we suggest that *yoginah* in VIII 23 and also in Bra. Su IV 2 21 should mean *dīṇayoginaḥ* only.

(11) मयाता—Sa. Bhāṣya—युता—But युता would mean that the yogin has no power to start at a time of his own choice. In fact the Gītā wants to say that the yogin has his own choice of time of departure from the body and that he can postpone going also.

24 (1) तत्कालमाह—Sankara's Introduction to v 24 is in harmony with his first interpretation of the words अह, शुक्ल etc and even the words अग्नि and ज्योति. So, it should be taken as authentically Sankara's own.

(2) अग्नि and ज्योति—Sankara at first takes these two also as कालाभिमानिनी देवता. But in the next moment he suggests another interpretation:—‘the two deities as stated in the Śruti’ (अथवाग्निज्वालिनी यथाशुते एव देवते ।) And he says that the reference to the time of departure in v 23 will be justified even if अग्नि and ज्योति were the deities of the Śruti, because even in the second interpretation of Sankara काल in v 23 will refer to three out of the five items mentioned in v 24 and these three are कालाभिमानिनी देवता: अह, शुक्ल and यमासा उपरावणम्. So अह काले refer

to the majority of stems stated in v 24, as does the expression आम्रवण "a forest of mangoes"

Though Sankara here says that अह, गुरु, and षण्मासा उचरायन् are time-deities he finally gives up that interpretation and takes अह etc also as मार्गभूता देवताः like अग्नि and ज्योतिः. So he is unable to explain यत्र काले and त काले वक्ष्यामि as referring to time at all

(3) Now, what are the two deities अग्नि and ज्योतिः stated in the Sruti? The Srutis (Chā Upa V 13 and Br Upa VI 2 15) mention only the Light (of the Sun), *विद्*, अग्निः, which may be identified with the Rays of the Sun in Chā Upa VI 8 5. And Sankara in his commentary on Bra Su IV 3 2 says that this अग्निः or these रश्मयः are the same as अग्निराक in Kau Upa I 3

Thus, it will be seen that even if we consult Sankara's commentary on Bra S. IV 3 1-2 we cannot locate अग्नि and ज्योतिः as two "देवताः", deities. So Sankara in his interpretation of अग्नि and ज्योतिः in Bha G. VIII 24 seems to be vague

We suggest that अग्नि and ज्योतिः or at least अग्नि is not a देवता at all (देवता = आदिवादिभिः देवता)

In Note (10) above, we have quoted Br Upa IV 4 2 in which it is stated that the tip of the heart of the sage is lighted up and by that burning light (प्रद्योत) this soul goes out of the body either through the eye the head or from other parts of the body. We suggest that it is this mystic fire to which the word अग्नि in VIII 24 refers and ज्योतिः may refer to अग्निः in Chā Upa V 10, *विद्*, तेऽग्निदेवाभिस्तमवत्यग्निवोऽहरहः आपुर्यमाणपक्ष्मापूर्यमाणपक्षापावदु दददति मामास्तान् मासेभ्यः सवस्तर सवस्तरादादित्वमादित्वाचदमत चद्रमसा विभुत तत्पुरुषोऽमानव स एनाजह्य नमवत्येव देवशान एवा इति ॥ ज्योतिः would correspond to अग्निः in this passage, which is interpreted as the Rays of the Sun by Badarayana and Sankara

So धूम in v 25 would not mean the ordinary smoke

or even the smoke of the sacrificial fire but it must mean the absence of the Rays of the Sun or Darkness (of the night) अग्नि is the same as the Light of the Day

We must add that the above interpretation of अग्नि-
ज्याति and धूम (v 24, 25) is only an inference based
upon a comparison of the Gita with the Upanisadic text
and is not supported by a revealed text

(4) The Gita does not mention all the stations on
the Devayana or the Pitryana Path. The above Sruti
(Cha Upa V 10 2) mentions most of them. There are
other Upanisadic texts which mention some more sta-
tions. The author of the Brahmasutra has tried to make
out a list of these stations in a proper order (Brn Su
IV 3 1-2) and Sankara has tried to locate even some
more stations from some more Srutis. We have shown
elsewhere that this effort of Sankara is not in harmony
with the Sutrakāra's own view (Vide our Interpretation
of the Brahmasutra)

In our Note 2 on VIII 16 we have stated all the
stations on the Devayana Path

It should also be remembered that these names are
not mere stations, but they are the Conducting Deities
(आतिवाहिकी देवताः—Vide Bra. Su IV 3 4)

(5) कमेति वाक्येण—Sa Bhāṣya. According to Sankara's
school, a sage who knows Brahman in this life has not
to go to Brahman since he argues that one who knows
Brahman becomes Brahman or knows himself as Brahman.
He supports his view by quoting the Brhadāranyka Upa-
niṣad (IV 4 2) तस्य न तस्य प्राणा सकामन्ति . His vital airs
and senses do not depart from the body'

It must be noticed however that Sankara's argument
though logical and his doctrine though perhaps more
rational do not agree with the express sense of the text
of the Gita and of many Upanisadic Srutis. Even the Br
Upa. Sruti quoted by Sankara (न तस्य प्राणा सकामन्ति ।) is

interpreted by the author of the Brahmasutra to mean "His senses do not depart from him (तस्य = तस्मात्)" The Sutrakāra says that न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति is the reading of the काण्वशाखा and it should be interpreted in the light of the reading of the माध्यन्दिनशाखा, चिद, न तस्मात्प्राणा उत्क्रामन्ति— "His senses do depart but not from him, but rather along with him'.

We suggest that the Sutrakāra's insistence to interpret the काण्व पाठ in the light of the माध्यन्दिन reading is probably due to his preference for the Cha Upa Sruti on this point, if it be so, his method of interpretation is also sectarian.

The above-mentioned examples of the method of interpretation adopted by Sankara as well as by Badarayana support only the historical and comparative method of interpretation of the modern scholars

Vide our Interpretation of the Brahmasutra on Bra Su IV 2 12-14

Probably there is no passage in the Gītā denying the departure (उत्क्रान्ति) or going (गति) of the Brahmanjñānin to reach his Destiny

25 (1) भ्रम-Vide Note (3) on v 24

Some say that the word भ्रम is used satirically The word अग्नि is then taken to mean the jñāna the light of Brahmanvidyā Cf विद्यासामर्थ्यात् in तदाकाऽप्रज्वलन तत्प्रकाशितशरीरे विद्यासामर्थ्यात् तच्छेदकत्वमुत्पत्तिवोगाच्च इदानीमुद्दीत अतावेकपा । (Br: Su IV. 2 17). But this secondary interpretation of अग्नि is not consistent with अह शुक्ल, etc which all refer to the Light, similarly भ्रम if interpreted as 'Ignorance' will not be in agreement with the literal sense of गति, etc.

We have quoted (in Note 3 on v. 24) the text about अग्नि etc The text about भ्रम माय runs as follows —

अथ य इमे आमे श्वापूर्ते दद्य मिल्युपासते ते भ्रममभिसम्भवति भ्रमादाग्नि रात्रेरपरपक्षमपरपक्षाच्चान्वद्ध दक्षिणैति मासास्त्रात्रैने सवत्सरमग्नि प्राप्नुवन्ति ॥ ३ ॥

मासेभ्य पितृलोक पितृलोकादाकाशमाकाशाच्चन्द्रमसमेष सोमो राजा
तद्देवानामग्र त देवा मक्षयति ॥ ४ ॥ तस्मिन्वावत् सपातमुषित्वाधैतमेवाध्वान
पुनर्निवर्तन्ते यथेतमाकाशमाकाशाद् वायु वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वाग्र
भवति ॥ ५ ॥ अग्र भूत्वा मेघा भवति मेघा भूत्वा प्रवर्धन्ति त इह व्रीहियवा
ओषधिवनस्पनयस्तिलमाषा इति जायन्तेऽतो वै सलु दुर्निष्पतर यो यो ह्यग्रमसि
यो रेत सिञ्चति तद्भूव एव भवति ॥ ६ ॥ तथ इह रमणावचरणा अभ्याशो ह
यत्ते रमणीया योनिमापचेरन् ब्राह्मणयानि वा क्षत्रिययोनि वा वैश्वयोनि वाध य
इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्त कपूया योनिमापचेरन् श्वयोनि वा सूकरयोनि
वा भ्राजालयोनि वा ॥' (Cha Upa V 10 3-7)

We have given a long quotation because it seems to give us a more plausible interpretation of धूम, since here we have the evidence of a text and not of a conjecture as given above. From this passage we know that धूम is the form of a cloud before a cloud becomes as solid as अग्र and मेघ 'धूम occurs in the starting point (ते धूममभिसभवन्ति) and also in the return journey (वायुर्भूत्वा धूमो भवति). When one starts, he is born towards the smoke, while when one returns, he assumes the form of smoke.

There is a passage in the पञ्चाग्निविद्या—Br Upa VI. 2 14, 15, अथैनमग्नये हरन्ति तस्याग्निरवाग्निभवति समित्समिद्धधूमो धूमोऽक्षिरक्षि-
रहारा अहारा विष्कुलिज्ञा विष्कुलिज्ञास्तसिन्नेतरिमन्त्रनी देवा पुरय जुहति तस्या
आहुत्ये पुक्चो भास्वरत्नं सभवति ॥ १४ ॥ ते य एवमेगद्भिर्दुर्वैषामी अरण्ये मदा
सत्यमुपासते तेऽक्षिरभित्तमवति ॥ १५ ॥ (Br Upa VI. 2 14-15) In this पञ्चाग्निविद्या not only धूम is mentioned five times, but अग्नि, समिध्, (धूम), अग्नि अहारा, and विष्कुलिज्ञा are also mentioned. As VIII. 25 mentions only धूम, it is the धूम as in वायुर्भूत्वा धूमो भवति and धूममभिसभवन्ति.

For the above reasons we do not think अग्नि and ज्योति-
in v. 24 are respectively the funeral fire in which the dead body of the योगिन् is burnt and the flame of that fire, nor will धूम be the smoke of that fire; The मद्वाग्निन् comes into contact with the rays directly and not through this अग्नि or its flame or its smoke, and the योगिन् in question (VIII. 23-25) is a मद्वाग्निन्. The persons who are dealt with in the पञ्चाग्निविद्या are those who perform the

sacrifices (श्राद्धिकारिन्), or, rather, those who are ignorant of the Atman (अज्ञानविद्—Vide Bra. Sū. III 1. 6-7). The author of the Brahmasūtra also admits that the yogins in Bh. Gl. VIII. 24-25 are sages who know Brahman and it is therefore that he discusses that passage and criticises that view as a Smārta one in a Pāda (Bra. Sū. IV. 2) dealing with the departure of the sage and not in the Pāda (III 1) which deals with the departure of the sacrificers and those who are ignorant of Atman

The पञ्चाग्निविद्या deals with the sacrificers. Vide Bra. Sū. III. 1.

(2) About भीष्म who postponed his departure till the beginning of the Northern Course of the Sun (for fifty-eight days) see MBh. XIII. 167.

(3) We have already noticed that ज्योतिः is the Rays of the Sun, while the Day, the Bright Half of the month and the Northern Course of the Sun are in the Gītā (VIII. 23-28) meant to indicate the auspicious time for a dhyānayogin to depart from here to reach Brahman (neu.) Similarly the घ्न seems to us to be explained in the light of वायुभूत्वा भूमे भवति भूमे भूत्वा अग्नौ भवति (Chā Upa. V. 10 5) and the Night, the Dark Half of the month, and the Northern Course of the Sun also indicate the inauspicious time.

(4) The commentators have discussed a question whether the ज्योतिः, the Day, etc. as also the Smoke, the Night are conductor-deities who conduct the yogin on his Path to Brahman (v. 24) or to the Moon (v. 25). Śāṅkara says that they are either the time-deities or the Path-deities (= the conductor-deities ?). He does not make a definite statement. Rāmānuja changes the very meaning of the word काल (in v. 23) and interprets it as मार्ग and says the word काल is used instead of मार्ग because a majority of the deities on the Path (मार्ग) are time-deities though they work only as Path-deities (कालशब्दो मार्गस्थानः प्रकृति संवत्सरान्तकालाभिमानदिवताभूयस्तवा मार्गोपलक्षणार्थः—Rāmānuja's Bhāṣya on v. 23).

We suggest that the Day, and the Night in the Gītā refer only to the time As to whether the *yogins* are conducted by any deities on their Path to Brahman or to the Moon, we suggest that as the *yogins* are here in the Gītā meditators on OM the Symbol of Brahman (प्रतीक), they are not conducted by the Rays the Day, the Night, but they are lifted up to their Destiny by the Sāmans (Pra. Upa. V. ३), as stated by the author of the Brahmasutra (Vide our Interpretation of Bra Su. IV ॥ 15-16)

(5) Ramanuja interprets योगिन as either a ज्ञानिन् (आत्मवादात्मनिष्ठ) or a यज्ञ (परम्पराविधि) or even a Sacrificer (पुण्यकर्मन्) According to him the ज्ञानिन् and the यज्ञ go by the Devayāna (v. 24) while v 25 deals with the Sacrificer (पुण्यकर्मन्) Thus, he totally sets aside the sense of 'ध्यान योगिन् who knows Brahman', taken by the Sutrakara

(6) According to Ramanuja the famous Sutra in Bra Su, २१२ योगिन प्रति च शयते शयते चैते- (Bra Su IV. 2 20) is itself a refutation of the view that Gītā VIII. 23-28 deals with the time of departure and establishes the Proposition (सिद्धान्त) that the Gītā (VIII 23-28) refers to the Paths and not to the time As a matter of fact, the Sutrakara discusses Gītā VIII 23-23 simply because he takes them as dealing with the time (Night and Daksina Ayana—Bra Su IV 2 18-19) and 'gives his opinion that the Gītā passage must be taken as dealing with the dhyānayogin and as teaching a Smārta Doctrine

Rāmānuja's Vedāntadīpa makes it clear that the अग्नि, ज्याति, अह, etc are in his opinion conductors of the योगिन, a majority of conductors being at the same time time-deities (आतिवाहिकगणस्य कालाभिमानिद्वयविशेषभूतत्वन यत्र काल इत्युच्यते).

(7) A foot-note in the Edition of Rāmānuja's Bhāṣya on the Gītā (VIII 24)—(the १२मानद्वयपर मुद्रणालय—Bombay) shows that Rāmānuja takes अग्नि and ज्योति in v 24 as one station (पदम्) only, and as referring to अग्नि in the Sruti

(8) Śaṅkara while commenting on Bra Su IV 2. 21 explains the Sutra as he understood it and then he notices

the difference of view between him and Badarayana as to the interpretation of Bhā. Gī VIII 23-28 But Rāmānuja gives his own view as that of Badarayana.

Badarayana understood VIII 23-28 as dealing with the *ब्रह्मविद् योगिन्*, but Sankara and Rāmānuja take the passage as dealing with the *ब्रह्मविद्* (v 24) and the *कर्मिन्* or *दुष्ट कर्मिन्* (v 25). Ramanuja takes v. 24 as treating of the *भक्त* also Both Sankara and Ramanuja are wrong in not taking v 25 as dealing with *ब्रह्मज्ञानिन्* They quote *Srutis* (*Cha* and *Br Upanisads*) as supporting the view of the *Gītā* (v 24-25) while the *Sutrakara* says that it is a *Smarta* view and not supported by any *Sruti* and also contradictory to the available *Srutis* about *ब्रह्मविद्'s* Destiny. He means that therefore it may be set aside

(9) Sankara explains *योगिन्* as *इष्टादिकारिन् योगिन्*—a Sacrificer. He returns after the Reward of his Sacrifice has come to an end (*तत्त्वयान्निवर्तते*)

26 (1) *दुष्कृष्णं गता*—The names *दुष्कृष्ण गति* and *कृष्णा गति* are used by the *Gītā* for what are called *देवगान* and *विदुगान* in the *Vedas Aranyakas* and *Upanisads* and *अधिमर्श* and *धूममार्ग* in the later literature

(2) *द्यावते गते*—Known from very ancient times

The *Gītā* does not copy the *Upanisads* but has its own view about these Paths as we have established above on the ground that unlike the *Upanisads* the *Gītā* prescribes the *कृष्ण गति* also for *ब्रह्मविद्* The *Gītā* may be here following a very ancient belief, which has come down by tradition into the popular Hindu religion, as distinguished from the *Srauta* or *Upanisadic* Religion.

Some western scholars (J. C Thomson The *Bhagavad gita*) say that the *Gītā* here gives a popular superstition and John Davies (*Hindu Philosophy, the Bhagavad Gita*) considers it unworthy of the author of the *Gītā* Hill calls this (VIII 23-28) an " obscure passage " Dr Belvalkar

has agreed with Garbe whom Rudolf Otto follows in taking this as a later interpolation

Hill believes that this passage is derived from the teaching in the Upanisads. In his Introduction, 26, he depends more upon the Kausitaki Upanisad than upon the Chā Upa (V 10). He does not seem to refer to the Brahmasutra at all

27 (1) It is stated here that a yogin who knows these two Paths is never confounded and Arjuna is asked to be a yogin at all times

Sankara seems to interpret this statement to mean that a yogin should clearly know that one Path (मुक्ता गति) leads to Non-return and the other (कृणा गति) to Return and then no confusion about the two will be possible

Ramānuja says that if a yogin knows this distinction between the two Paths he would not be confounded at the time of his departure but would start by his own Path viz., the Devayana. Thus according to Rāmanuja it is as if a yogin were standing at a road-point where there are two Paths and the yogin knowing the Path where the Day, the Bright Half, etc are the conducting deities would carefully go in that direction. According to Ramānuja's Bhasya on Bra Su IV 2 20 the purpose of the उपसंहार in v 27 (नैत सता पाथ भानम् etc) is to lay it down that a yogin should as a part of his yoga remember every day these two Paths (स्वयान विदुया गारये गता सयेत बोलाङ्गनाम्नुदिन स्मरन्) and Arjuna is advised to always master the yoga which is called अचिरादिवर्तिष्यन्तम् (Ramānuja's Bhasya on the Gītā)

According to Rudolf Otto the view in this passage is foreign to the later (i e., of the Acaryas ?) doctrines of redemption and to Bhakti teaching. ' In v 27, in fact, an evident attempt is made to dispense with it as far as possible, since it asserts that the believer should not allow himself to be confused by these two ways and this most probably means that he need not concern himself about

them " By this interpretation Rudolf Otto seems to support his view and the theory of his guru Prof Garbe that this (VIII 23-28) is a later interpolation

Dr Balvankar—It is thus incumbent upon the yogin to know and abide by the proper time of his death Does he mean the yogin should put up with the proper time of his death' or the yogin should wait for the proper time'?

Tilak takes the कर्मयोगिन् who is of course मर्त्यविद् as dealt with in v 24 and कर्मवाण्डिन् or sacrificer in v 25 and says that the कर्मयोगिन् if dead during the उत्तरायण etc, goes to Brahman and the कर्मवाण्डिन् if dead during the दक्षिणायन etc, goes to the Moon and returns to this world after enjoying the reward of his good deeds there According to him v 27 advises Arjuna to select the देवपथ and to give up the पितृपथ, since Arjuna should be a कर्मयोगिन् knowing मर्त्य and not a कर्मिन् or कर्मवाण्डिन् a pure ritualist doing his duties for the sake of their rewards

According to Sir Radhakrishnan we have in Bha GI VIII 23-26 a reference to the path of the gods through which the sameśrins pass (H I P Vol I P 552)

According to Das Gupta (H I P Vol II, P 521)—'Bha GI VIII 24-26 speak of the two courses the path of smoke and the path of light which are referred to in the Chāndogya Upaniṣad (V 10) The only difference between the Upaniṣad account and that of the Gita is that there are more details in the Upaniṣad than in the Gita In his opinion the Gita combines the idea of rebirth on earth with the *deva-yana-pitṛ-yana* idea just as it finds the same traditionally accepted, without trying to harmonize them properly

In our opinion the Gita ('VIII 23-26') does not depend upon Cha Upa V 10 or the same tradition as that Sṛuti and the author of the Brāhmasūtra has noted this fact and therefore calls this view of the Gītā a *smṛti* view Moreover, as this view pertains only to the *dīyanayomān* who is a मर्त्यविद्, the question of harmonizing

it with either the theory of rebirth or the reward of the sacrifices (= enjoyment in heaven and then return to this world) does not arise

So much about the combination of *अवृत्ति* or rebirth with the two Paths of gods and pitrs. But as regards the exact meaning of the Gita's Paths of gods and pitrs Prof Das Gupta says No very significant meaning can be made out of these doctrines They seem to be but the perpetuation of the traditional faiths regarding the future courses of the dead, as referred to in the Chandogya Upanisad (HIP, Vol II P 520)

We have already noted the view of the Brahmasutra on this point We may here add a note about the original significance of these two Paths, as pointed out by Tilak who seems to us to be the only person to attempt such an explanation According to Tilak (Orion) when the Aryans were living in the Arctic Home they had a day of six months which was a bright period (*द्युत्तम*—not the bright half of a month) and a night of six months which was a dark period (*रात्रि*—not the dark half of a month) Here the day and the night of the people in the Arctic Home are measured in the terms of a day and a night of the people living outside the Arctic Home (i.e., in India?) were a day (i.e. the bright period of the Sun's presence) lasted only for 12 hours and a night (i.e., the dark period of the Sun's absence) lasted also for the same duration According to Tilak the people in the Arctic Home must have had a belief that if a man died during their bright period of the Sun's course to the north (of the equator?) which being bright was recognised by them and those outside the Arctic Home as their one day (which, in the measure of the day and night of the outsiders, was equal to six months) would get *Mokṣa* (if he had the required knowledge?) and if he died during their dark period of the Sun's course (to the south of the equator?), he would return to the human world after reaching the

world of the Moon (even if he possessed the necessary knowledge for Moksa)

This is an elaborate theory and requires many assumptions, e g, (1) that the people in the Arctic Home and outside it could come into contact with each other and could reckon time taking as a unit the day and the night of the outsiders, which was the minimum period of the Sun's presence or absence, (2) that both the peoples (in the Arctic Home and outside it) had the same idea of Moksa and its meaning or at least the same idea of a better time for death. The first assumption requires the further assumption of certain nomadic conditions of life and the possibility of communication between the two peoples. The second assumption also requires further assumptions of a common culture. But, as this theory would lead by assuming several steps of progress to the theory of a yogin dying during the six months' Northern course of the Sun and therefore reaching Brahman (neu) and otherwise re turning to this earth as stated in the Gītā, it may be accepted as a plausible rational interpretation of Bha G. VIII 23-27 which does not find a parallel in the Upani sads but which can be explained on the basis of some hymns of the Rgveda which according to Titak contain a recollection of the life in the Arctic Home.

In this interpretation शुक्ल and कृष्ण in v 24 and 25 do not refer to a half of the month, but to the brightness and darkness of the long period and hence they explain also the words शुक्ला गति and कृष्णा गति in v. 26.

(2) About the लिङ्ग देह which accompanies the departing soul we have a reference in Gita XV. 7-8

28 (1) Cf Bha Gl. VI 44 and 46. This verse is a criticism not only of the ancient Vedic cult of sacrifice but of all the four aspects of earlier religion, viz, वेदानुष्ठान (recitation of the Vedas), यज्ञ, दान and तपस्. The result of these was the attainment of स्वर्ग by the path of Pitryāna. Vide अथ य इमे प्राये इष्टपूर्वे दक्षमिन्द्रासते ते धूममसिधमवन्ति.

Chā Upa. V 10 4 The Br Upa (VI 2 18) says that the फल of तपस् is also the enjoyment in the चन्द्रलोक (1 c, the स्वर्ग) A yogin (1 e, a dhyānayogin) who is able to control the time of his departure and departs only during the Suklā gait goes to Brahman by the devayana and hence his attainment surely surpasses that of the followers of the pīṭyāna

As the verse (28) refers to the फल of वेदाध्ययन etc., it is not in conflict with the performance of वेदानुवचन, etc., taught in such Śrutis as तमेन वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदि यति यजेन दानेन तपसाऽनाश्रयेन (Br Upa IV 4 22) which lays down the performance of वेदानुवचन etc., as a help to the attainment of the knowledge of Brahman Cf. Bra Sū सप्तविधा च यथादिक्षुर्गैरश्वत्थ and शमदमापुषत स्वाचक्षारि तच्छब्देस्तद्वृत्तया तेनामवस्थानुष्ठेयत्वं (Bra Sū III 4 26 and 27) The Gītā, therefore, prescribes the same as means of purification (XVIII 5-6)

(2) Sankarā takes इदम् विदित्वा as referring to the seven questions and their answers in this Adhyāya He explains पर स्थानमाद्यम् as देश स्थानम् and कारण ब्रह्म

(3) The Adhyāya is called तारकब्रह्मयोग We suggest that this refers to the fact that Arjuna is here asked to do his duties disinterestedly while at all times remembering the Lord as represented by the Symbol OM which is called तार or तारक (v 7 13, 27) Here OM represents the Lord Kṛṣṇa (v 13) who is called the अप्रियम् which is an aspect of Brahman connected with the disinterested performance of one's duties as we have already explained

Barnett translates तारक ब्रह्मयोग as ' saving Brahman-rule ' and notes that तारक ' saving ' is a technical term for a certain kind of intuitive knowledge arising in the course of Rājayoga (Yogasūtra III 54) As तारक here is an adjective to Brahman and as the topic of OM is treated in this Adhyāya, तारक ब्रह्म should mean ' Brahman as represented by OM ' So the योग conception of तारक ब्रह्म is later than the Gītā conception of तारक ब्रह्म

अष्टादशोऽध्यायः

सर्वस्यैव गीतशास्त्रस्यार्थोऽस्मिन्नध्याय उपसंहृत्य सर्वत्र वेदार्थो
वक्तव्य इत्येवमर्थोऽयमध्याय आरभ्यते । सर्वेषु ह्यपीतेष्वध्यायेषूक्तोऽर्थोऽस्मिन्न
ध्यायेऽवगम्यते । अर्जुनस्तु सन्यासस्यागशब्दार्थयोरेव विशेषं युभुसुस्वाच—
अर्जन तवाच—

Coupon 105

THIS coupon entitles the holder to receive
the remaining portion^{of} ~~my~~ ^{note} edition of the Text
of the Bhagavadgita with Sankara's Commentary
free of any cost.

P. M. Modi.

सर्वकर्मफलत्याग प्राप्नुस्त्याग विचक्षणः ॥ २ ॥

काम्यानामश्वमेधादीनां कर्मणां न्यास परित्याग सन्यास सन्यासशब्दार्थं-
नुष्ठेयत्वेन प्राप्तस्याननुष्ठानं कथं पण्डिता केचिद्विदुर्विजानन्ति । नित्यैर्मि-
ष्टिकानामनुष्ठेयमानानां सर्वकर्मणामात्मसम्बन्धितया प्राप्तस्य फलस्य परित्याग-
सर्वकर्मफलत्यागस्त प्राहुः कथयन्ति त्याग त्यागशब्दार्थं विचक्षणः पण्डिताः । यत्र
काम्यकर्मपरित्यागः फलपरित्यागो वार्यो वक्तव्यः, सर्वथा त्यागमात्रं सन्यासत्याग-
शब्दयोरेकोऽर्थः स्यात्, न घटपटशब्दाविव जात्यन्तरभूतार्थौ । ननु नित्यनैमिष्टिकानां
कर्मणां फलमेव नास्तीत्याहुः कथमुच्यते तेषां फलत्याग इति । यथा वन्द्यायाः
पुत्रत्यागः । नैव दोषः, नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात् ।
वक्ष्यति हि भगवानमिष्टमिष्टमिति न तु सन्यासिनामिति च (XVIII 12) ।
सन्यासिनोमेव हि केवलं कर्मफलासक्त्यर्थं दर्शयन्नसन्यासिना नित्यकर्मफलप्राप्तिं 'भव-
त्पराणिनां प्रेक्ष' इति दर्शयति (XVIII. 12) ॥ २ ॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्रादुर्मनीषिणः ।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥

त्याज्य दायेति । त्याज्य त्वक्तव्य दोषवद्दोषोऽस्यास्तानि दोषवत् । किं तत्कर्म
 न-हेतुत्वात्सर्वमेव । अथवा दोषो यथा रागादित्यज्यते तथा त्याज्यमित्येके
 प्रादुर्मनीषिण पण्डिता साध्यादिदृष्टिमाश्रिता अधिकृतानां कर्मिणामपीति । तत्रैव
 यज्ञदानतपः कर्म न त्याज्यमिति चापरे । कर्मिण एवाधिकृतानपेक्ष्यते विकल्पा
 न तु ज्ञाननिष्ठान्मुक्त्यायिन सन्यासिनोऽपेक्ष्य । ज्ञानयोगेन साध्यानां
 निष्ठा मया पुरा प्रोक्तेति कर्माधिकारादुपोद्धृता ये न तान्प्रति चिन्ता ।
 ननु कर्मयोगेन योगितानामित्यधिकृता (III ३) पूर्व विभक्तनिष्ठा अपीह
 सब्रह्मकोपसंहारप्रकरणे यथा विचार्यते तथा साध्या मति ज्ञाननिष्ठा विचार्य
 न्तामिति । न । तेषां मोहदुःखनिमित्तत्वाद्यामानुपपत्तेः । न कायकेशनिमित्तानि
 दुःखानि साध्या आत्मानि पश्यन्तीच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वनैव दर्शितत्वाद् (XIII 6)
 अतस्ते न कायकेशदुःखमयात्कम परित्यजन्ति । नापि ते कर्माण्यात्मानि पश्यन्ति ।
 येन नियतं कर्म भाह्यपरित्यजेत् । गुणानां कम, नैव किंचित्करोमीति हि ते
 ॥ यस्यन्ति (V. ४) । सर्वमाणि मनसा सन्यस्येत्यादिभिर्हि तत्त्वविदः सन्यास
 प्रकार उक्त (V 13) । तस्मात्पन्नेऽधिकृता कमण्यनात्मविदो येषां च मोहास्याग
 समवति कायकेशमयाश्च त एव तामसासयाभिना रात्रसाध्वेति निन्दन्ते कर्मिणामना-
 त्मज्ञानां कमफलत्यागस्तुत्यर्थम् । सर्वारम्भपरित्यागी मौनी सद्गुणो येन केनचिद्
 निकेत स्थिरमतिरिति (XII 16-19) गुणातीतलक्षणे (XIV 21-26) च
 परमार्थसन्यासिनो विशेषितत्वात् । वक्ष्यति च ज्ञानस्य वा परा निष्ठेति (XV III 5) ।
 तस्माज्ज्ञाननिष्ठा, सन्यासिनो नेह विवक्षिता । कर्मफलत्यागा एव सात्त्विक-
 त्वेन गुणेन तामसत्वाद्यपेक्षया सन्यास उच्यते न मुख्यः सर्वकर्मसन्यास ।
 पू०—सर्वकर्मसन्यासासम्भवे च नहि देहभवेति (XVIII 11) हेतुवचनान्मुख्य एवेति
 चेत् । सि०—न । हेतुवचनस्य स्तुत्यर्थत्वात् । यथा त्यागाभ्यान्तिरगन्तारमिति
 (XII 12) कर्मफलत्यागस्तुतिरेव ययोक्तानेकपक्षानुष्ठानाशक्तिमन्तमशुनमशु
 प्रति विधानाद्यपेक्षमपि न हि देहभृता वक्ष्यमिति (XVIII 11) कर्मफलत्याग
 स्तुत्यर्थं वचनम् । न सर्वकामाणि मनसा सन्यस्य नैव कुर्वन् कारयन्नास्त (V
 13) इत्यस्य पञ्चस्थापवाद केनाचिदर्थयितुं शक्य । तस्मात्कर्मण्यधि-
 कृतान्प्रत्येवैष सन्यासत्यागविकल्पः । ये तु परमार्थदर्शिनः साध्यास्तेषां
 ज्ञाननिष्ठायामेव सर्वकर्मसन्यासलक्षणायामधिकारो नान्यः अति न ते विकल्पाहो ।
 तथोपपादितमस्माभिर्वेदानिनाशिनमित्यात्मिन्द्रदेहे (II. 21) तृतीयादौ च ॥ ३ ॥

तत्रैतेषु विवक्ष्यते—

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।

त्यागो हि पुरुषस्यायं त्रिविधः सप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥

निश्चयं शृण्ववधारय मे मम वचनात्तत्र त्यागे त्यागसंन्यासविकल्पो
यथादर्शिते भरतसत्तम भरतानां माधुनम । त्यागो हि त्यागसंन्यासशब्दवाच्यो हि
योऽर्थः स एक एवंत्यागिरेत्याह त्यागो हीति । पुरुषव्याघ्र त्रिविधस्त्रिप्रकारस्तामसादि-
प्रकारैः संप्रकीर्तितः शास्त्रेषु सम्यक्कथितः । यस्मात्तामसादिभेदेन त्यागमन्यासशब्द-
वाच्योऽर्थोऽधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य त्रिविधः संभवति न परमार्थदर्शिन
इत्ययमर्थो दुर्ज्ञानस्तस्मादत्र तत्त्वं नान्यो वस्तु समर्थः । तस्माद्विश्वं परमार्थशास्त्रार्थ-
विषयमध्यवसायमैश्वर मे मत्त. शृणु ॥ ४ ॥

कः पुनरसौ निश्चय इत्यत आह—

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणां ॥ ५ ॥

यज्ञो दान तप इत्येतत् त्रिविधं कर्म न त्याज्यं न त्यक्तव्यं कार्यं करणीयमेव
तत् । कस्माद्यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि विशुद्धिकारणानि मनीषिणां फलानामि-
संधीनामित्येतत् ॥ ५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

एतान्यपीति । एतान्यपि तु कर्माणि यज्ञदानतपोऽपि पावनान्युक्तानि सङ्ग-
मासक्तिं तेषु त्यक्त्वा, फलानि च तेषां त्यक्त्वा परित्यज्य कर्तव्यानीत्यनुष्ठेयानीति
मे मम निश्चितं मतमुत्तमम् । निश्चयं शृणु मे तत्रेति (XVIII. 4) प्रतिज्ञाय
पावनत्वं च हेतुमुक्त्वैतान्यपि कर्माणि कर्तव्यानीत्येतास्त्रिभिरिति मतमुत्तममिति प्रति-
ज्ञातार्थोपसंहार एव नापूर्वार्थं वचनमेतान्यपीति प्रकृतसन्निकृष्टार्थतोपपत्तेः । सामञ्जस्य
फलार्थिनो बन्धहेतव एतान्यपि कर्माणि शुभुशो कर्तव्यानीत्यपिशब्दस्यार्थो न
त्यन्यानि कर्माण्यपेक्ष्यैतान्यपीत्युच्यते । अन्ये वर्णयन्ति नित्यानां कर्मणां फला-
भावात्सङ्गं त्यक्त्वा फलानि चेति नोपपत्तेः । एतान्यपीति यानि काम्यानि
कर्माणि नित्येभ्योऽन्यान्वेतान्यपि कर्तव्यानि किमुत यज्ञदानतपानि नित्यानीति ।
तदसत्, नित्यानामपि कर्मणां फलवत्त्वस्योपपादितत्वात् । यज्ञो दान तपश्चैव पाव-
नानीत्यादिवचनेन नित्यान्यपि कर्माणि बन्धहेतुत्वाशङ्कया विद्वान्मुमुक्षोः कुतः
काम्येषु प्रसङ्गः ' दूरेण ह्यवरं कर्म ' (II. 4-9) इति च निन्दितत्वात् पश्चार्था-
त्कर्मणोऽन्यत्र (III. 9) इति च काम्यकर्मणां बन्धहेतुत्वस्य निश्चितत्वात् ।
त्रैगुण्यविषया वेदाः (II. 4-5) त्रैविद्या मा सोमपा (IX. 20) ' क्षीणे
पुण्ये मर्त्यलोके विशन्ति ' (IX. 21) इति च दूरव्यवहितत्वाच्च न काम्ये-
वेतान्यपीति व्यपदेशः ॥ ६ ॥

तस्मादज्ञस्याधिकृतस्य मुमुक्षो —

नियतस्य ॥ सैन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।

मोहात्तस्य परित्यागस्तामस परिकीर्तित ॥ ७ ॥

नियतस्य ॥ नित्यस्य मन्याम परित्याग कर्मणो नापपद्यतेऽज्ञस्य पावनत्वस्येष्ट्यात् । मोहादज्ञानात्तस्य नियतस्य परित्याग । नियतं चावश्य कर्तव्यं त्यज्ये चेति विप्रतिषिद्धमना मोहनिमित्त परित्यागस्यामस परिकीर्तितो मोहश्च तम इति ॥ ७ ॥

किंच—

दुःखमित्येव यत्कर्म कायहेतुमयात्पजेत् ।

स कृत्वा त्याग नैव त्यागफल लभेत् ॥ ८ ॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायकृशमयाच्छरीरदुःखमयात्यजेत्परित्यजेत्स कृत्वा राजसंज्ञोनिवृत्त त्याग नैव त्यागफल ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फल मोक्षाप्य न लभेत् नैव लभते ॥ ८ ॥

क पुन सात्त्विकस्याग —

कार्यमित्येव यत्कर्म नियत नियतेऽर्जुन ।

सङ्ग त्यक्त्वा फलं चैव स त्याग सात्त्विको मत ॥ ९ ॥

कार्यं कर्तव्यमित्येव यत्कर्म नियत नित्य क्रियते निर्वर्त्यते हेऽर्जुन सङ्ग त्यक्त्वा फलं चैव । नित्यानां कर्मणा परबले भगवद्भजन प्रमाणमवोचाम । अथवा पक्षेऽपि फल न श्रूयते नित्यस्य कर्मणस्तथापि नित्यं कर्म कृतमात्मसंस्कारं प्रत्यवायपरिहार वा फलं कृत्वात्मान इति बन्धयत्येषां ज्ञानं तामपि कल्पना निवारयति फलं लक्ष्यत्वेनेनात् साधूक सङ्ग त्यक्त्वा फलं चेति । स त्यागो नित्यवन्मनु सङ्गफलपरित्याग सात्त्विक सत्सनिवृत्तो मताऽभिमत । ननु कर्मपरित्यागस्त्रिविधः स्यात् इति च प्रकृतस्तत्र तामसो राजसश्चासत्यागः कथमिह सङ्गफलत्यागरवृत्तीयत्वेनोच्यते यथा त्रयो ब्राह्मणा आगतास्तत्र षडङ्गविदो द्वौ क्षत्रियस्त्वनाय इति तद्वत् । नैष दोषस्त्यागसामान्येन स्तुत्यर्थेवात् । अस्ति हि कर्मसत्यागस्य फलाभनाभलावस्व च त्यागत्वसामान्यं तत्र राजसतामसत्वेन कर्मत्यागनिन्दया कर्मफलाभिमाधित्वात् सात्त्विकत्वेन स्तुयते ' स त्याग सात्त्विको मत इति ॥ ९ ॥

यस्यधिकृतं सङ्गं त्यक्त्वा फलाभिसर्पि च नित्यं कर्म करोति तस्य फलरागादिना वज्रपीकियमाणमतं करण नित्यैव कर्मणि सक्रियमात्तं विशुध्यति । विशुद्धं प्रमदमात्मालाचनशुभं भवति । तस्यैव नित्यकर्मानुष्ठानेन विशुद्धान्तं करणस्यात्मज्ञानाभिमुखस्य क्रमेण यथा तथिष्टा स्वाच्छदकव्यमित्याद—

न द्रष्टृकुशलं कर्म कुशले नानुषज्यते ।

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥

न द्रष्टृकुशलमशोभनं काम्यं कर्म शरीरारम्भद्वारेण ससारकारणं किमनेनेत्येव, कुशले शोभने नित्ये काम्ये मस्तदुद्दिष्टानोत्पत्तिवज्रिष्ठाहेतुत्वेन मोक्षकारणमित्येव नानुषज्यते तथापि प्रयोजनमपश्यन्ननुषज्ज प्रीतिं न करोतीत्येतत् । न पुनरसौ त्यागी पूर्वोक्तेन सङ्गफलपरित्यागेन तद्वास्यागी यः कर्मणि सङ्गं त्यक्त्वा तत्फलं च नित्यकर्मानुष्ठायी स त्यागी । कदा पुनरप्यत्रकुशलं कर्म न द्रष्टृकुशले च नानुषज्यत इत्युच्यते सत्त्वसमाविष्टो यदा सत्त्वेनारमानात्माविवेकविज्ञानहेतुना समाविष्टः सत्त्वात् सङ्गुक्त इत्येतत् । अत एव न मेधावी मध्यात्मज्ञानलक्षणया प्रज्ञया सङ्गुक्तसद्वात्म्यमेधावी मेधावित्वादेव छिन्नप्रमशयाश्छिन्नोऽविद्याकृतः संशयो यस्यात्मस्वरूपविरुद्धानमेव परं निश्चयसंसाधनं नान्यदधिकविदित्येवं निश्चयेन छिन्नसंशयो योऽधिकृतः पुरुषः पूर्वोक्तेन प्रकारेण कर्मयोगानुष्ठानेन क्रमेण मस्कृतात्मा सज्जन्मादिविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन सङ्गुह्य म सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य नैव कुर्वन्न कार- यत्रामीनो (V 13) नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञाननिष्ठामश्नुत इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ॥ १० ॥

यः पुनरधिकृतः सन्देहात्माभिमानित्वेन देहभृद्दृष्टोऽवाधितात्मकर्तृत्वविज्ञानतयाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिस्तस्याशेषकर्मपरित्यागात्स्यादक्ष्यत्वात्कर्मफलत्यागेन चोदितकर्मानुष्ठानं एवाधिकारी न तस्याग इत्येवमर्थं दर्शयितुमाह—

न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥

न हि यस्माद्देहभृता देहं विभर्तीति देहभृद्देहात्माभिमानवान्देहभृदुच्यते न हि धियेकी स हि वेदाविनाशिनमित्यादिना कर्तृत्वाधिकारान्निवर्तितोऽतस्तेन देहभृताश्चेन न शक्यं त्यक्तुं मन्यमित्यु कर्माण्यशेषतः नि शेषेण । तस्माद्यस्यशोऽधिकृतो मित्यानि कर्माणि कुर्वन्कर्मफलत्यागी कर्मफलविषयिमात्रमवाप्ती स त्यागी यभिधीयते कर्म्यपि सन्निति ह्युत्थमिप्रायेण । तस्मात्परमार्थदर्शिनैवाद्देहभृता देहात्ममावरहितेनाशेषकर्मसंन्यासः शक्यते कर्तुम् ॥ ११ ॥

किं पुनस्तत्प्रयोजनं यत्सर्वकर्मपरित्यागात्स्यादित्युच्यते—

अनिष्टमिष्टं मिथं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥

अनिष्टं नरकदिव्यंगादिलक्षणमिष्टं देवादिलक्षणं मिथामेष्टानिष्टसंयुक्तं मनुष्यलक्षणं चैव त्रिविधं त्रिप्रकारं कर्मणो धर्माधर्मलक्षणस्य फलं बाह्यानेककार- कम्पापारनिष्पन्नं सर्वविद्याकृतमिन्द्रबाह्मयोषमं महामोहहर्त्रं मत्प्राप्तोपसर्पवि

फलानुवा लयमदर्शनं गच्छन्तीति फलमिति फलनिर्वचनं तदेतदेव लक्षणं फलं भव-
त्यल्पागिनामज्ञानां कर्मिणामपरमाथमन्याभिना प्रेत्य शरारपातादूर्ध्वम् । न तु
परमार्थसम्यासिना परमहंसपरिवाजकानां केवलज्ञाननिष्ठानां ववचिद् । न हि
केवलसम्पददर्शननिष्ठा भविष्यादिसत्तारबीजं नोन्मूलयन्ति कदाचिदित्यर्थः ॥ १२ ॥

अतः परमार्थदर्शिनां धृवाशपरमसम्यामित्त्वं समवस्थविद्याप्यारोपितत्वा-
दात्मनि क्रियाकारकफलानां, न त्वज्ञस्याधिष्ठानादीनि क्रियाकतुणि कारका-
प्यारमत्वेन पश्यतोऽशेषकर्मसम्यासः सम्भवति । तदेतदुत्तरं कोकैर्दशयति—

पञ्चेमानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।

सारये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

पञ्चेमानि बद्धमाणानि ह महाबाहो कारणानि निर्वर्तकानि निबोध मे ममेति,
उत्तरत्र चेत्त समाधानार्थं वस्तुवैषम्यप्रदर्शनार्थं च तानि कारणानि ज्ञातव्य-
तया स्तौति । सारये ज्ञातव्या पदार्थाः संख्यायन्ते वस्तिञ्ज्ञात्वे तत्साध्यं
वेदान्तः । कृतान्त इति तस्यैव विशेषणं कृतमिति कर्मोप्यते तस्यान्तः
कृतस्य परिसमाप्तिर्वन्न स कृतान्तः कर्मान्त इत्येतत् । 'वावानर्थं उदपाने'
(II 46) 'सर्वं कर्माखिलं गार्धं ज्ञानं परितभाप्यते' (IV. 33) इत्यात्मज्ञाने
समाप्ते सर्वकर्मणां निवृत्तिं दर्शयति । अतस्तस्मिन्नात्मज्ञानार्थं सारये कृतान्ते वेदान्ते
प्रोक्तानि कथितानि सिद्धये निम्नर्यर्थं सप्तकर्मणाम् ॥ १३ ॥

वानि तानीत्युच्यते—

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक्चेष्टा देवैश्चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥

अधिष्ठानमिच्छाद्वयमुक्तं यथाभादानामभिभवत्तराग्रयाऽधिष्ठानं शरीरं तथा
कर्त्तापथिलक्षणो भोक्ता करणं च श्रोत्रादिकं शुब्दापलब्ध्य पृथग्विधं नानाप्रकारं
द्वादशसङ्ख्यं विविधाश्च पृथक्चेष्टा धावन्वीया प्राणायानाद्या देवैश्चैव देवमेव
चार्त्तेषु चतुषु पञ्चमं पञ्चानां पूरणमादित्यादि चक्षुराद्यनुग्राहकम् ॥ १४ ॥

शरीरवाह्मनोभिर्वत्कर्मं प्रारभते नरः ।

न्याय्यं वा विपरीतं वा पश्येत्तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

शरीरेति । शरीरवाह्मनोभिर्वत्कर्मं विभिरतैः प्रारभते निर्वर्तयति नरो न्याय्यं

* VPP and POA read अतः -- सम्भवति as part of the
भाष्य on v 12 They read क्रियाकर्तृकारकाणि.

ना धर्म्यं शास्त्रीयं विपरीतं वाशास्त्रीयमधर्म्यम् । यच्चापि निमित्तितचेष्टादि जीवनहे-
तुस्तदपि पूर्वकृतधर्माधर्मयोरेव कार्यमिति न्याय्यविपरीतयोरेव ग्रहणेन गृहीतम् ।
पञ्चैते यथोक्तास्तस्य सर्वस्यैव कर्मणो हेतवः कारणानि । नन्वधिष्ठानादीनि सर्व-
कर्मणां कारणानि, कथमुच्यते शरीरवाद्मनोभिः कर्म प्रारभत इति । नैष
दोषः, विधिप्रतिषेधलक्षणं सर्वं कर्म शरीरादित्रयप्रधानं तदङ्गतया दर्शन-
श्रवणादि च जीमनलक्षणं त्रिवैव राशिकृतमुच्यते शरीरादिभिरारभत इति
फलकालेऽपि तत्प्रधानैर्भुज्यत इति पञ्चानामेव हेतुत्वं न विरुध्यते ॥ १५ ॥

तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं ॥ यः ।

पश्यत्यकृतबुद्धित्वाच्च स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

तत्रेति । तत्रेति प्रकृतेन संबध्यते, एव सति, एव यथोक्तैः पञ्चभिर्हेतुभि-
निर्बल्यैः सति कर्मणि । तत्रैव सतीति दुर्मतिस्त्वस्य हेतुत्वेन संबध्यते । तत्र
तेष्वात्मानमनन्यत्वेनाविधायया परिकल्प्य तैः कियमाणस्य कर्मणोऽहमेव
कर्तेति कर्तारमात्मानं केवलं शुद्धं तु यः पश्यत्यविद्वान्करमाद्वैदान्ताचार्योपदेश-
न्यायैरकृतबुद्धित्वादसकृतबुद्धित्वाद्याऽपि देहादिव्यतिरिक्ततमवाद्यन्यमात्मानमेव
केवलं कर्तारं पश्यत्यसावप्यकृतबुद्धिरेवातोऽकृतबुद्धित्वाच्च पश्यत्यात्मनस्तत्त्वं
कर्मणो वेश्यथोऽतां दुर्मतिः कुत्सिता विपरीता दुष्टाजल जननमरणप्रतिपत्तिहे-
तुभूता मतिरस्येति दुर्मतिः स पश्यन्नपि न पश्यति, यथा तैमिरिकोऽनेकं चन्द्रं,
यथा वाग्नेषु धावन्नु चन्द्रं धावन्त, यथा वा वाइन उपविष्टोऽभ्येषु धावत्स्वात्मानं
धावन्तम् ॥ १६ ॥

क पुनः सुमतिर्धः सम्बन्धपश्यतीत्युच्यते-

यस्य नाहकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

इत्यापि स इमोलोकाच्च हन्ति न नियम्यते ॥ १७ ॥

यस्य शास्त्राचार्योपदेशन्यायसंस्कृतात्मनो न भवत्यहकृतोऽहं कर्तेत्येवञ्छृणो
भावो भावना प्रत्यक्षं एत एव पञ्चाधिष्ठानादयोऽनिययात्मनि कल्पिताः सर्व-
कर्मणां कर्तारो नाहमहं ॥ तद्व्यापाराणां साक्षिभूतोऽप्राणो ह्यमनाः शु-
भ्रोऽक्षरात्परतः परः केवलोऽविक्रिय इत्येव (Mu Upa II 1.2) पश्य-
तीत्येतत् । बुद्धिरन्तःकरणं यस्यात्मन उपाधिभूता न लिप्यते नानुशायिनी भव-
तीदमहमकार्यं तेनाहं नरकं गमिष्यामीत्येव यस्य बुद्धिर्न लिप्यते स सुमतिः स
पश्यति । इत्यापि स इमोलोकान्तर्बन्धप्राणिन इत्यर्थः । न हन्ति इमनक्रिया
न करोति न नियम्यते नापि तत्कार्येणाधर्मफलेन संबध्यते ।

I. ननु हत्वापि न हन्तीति विप्रतिपिद्धमुच्यते यद्यपि स्तुतिः । नैव दोषः, लौकिकपारमार्थिकदृष्ट्यपेक्षया तदुपपत्तेः । देहापात्मबुद्ध्या हन्ताहमिति लौकिकी दृष्टिमाश्रित्य हत्वापीत्याह यथादर्शिता पारमार्थिकी दृष्टिमाश्रित्य न हन्ति न नि-
बध्यत इति तदुभयमुपपन्न एव ।

II (a) नन्वधिष्ठानादिभिः समूहं करोत्येवात्मा कर्तारमात्मानं केवलं त्विति (XVIII. 16) केवलशब्दप्रयोगात् । नैव दोष आत्मनोऽविक्रियस्वभावत्वेऽधिष्ठानादिभिः सहसत्त्वानुपपत्तेः । विप्रियावतो ह्यस्य सदनं सभयति सहत्य वा कर्तृत्वं स्यात् तद्विक्रियस्यात्मनः केन चित्सहननमतीति समूहं कर्तृत्वमुपपद्यते । अतः केवलत्वमात्मनः स्वाभाविकमिति केवलशब्दोऽनुवादमात्रम् । अविक्रियत्वं चात्मनः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रमिद्धम् । 'अविकार्योऽवमुच्यते' (II 15) 'शृणुतेव कर्माणि क्रियन्ते' (III 27) शरीरस्थाऽपि न कर्तेनात्वाचमकुपपादित (XIII 31) गीतास्त्वे तावत् । श्रुतिषु च 'ध्यायन्तीह लेलायन्तीव' (Br. Upa. IV 3 7) इत्येवमाचार्यः । 'वाचनश्च निरवयवमपरतन्त्रमविक्रियमात्मनश्चाग्नेनि राजमातं । (b) विक्रियावत्त्वानुपपन्नोऽप्यात्मनः स्वकीयैव विक्रिया स्वस्य भवितुमर्हति । नाधिष्ठानादीनां कर्माणां वाचनवत्त्वाणि स्युः । नहि परस्य वम परेणाकृतमागन्तुमर्हति । यत्प्रविष्टया गमितं न तत्परस्य यथा राजत्वं न श्रुतिः कावा यथा वा तलमलवत्त्वानैर्गमितमविष्टया नाकाशस्य तथाधिष्ठानादिविक्रियापि तेषामेवेति नाऽऽत्मनः । तस्मादुक्तमुक्तमहकृतस्त्वुक्तिरेवाभावादिद्वारा हन्ति न निबध्यत इति ।

III नायं हन्ति न हन्यत इति प्रतिज्ञाय न ज्ञायत इत्यादिहेतुवचनेनाविक्रियत्वमात्मनः उक्त्वा वेदाविनाशिनमिति (II 19-21) विदुषः कर्माधिकारानिबृष्टिं शास्त्रादौ संक्षेपत उक्त्वा मध्य प्रसारिता च तत्र तत्र प्रसक्त इत्येवोपसंहरति शास्त्रार्थपिण्डकिरणाय विहास्य हन्ति न निबध्यत इति । एवं च सति देहात्परममिमानानुपपत्ताविव्याकुलादिष्वमन-योपपत्तं सन्ध्यासिनामनिष्ठादि त्रिविधं

Sankara mentions three points —

I — आत्मन् is really अकर्तृ, 'हत्वापि' is spoken of the आत्मन् from the standpoint of लौकिकदृष्टि. II (a) He cannot be a कर्तृ even in company of अधिष्ठान, etc., because he cannot come into contact with अधिष्ठान etc as he is अविक्रिय (b) Even if आत्मन् is विक्रियावत्, the कर्तृत्वं which really belongs to अधिष्ठानादि can never belong to आत्मन्. III Relation of XVIII. 17 with II. 19-21 must be kept in mind.

कर्मण फल न भवती युपपन्न तदिपर्ययाच्चेतरेषा भवतीत्येतच्चापरिहार्यमित्येष
गीताशास्त्रस्यार्थ उपसंहृत । स एष सववेदाधमारो निपुणमतिभि पण्डितैर्विचार्य
प्रतिपत्तव्य इति तत्र तत्र प्रकुरणविभागन दर्शिनोऽस्माभि शास्त्र वायानुसारेण ॥ १७ ॥

अथदानीं कर्मणा प्रवक्तव्यमुच्यते—

ज्ञानं ज्ञेयं परिणामा त्रिविधा कर्मबोदना ।

करणं कर्म कर्तेति त्रिविधं कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

ज्ञानं ज्ञापितऽन ।ति सर्वविषयमाविर्भवेणोच्यते । तथा ज्ञेयं ज्ञातव्यं तदपि सामा-
न्येनैव सङ्गमुच्यते । तथा परिज्ञातोपाधिलक्षणोऽविद्याकीटिरतो भोक्ता, इत्येतत्त्रय
मेषामविशेषेण सर्वकर्मणा प्रवतिका त्रिविधा त्रिप्रकारा कर्मबोदना । ज्ञानादीना हि
त्रयाणां स्तुतिपाते ज्ञानोपादानादिप्रयोजनं सर्वकर्मारम्भं स्वात्ततं पञ्चभिर-
धिष्ठानादिभिरारब्धं चाङ्गमनं कायाध्वयभेदेन त्रिधा राशीभूतं त्रिषु करणा-
दिषु संगृह्यत इत्येतदुच्यते । करणं क्रियतेऽननति राक्ष भोवादि, अन्तःस्थ
बुद्ध्यादि कर्मेदिसत्तमं वस्तुं क्रियया व्याप्यमानं, कर्ता करणानां व्यापारवि-
तोपाधिलक्षण इति त्रिविधस्त्रिप्रकारं कर्मसंग्रहं संगृह्यतेऽस्मिन्निति संग्रहं कर्मण
संग्रहं कर्मसंग्रहं । कर्मसु हि त्रिषु समवेति तेनायं त्रिविधं कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

अथदानीं क्रियाकारकफलाणां सर्वेषां गुणात्मकत्वात्पञ्चरजस्तमोगुणभेदतः
त्रिविधो भेदा इत्युच्यते—

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिविधं गुणभेदतः ।

प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

ज्ञानं कर्म च, कर्मं क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमीप्सिततमं कर्म, कर्ता
च निवर्तकं क्रियाणां त्रिवैवावधारणं गुणव्यतिरिक्तजात्यंतराभावप्रदर्शनार्थं गुणभेदतः
सत्त्वादिभेदेनैतत्प्रोच्यते कथ्यते गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे तदपि गुण-
संख्यानं शास्त्रं गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव परमार्थग्रहोक्तविविधे यद्यपि
विकथ्यते । ते हि कापिला गुणगौणन्यापारनिरूपणेऽभियुक्ता इति तच्छा-
स्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयत इति न विरोधः । यथायथायथाय
यथाशास्त्रं शृणु तान्यपि ज्ञानादानि तद्भेदजनानि गुणभेदकृतानि शृणु वक्ष्यमाणोऽर्थ-
मनं समाधिं कुर्वित्वथ ॥ १९ ॥

ज्ञानस्य तु तान्त्रं त्रिविधत्वमुच्यते—

सर्वभूतेषु येनेकं भावमव्ययमीक्षते ।

भावविभक्तं निमित्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

सर्वभूतेष्वव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैकं भावं वस्तु भावश्चो
वस्तुवाच्येकमात्मवास्त्वित्यर्थः । अव्ययं न व्योनिं स्वात्मना धर्मैर्वा कूटस्थानिस्त्वामि-
त्यर्थः । ईक्षते येन ज्ञानेन घट्यति त च भावमविमक्तं प्रतिदेह विमक्तेषु देहभेदेषु
न विमक्तं तदारम्भवस्तु व्योमवक्षिरन्तरमित्यर्थः । तज्ज्ञानमद्वैतात्मद्वन्द्वं सात्त्विकं
सम्यग्दर्शनं विद्वाति । यानि दैतदर्शनान्यमन्वग्भूतानि राजसानि तामसानि ज्ञेति
न साक्षात्सारोच्छिद्ये भवन्ति ॥ १० ॥

पृथक्त्वेन ॥ तज्ज्ञानं नानाभावाभ्युपगमिष्यान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनेति । पृथक्त्वेन तु भेदेन प्रतिशरीरमन्वत्वेन तज्ज्ञानं नानाभावाभिज्ञा-
नारम्भः । पृथग्विधान्पृथक्प्रकारान्भिन्नलक्षणानित्यर्थः । वेत्ति विज्ञानानि यत्ज्ञानं स-
र्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वार्थमनायेन ज्ञानं वेत्तीत्यर्थः । तज्ज्ञानं विद्धि राजसं
रभोनिर्वृतम् ॥ २१ ॥

यत्तु कुरस्त्वदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकम् ।

जतरत्नार्थवद्वश्यं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यस्मिन्नेति । यत्तु ज्ञानं कृष्णवामस्तवत्सर्वविषयमिबैकारिण्यकार्यं देहे यद्विर्वा
प्रतिमादौ सक्तमेतावानेवात्मेश्वरो वा नातः परमस्वीति यथा जलक्षपणका-
दीनां* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणौ जीव ईश्वरो वा पापायदावादिमात्र
शेषमेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकं हेतुवञ्जितं नियुक्तिकमतत्सार्यवचनमाभूतोऽर्थस्तत्त्वार्थ-
मोऽस्य शेषमूतोऽस्तीति तत्त्वार्थवत्तत्त्वार्थवदतत्त्वार्थवदहेतुकत्वादेवाप्य आक्षेप
विषयत्वाद्द्वयफलत्वाद्वा तत्तामसमुदाहृतम् । तामसानां हि प्राणिनामिवेकिनामी-
दृशं ज्ञानं दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मण्यैविध्यमुच्यते—

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियतं नित्यं सङ्गरहितमासक्तिवर्जितमरागद्वेषतः कृतं रागमयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन
च कृतं रागद्वेषतः कृतं तद्विपरीतं कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फलं प्रेप्सतीति
फलप्रेप्सु* फलतृष्णस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्ता कृतं कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामप्रेप्सुना कर्म साह्चारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

● POA has a v. l. मन्मथमणकादीनाम्. 'मथणक' might explain
ईश्वरो वा पापायदावादिमात्रे, मन्मथ alone referring to देहपरिमाणौ जीवः,

यत्स्विनि । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थः । कम साहकारेण ॥ साहकारेणेति न तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहकार आरम्भविश्व तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्साहकार कर्ता किमुत राजसत्तामसयो । लोकेऽनात्मविदपि श्रोत्रियो निरहकार उच्यते निरहकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहकारेण नेत्युक्तम् । पुन शब्द पादपूरणार्थः । कियते बहु लायास कर्ता महतायासेन निवर्त्यते तत्कम रापसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षय हिंसात्मनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहादारभ्यते कर्म यत्तन्नामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्ध पश्चाद्भावि यदस्तु सोऽनुबन्ध उच्यते त चानुबन्ध क्षय यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽबन्धयो वा स्यात्त क्षय हिंसा प्राणिपीडा मनपेक्ष्य च पौरुष पुरुषकार शक्नोमीद कम समापयितुमिष्टेवमात्मसामर्थ्यम्, इत्येतान्यनुबन्धादान्यनपेक्ष्य पौरुषान्तानि मोहादिविवेकत आरभ्यते कर्म यत्तन्नामस तमोनिर्वृत्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृत्यस्ताहसमन्वितः ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकार कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्त परित्यक्त सङ्गा येन स मुक्तसङ्गोऽनहवादी नाहवदन शीघ्रो धृत्यस्ताहसमन्वितो धृतिभारणमुस्ताह उन्नमस्ताम्या समन्वित सयुक्तो धृत्य स्ताहसमन्वित सिद्धयसिद्धयो क्रियमाणस्य कर्मण फलसिद्धयसिद्धौ च सिद्धय-सिद्धयोर्निर्विकारः केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरामादिनायुक्तो य स निर्विकार उच्यते । एवभूत कर्ता य स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।

हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्यास्तीति रागी, कर्मफलप्रेप्सु कर्मफलार्थी, लुब्ध परद्रव्येषु सजातवृष्णस्तीर्यादी च स्वद्रव्यापरित्यागी, हिंसात्मक परपीडास्व भावोऽशुचिर्वादान्तःशुचिर्वाजिता हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताम्या हर्षशोकाम्यामन्वित सयुक्तस्तत्त्वैव च कर्मण सप्तविधपत्यो हर्षशोकौ स्याता ताम्या सयुक्तो य कर्ता स राजस परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः सन्धः शठो नैष्टुतिकोऽकृतः ।

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

सर्वभूतेष्वव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैकं भावं वस्तु भावशब्दो
वस्तुवाच्येकमात्मवस्त्वित्यर्थः । अव्यक्तं न ज्येति स्वात्मना धर्मेर्वा कूटस्थानित्यभि-
त्यर्थः । ईक्षते येन ज्ञानेन पश्यति त च भावमविभक्तं प्रतिदेह विभक्तेषु देहभेदेषु
न विभक्तं तदात्मवस्तु ज्योतिर्वस्तिरन्तरित्यर्थः । तज्ज्ञानमद्वैतात्मदर्शनं सात्त्विकं
सम्पददर्शनं विद्वाति । यानि द्वैतदर्शनान्यसम्पद्यमानानि राज्ञस्तानि तामसानि चेति
न साक्षात्सत्तारोच्छिद्ये भवन्ति ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नामाभावात्पृथग्विधान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनोक्तं । पृथक्त्वेन तु भेदेन पविशरीरमन्यस्त्वं यज्ज्ञानं नामाभावात्पृथग्विधान्-
नामनं पृथग्विधान्पृथक्पृथक्काराभिन्नलक्षणानित्यर्थः । वेत्ति विजानाति यज्ज्ञानं स-
र्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वामवभाषेन ज्ञाननं वेत्तीत्यर्थः । तज्ज्ञानं विद्धि राजस-
त्त्वोनिवृत्तम् ॥ २१ ॥

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सत्त्वमहेतुकम् ।

अतस्त्वायं वदस्व च तत्त्वामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यस्मिन् । यत्तु ज्ञानं कृत्स्नवत्पदस्यैव विषयमिवाकारिण्यकार्यं वेदे यद्विर्वा
प्रतिमादौ सत्त्वमेतावानेवात्मेश्वरो वा नात परमस्वीति यथा नम्रक्षपणका-
दीना* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पापाणदार्वादिमात्र
शेषेभेकारिण्यकार्यं सत्त्वमहेतुकं हेतुवद्विन्नं निरुक्तिकमनस्त्वायं वदस्वामृतोऽर्थस्तत्त्वार्थं
मोक्षस्य शेषभूतोऽस्तीति तत्त्वायं वदस्व तत्त्वायं वदस्व तत्त्वमहेतुकत्वादेवान्य चाल्प-
विषयत्वादल्पफलत्वाद्वा तत्त्वामसमुदाहृतम् । ताममानां हि प्राणिनामधिकिनामी-
दृशं ज्ञानं दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मण्यैविध्यमुच्यते—

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियतं नित्यं सङ्गरहितमासक्तिविविक्तमरागद्वेषतः कृतं रागप्रयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन
च कृतं रागद्वेषतः कृतं तद्विपरीतं कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फलं प्रेप्सतीति
अफलप्रेप्सु फलवृष्णस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्ता कृतं कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामप्रेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायासः तद्वाजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

* POA has a v. l. जगन्भ्रमणकादीनाम् 'भ्रमणक' might explain
ईश्वरो ॥ पापाणदार्वादिमाने, जगन् alone referring to देहपरिमाणो जीवः,

यस्मिन्नि । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थः । कर्म साहकारेण वा साहकारेणेति । तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहंकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहकार आत्मविश्व तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मविस्ताहंकारः कर्ता किमुत राजसतामसयोः । लोकेऽनात्मविदपि श्रोत्रियो निरहंकार उच्यते निरहकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहकारेण वेत्युक्तम् । पुनः शब्द पादपूरणार्थः । क्रियते बहुलायास कर्ता महतायासेन निर्वर्त्यते तत्कर्म राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहाद्वारभ्यते कर्म यत्तन्नामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्ध पश्चाद्भावि यश्चतु सोऽनुबन्ध उच्यते त चानुबन्धं, क्षयं यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽर्थक्षयो वा स्याच्च क्षयः, हिंसां प्राणिपीडा-मनपेक्ष्य च पौरुषं पुरुषकार शक्तोमोद कर्म समापयितुमिलेदमात्मसामर्थ्यम्, ह्येतान्मनुबन्धादीन्मनपेक्ष्य पौरुषाणानि मोहाद्विवेक आरभ्यते कर्म यत्तन्नामं तमोनिर्मुक्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृष्टुसाहसमन्वितः ।

सिद्ध्यसिद्धयोर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्त परिलक्त सङ्गो येन स मुक्तसङ्गोऽनहवादी नाहवदना-शीलो धृष्टुसाहसमन्वितो धृतिर्भारणमुस्ताह उपमस्ताम्या समन्वित सयुक्तो धृष्टु-साहसमन्वित सिद्ध्यसिद्धयो क्रियमाणस्य कर्मणः फलसिद्धावसिद्धौ च सिद्ध्य-सिद्ध्योर्निर्विकारः केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनायुक्तो यः स निर्विकार उच्यते । एवमून कर्ता यः स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिसात्मकोऽशुचिः ।

हर्षशोकान्वितः कर्ता राजस परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्वास्तीति रागी, कर्मफलप्रेप्सुः कर्मफलार्थी, लुब्धः परद्रव्येषु संजातवृष्णस्तीर्यादौ च स्वद्रव्यापरिभ्रागी, हिसात्मकः परपीडास्वभावोऽशुचिर्वाश्रान्तःशौचवर्जितो हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताम्या हर्षशोकान्वितः संयुक्तस्तस्यैव च कर्मणः संपत्तिविपर्ययो-हर्षशोकौ स्वातां ताम्यां सयुक्तो यः कर्ता स राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः क्षब्धः दाढो नेष्टृतिकोऽलसः ।

विपादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

अयुक्त इति । अयुक्तोऽसमाहितः प्राकृतोऽस्यन्नाभ्यस्तुतुर्दिर्नाममः, रतस्थो दण्डवन्न नमति कस्मैचित्, शठो मायावी शक्तिगूहनकारी, नैष्कृतिकः परवृत्तिच्छे-
दनपरोऽलमोऽप्रवृत्तिशीलः कर्तव्येष्वपि, विषादी सर्वदावमग्नस्वभावो दीर्घसूत्री च
कर्तव्याना दीर्घप्रसारणो यदप्य शो वा कर्तव्यं तन्मात्रेणापि न करोति, यश्चैवंभूतः
कर्ता न तामस उच्यते ॥ २८ ॥

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।

प्रोच्यमानमदोषेण पृथक्त्वेन धर्मेजय ॥ २९ ॥

बुद्धेर्भेदमिति । बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव भेदं गुणतः सत्त्वादिगुणतस्त्रिविधं शृण्विति
मूत्रोपन्यासः । प्रोच्यमानं कथ्यमानमदोषेण निरवशेषतो यथावत्पृथक्त्वेन विवेकतो
धर्मेजय । दिग्विजये मानुषं देशं च प्रभूतं धनमजयत्तेनासी धनजयोऽर्जुनः ॥ २९ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयामये ।

यन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्यं सात्त्विकी ॥ ३० ॥

प्रवृत्तिं चेति । प्रवृत्तिं च प्रवृत्तिः प्रवर्तनं बन्धहेतुः कर्ममार्गः, निवृत्तिं च
निवृत्तिर्मोक्षहेतुः संन्यासमार्गः, यन्धमोक्षसमानवाक्यत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्ती कर्म-
संन्यासमार्गावित्यवगम्यते । कार्याकार्ये विहितप्रतिपिदे कर्तव्याकर्तव्ये करणा-
करणे इत्येतत्, कस्य देशकालाद्यपेक्षया दृष्टादृष्टार्थानां कर्मणाम् । भयामये विमेल्यस्मा-
दिति भयं तद्विपरीतमभयं यव चाभयं च भयामये दृष्टादृष्टविषययोर्भयामययोः
कारणे इत्यर्थः । बन्धं सहेतुकं मोक्षं च सहेतुकं वा वेत्ति विजानाति बुद्धिः सा
पार्यं सात्त्विकी । तत्र ज्ञानं बुद्धेर्बुद्धिर्बुद्धिर्बुद्धिः प्रवृत्तिमती । धृतिरपि वृत्तिविशेष एव
बुद्धिः ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्यं राजसी ॥ ३१ ॥

यदेति । यया धर्मं शास्त्रयोरितमधर्मं च तत्प्रतिपिदं कार्यं चाकार्यमेव च
एवेति एव कार्याकार्ये अयथावत्प्रजानाति निर्णयेन न प्रजानाति बुद्धिः सा
पार्यं राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्निपरीताञ्च बुद्धिः सा पार्यं तामसी ॥ ३२ ॥

अधर्ममिति । अधर्मं प्रतिपिदं धर्मं विहितमिति या मन्यते ज्ञानाति तमसा-
वृता सती सर्वार्थान्महर्षिणः केवपदार्थान्निपरीताञ्च विपरीतानेव विजानाति बुद्धिः
॥ ३२ ॥

एत्या यया धारयते मनज्जानेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनात्ममिचारिण्या एतिः सा पार्यं सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

भूयेति । भूत्या ययान्वभिचारिण्येति व्यवहितेन संबन्धः, धारयने किं मनः-
प्राणेन्द्रियक्रिया मनश्च प्राणश्चेन्द्रियाणि च मनःप्राणेन्द्रियाणि तेषां क्रिया-
श्चेष्टास्ता उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयति । भूत्या हि धार्यमाणो उच्छास्त्रविषया न
भवन्ति । योगेन समाधिनान्यभिचारिण्या नित्यसमाप्यनुगतयेत्यर्थः । एतदुक्तं
भवत्यर्थमभिचारिण्या भूत्या मनः प्राणेन्द्रियक्रिया धारयमाणो योगेन धारयतीति ।
यैवलक्षणा भूतिः सा पार्थ सार्विकी ॥ ३३ ॥

यया ॥ धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।

प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी घृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

ययेति । यया तु धर्मकामार्थान्धर्मश्च कामश्चार्थश्च धर्मकामार्थास्तान्धर्मकामा-
र्थान्भूत्या यया धारयते मनसि नित्यकर्मस्वरूपान्वधारयते हेऽर्जुन प्रसङ्गेन
यस्य यस्य धर्मादेर्धारणप्रसङ्गत्वेन तेन प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी च भवति यः
पुरुषस्तस्य भूतिर्या सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यया स्वप्नं भयं शोकं विपादं मदमेव च ।

न विमुञ्चति दुर्मेधा घृतिः सा तामसी मता ॥ ३५ ॥

ययेति । यया स्वप्नं निद्रा भयं त्रासं शोकं विपादमवसादं विषण्णतां मदं
विषयसेवामात्मनो बहु मन्यमानो यच्छ इव मदमेव च मनसि नित्यमेव कतर्क्यकृतया
कुर्वन् न विमुञ्चति धारयत्येव दुर्मेधा कुत्सितमेधाः पुरुषो यस्तस्य भूतिर्या सा
तामसी मता ॥ ३५ ॥

गुणभेदेन क्रियाणां कारकाणां च त्रिधा भेद उक्तोऽभेदानीं फलस्य च
सुखस्य त्रिधा भेद उच्यते—

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।

अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु समाधानं कुर्वित्येतन्मे मम भरतर्षभ । अभ्यासात्
परिचयादावृत्ते रमते रतिं प्रतिपद्यते यत्र यस्मिन्सुखानुभवे दुःखान्तं च दुःखाव-
मानं तु खोपशमं च निगच्छति निश्चयेन प्राप्नोति ॥ ३६ ॥

यत्तदमे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।

तत्सुखं सार्विकं प्रोक्तमागबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

यदिति । यत्तत्सुखमये पूर्वं प्रथमसंनिपाते ज्ञानवैराग्यध्यानसमाध्यात्मभे-
दयन्तायास्तत्पूर्वकत्वाद्विषमिव दुःखात्मकं भवति, परिणामे ज्ञानवैराग्यादिपरिपाकजं
सुखममृतोपमं तत्सुखं सार्विकं प्रोक्तं विद्वद्भिरात्मनो बुद्धिरात्मबुद्धिरात्मबुद्धेः प्रसादो
नैर्मल्यं सलिलवत्स्वच्छता ततो जातमात्मबुद्धिप्रसादजमात्मविषया यात्मात्म-

म्वना वा बुद्धिरात्मबुद्धिस्तत्प्रसादप्रकर्षाद्वा जातमिचेनत्तस्मात्मात्तिकं तत् ॥३७॥

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

विषयेति । विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तत्सुखं जायतेऽग्रे प्रथमश्रुतेऽमृतोपमममृतसमं परिणामे विषमिव बलवीर्यरूपप्रहाभेधाधनोत्साहहानिहेतुत्वादधर्मनञ्जनितनरकादि हेतुत्वाच्च परिणामे तदुपभोगविपरिणामान्ते विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहप्रमात्मनः ।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

यदग्रे चेति । यदग्रे चानुबन्धे चावसानोत्तरकाले सुखं मोहनं मोहकरमात्मनो निद्रालस्यप्रमादोत्थं निद्रा चालस्य च प्रमादभेदेनेभ्यः समुत्पिष्टनीनि निद्रालस्य-प्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

अधेदानीं प्रकरणोपसंहारार्थं श्लोक आरम्भते—

न तदस्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुनः ।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः, स्याद् त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

न तदस्ति तन्नास्ति पृथिव्या वा मनुष्यादि सख प्राणिजातमन्यद्वाप्राणिजातं दिवि देवेषु वा पुनः सत्त्वं प्रकृतिजैः प्रकृतिता जातेरेभिस्त्रिभिर्गुणैः सखादिभिर्मुक्तं परित्यक्तं वात्स्यायनेन तदस्तीति पूर्वेण संबन्धः ॥ ४० ॥

तत्त्वं सत्त्वात् क्रियाकारणफललक्षणं तत्स्वरजसमोगुणात्मकोऽविद्यापरिकल्पित समूलोऽमर्ष उक्तो बृहदारण्यकस्य चोर्ध्वमूलमित्यादिना, तच्चातङ्गशक्तेन दृष्टेन चिह्त्वा तत्त्वं परं तापरिमार्गितम्बमिति चोक्तं, तत्र च सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्सं-सारकारणनिवृत्त्यनुपपत्तौ प्राप्तायां यथा तत्त्विसृष्टिः स्यात्तथा वक्तव्यं, सर्वस्य गीताशास्त्रार्थ उपसहर्तव्य एतावानेव च सर्वो वेदस्सुखार्थः पुरपार्थमिच्छन्ति-रनुष्ठेय इत्येवमर्थं च ब्राह्मणश्रुतिविशामित्यादिरारम्भते—

ब्राह्मणश्रुतिविशो ब्रह्मणां च परंतप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वामान्प्रमवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

ब्राह्मणाश्च क्षत्रियाश्च विशश्च जा

च ब्रह्मणा

मक्तानी

ईश्वरस्य

वासी । ३

ब्राह्मणश्रुतिवि

दे परंतप च

(१)

ते १

अथवा

स्वभावस्य सत्त्वगुणः प्रभवः कारणं, तथा क्षत्रियस्वभावस्य सत्त्वोपमर्जनं रजः प्रभवः, वैश्यस्वभावस्य तमोपमर्जनं रजः प्रभवः, शूद्रस्वभावस्य रजोपमर्जनं तमः प्रभवः प्रशान्त्यैश्वर्येणामृतास्वभावदर्शनाच्चतुर्णाम् । (iii) अथवा जन्मान्तर-कृतसंस्कारः प्राणिना वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिसुखत्वेनाभिभक्तः स्वभावः स प्रभवो येषां गुणानां ते स्वभावप्रभवा गुणाः । गुणप्रादुर्भावस्य निष्कारणत्वानुपपत्तेः स्वभावः कारणमिति कारणविशेषोपादानम् । एवं स्वभावप्रभवैः प्रकृतिप्रभवैः सत्त्वरजस्तमोमिगुणैः स्वकार्यानुरूपेण शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि । ननु शास्त्रप्रविभक्तानि शास्त्रेण विहितानि ब्राह्मणादीनां शमादीनि कर्माणि कथमुच्यन्ते, सत्त्वादिगुणप्रविभक्तानीति । नैव दोषः शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनां सत्त्वादिगुणविशेषापेक्षयैव शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि न गुणानपेक्षयैवेति शास्त्रप्रविभक्तान्यपि कर्माणि गुणप्रविभक्तानीत्युच्यन्ते ॥ ४१ ॥

कानि पुनस्तानि कर्माणीत्युच्यन्ते—

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरात्रंवेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

शमो दमश्च यथावशाख्यागार्थो, तपो यथोक्तं हातीरादि, शौचं व्याख्यातं, क्षान्तिः क्षमा, आजंबभृजुनैव च, ज्ञानं विज्ञानम्, आस्तिक्यमस्तिभावः भ्रष्टान-नागमार्थेषु, ब्रह्मकर्म ब्राह्मणजातेः कर्म ब्रह्मकर्म स्वभावजम् । यदुक्तं स्वभावप्रभवैर्गुणैः प्रविभक्तानीति तदेकोक्तं स्वभावजमिति ॥ ४२ ॥

शौचं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

शौचमिति । शौचं शूद्रस्य भावः । तेजः प्राणव्यम् । धृतिर्धारणं सर्वावस्थास्व-जवसादो भवति यथा भूतयोष्मिन्तस्य । दाक्ष्यं दक्षस्य भावः सहसा प्रायुत्तरेषु कार्येभ्यश्चानोहेन प्रवृत्तिः । युद्धे चाप्यपलायनमपरादसुरादीभावः शत्रुभ्यः । दानं दैवेषु मुक्तहस्तता । ईश्वरभावश्चेश्वरस्य भावः प्रभुशक्तिप्रकटीकरणमोक्षितव्याप्नोति । क्षत्रकर्म धृतिव्रतैर्विहितं कर्म क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

कृषीनि । कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृपिश्च गौरक्ष्यं च वाणिज्यं च कृपिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृपिर्भूमिदिलेखनं गौरक्ष्यं वा रक्षतीति गोरक्षस्तद्भावो गौरक्ष्यं वाशुपाल्यं वाणिज्यं वणिज्यं । ऋषिक्रियादिरक्षणं वैश्यकर्म वैश्यजातेः कर्म वैश्यकर्म स्वभावजम् ॥

परिचर्यात्मक शुभ्रभास्वभाव कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

एतथा जातियिहिताना कर्मणा सम्यगनुष्ठिताना स्वर्गप्राप्ति फलं स्वभावो
वर्णा आश्रमाश्च स्वधर्मेनिष्ठा प्रेक्ष्य कर्मफलमनुभूय तत शेषेण विदिष्टदेशानि कुल-
धर्मासु श्रुतवृत्तवित्तमुत्तमेभ्यो जन्म प्रतिपद्यन् (Cf Gautama Dharma-
sutra XI 29) इत्यादिस्मृतिभ्यः पुराणे च वर्णिनामाश्रमिणा च लोकफल-
भेदविशेषस्मरणात् । वारणान्तरास्ति च फलम्—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नर ।

स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

स्वे स्वे यथोक्तलक्षणभेदे कर्मण्यभिरतस्तरस्व स्वकर्मानुष्ठानादशुद्धिक्षये
सति कायेन्द्रियाणां ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा कथं प्राप्नोति नराऽपि कृणु
पुरुष । किं स्वकर्मानुष्ठानत एव साक्षात्प्राप्तिः । न कथं तर्हि स्वधर्मेनिरतः
सिद्धिं यथा येन प्रकारेण विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥ ४६ ॥

यत इति । यथा परमात्मप्रवृत्तिरूपसिद्धेष्टा वा यस्मादभ्यर्चयामिन् इत्यत्राद-
भूताना प्राणिना स्वाध्यानेत्येव सर्वमिदं जगत्ततं व्याप्तं स्वकर्मणा पूर्वोक्तेन प्रतिबर्ण-
तमीश्वरमभ्यर्च्य पूजयित्वा राधय केवलं ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा सिद्धिं विन्दति
मानवो मनुष्यः ॥ ४६ ॥

यत एवमत —

येयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मास्वनुष्ठिताः ।

स्वभावानियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

येयान्स्वधर्मो विगुणोऽपीत्यपिशब्दो द्रष्टव्यः, परधर्मास्व-
नुष्ठितास्वभावानियत स्वभावेन नियतः, यदुक्तं स्वभावजमिति तदेवोक्तं
स्वभावानियतमिति, यथा विज्ज्ञातत्वेन कर्मविवेकं न दोषकरं तथा स्वभावानियत-
कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिष पापम् ॥ ४७ ॥

स्वभावानियतं कर्म कुर्वन्तो विज्ज्ञात इत कर्मि किल्बिष नाप्नोतीत्युक्तम् । परधर्मश्च
भयावह इति । अनात्मज्ञश्च न हि कश्चिद्विज्ञानमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति, अतः —

सहजं कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवानृणः ॥ ४८ ॥

सहजं सह जन्मनैवोत्पन्न सहजं किं तत्कर्म कौन्तेय सदोपमपि त्रिगुणस्वा-
लम्बेत्सर्वारम्भा आरम्भश्च इत्यारम्भा सर्वकर्माणीत्येवमवधारणात् । ये केचिदारम्भा

स्वधर्माः परधर्माश्च ते सर्वे हि यस्मात् त्रिगुणात्मकत्वमत्र हेतुस्त्रिगुणात्मकत्वा-
दोपेण धूमेन सहजेनाग्निरिवानृताः । राहजस्य कर्मणः स्वधर्मास्तस्य परित्यागेन
परधर्मानुष्ठानेऽपि दोषाच्चैव गुच्यन्ते, भवानहंश्च परधर्मः । न च शक्यतेऽदोषत-
स्यकुमज्ञेन कर्म यतस्तस्मान्न त्यजेदित्यर्थः ।

किमदोषतस्त्यक्तुमशक्यं कर्मेति न त्यजेत्किं वा सहजस्य कर्मणस्त्यागे दोषो
भवतीति* किंचानो, यदि तावददोषतस्त्यक्तुमशक्यमिति न त्वात्र सहजं कर्मैव
तददोषतस्त्यागे गुण एव स्यादिति सिद्धं भवति । ५०-मत्स्यमेवमदोषतस्त्याग एव
नोपपद्यते ।

इति चेत् + किं नित्यप्रचलितात्मकः पुरुषो यथा साहचर्यानां गुणाः किंवा
क्रियैव कारकं यथा बौद्धानां पञ्च स्कन्धाः क्षणप्रभविनः, उभयथापि कर्मणोऽदो-
षतस्त्यागो न भवति । अथ तृतीयोऽपि पक्षो यदा करोति तदा मक्रियं वस्तु यदा
न करोति तदा निष्क्रियं वस्तु तदेव । तत्रैव मतिः शक्यः कर्मादोषनस्त्यक्तुम् ।

—अथ त्वस्मिन्तृतीये पक्षे विशेषो न नित्यप्रचलितं वस्तु नापि क्रियैव कारकं
किं तर्हि व्यवस्थिते द्रव्येऽविद्यमाना क्रियोत्पद्यते विद्यमाना च विनश्यति, शुद्ध
द्रव्यं शक्तिमदवतिष्ठति इत्येवमाहुः कानादास्तदेव च कारकमित्यस्मिन्पक्षे को दाप
यति, अयमेव तु दोषो यतस्त्वभागयतं मतमिदम् । कथं ज्ञायते, यत
माह भगवाद्भासतो विद्यते भाव इत्यादि । कानादानां क्षयनो भावः नत

* Sankara does not imagine the third possible reason, viz., the fact that even the परधर्म is सदोष and hence one should not abandon स्वधर्म even if it be सदोष

+ Here Sankara unnecessarily enters upon a philosophical discussion, not guaranteed by the context. When the Gītā says, 'It is not possible to abandon all actions' (XVIII 11), it simply means, 'If a man were to abandon all actions, he will have to die (because breathing also is an action).'

—Sankara criticises the अस्तत्कार्यवाद of the वैशेषिकसः. He says—(1) It is against the Gītā (II. 16 a) and (2) it is against न्याय or reason (सर्वप्रमाणविरुद्धः). (1) The non-existent पद cannot be produced, nor can its production depend upon a cause, viz., मृच्छिका. (ii) Nobody will have any faith in a philosophy which believes in the existence (or production) of (what was) the non-existent and in the non-existence (of the effect) after it became the existent (= after it was produced). (iii) The nature of उत्पत्ति of

क्षामाव इतीदं मतम् । अभागवत्तत्वेऽपि न्यायवच्छेदो दोष इति चेत् । उत्पत्तेः, दोषवत्त्विदं सर्वप्रमाणाविरोधात् । नच, यदि तावद् द्व्यणुकादि द्रव्यं प्रागुत्पत्तेरस्य-
न्मेवामदुत्पत्तौ च स्थितं कथित्वात् पुनरत्यन्तमेवामत्त्वमापद्यते । तथा च
सत्यसदेव सजायते सदेवासत्त्वमापद्यतेऽभावो भावो भवति भावश्चाभाव
इति । तत्राभावो जायमानं प्रागुत्पत्तेः शशविषाणकश्यपं समवाय्यसमवायि-
निमित्ताद्य कारणमेवेत्य जायते इति । (1) न चैवमभाव उत्पद्यते कारणं
चापेक्षत इति शक्यं चक्षुर्मनसा शशविषाणकश्यपानामदर्शनात् । भावात्मकाश्च घटादय
उत्पद्यमाना किंचिदभिगच्छन्नात्रकारणमपद्योत्पद्यन्ते इति शक्यं प्रतिपत्तुम् । (11)
किंचामृतश्च सद्भावे सत्तत्त्वासद्भावे न क्वचित्प्रमाणप्रमेयव्यवहारं विश्वासः कस्य-
चित्स्यात् । सामदेवासदसदेवेनिनिश्चयानुपपत्तेः (111) किंचात्पद्यत इति द्व्यणुकादे-
द्रव्यस्य स्वकारणमत्तासम्बन्धमाह । प्रागुत्पत्तेश्चापत्यक्षात्स्वकारणव्यापारमपेक्ष्य स्व
कारणे परमाणुभिः मत्तया च समवायलक्षणेन सबन्धेन मबध्यते संबन्धं सत्कारण-
सम्बन्धेन सद्भवति । तत्र ननु कथमसत् सत्कारणं भवेत्सबन्धो वा केनचित् ।
नहि बन्ध्यापुत्रस्य सत्ता सबन्धो वा कारणं वा केनचित्प्रमाणतः कल्पयितुं शक्यम् ।
ननु नैव वैशेषिकैरभावस्य संबन्धं कस्यते द्व्यणुकादीनां हि द्रव्यार्णवां स्वकार-
णेन समवायलक्षणं सबन्धं सत्तामेवोच्यते इति । न, मबन्धात्प्राक्सत्त्वान्मनुपगमात् ।
नहि वैशेषिकैः कुलालदण्डचक्रादिव्यापाराभ्यामघटादीनामस्तिस्त्वमिष्यते । न च घट
एव घटाप्याकारास्तिमिच्छन्ति । ततश्चामृत एव मबन्धं पारितोष्यादिष्टो भवति ।
(111 a) नन्वमनाऽपि समवायलक्षणं संबन्धो न विरुद्धः । न, बन्ध्यापुत्रादी-
नानन्दर्शनात् । घटादेरेव प्रागभावस्य स्वकारणसबन्धो भवति, न बन्ध्यापुत्रादेः,
अभावस्य तुल्यत्वेऽपीति विशेषोऽभावस्य वक्तव्यः । एकस्याभावो द्वयोरभाव सर्व-
स्याभावः प्रागभावः प्रवृत्तसमाव एतरेतराभावोऽत्यन्ताभाव इति लक्षणतो न केनचिद्
विशेषो दर्शयितुं शक्यः । असति च विशेषे घटस्य प्रागभाव एव कुलालादि-
भिर्घटभावमापद्यते संबध्यते च भावनं कबालारूपेण स्वकारणेन सबद्धश्च सर्व-
व्यवहारयोग्यश्च भवति, न तु घटस्यैव प्रवृत्तमाभावोऽभावत्वे मत्तपीति प्रवृत्ताद्यभावानां
न क्वचिद्व्यवहारयोग्यत्वं प्रागभावस्यैव द्व्यणुनादिद्रव्यारण्यस्योत्पत्त्यादि व्यवहारादित्य
मिलनद्वयमममभावत्वाविशेषादत्यन्तप्रवृत्तसामान्योक्तिः । (111 b) ननु नैवा-
स्माभिः प्रागभावस्य भावापत्तिरुच्यते । भावस्यैव हि तदि भावापत्तिर्यथा घटस्य
घटापत्तिः पटस्य वा पटापत्तिः । एतद्व्यवहारस्य भावापत्तिरनेव प्रमाणाविरुद्धम् ।

* साह्यस्यापि यः परिणामश्च साऽप्यपूर्वधर्मोत्पत्तिनिनाशक्रीकरणाद्वैशेषिक-
द्व्यणुकादि द्रव्यं is explained by वैशेषिकस्य as the union (सबन्ध)
of द्व्यणुनादि द्रव्यं with the सत्ता of its cause । But this relation
(संबन्ध) between cause and effect is in no way possible
in the वैशेषिक system itself

* Likewise, the साह्यपरिणामवाद, कर्मव्यवहारादभाववाद and

ज्ञान विशिष्यते । अभिव्यक्तिरिदोभावाङ्गीकरणेऽप्यभिव्यक्तिरिदोभावयाविद्यमान
त्वाविद्यमानतत्वनिरूपणे पूर्ववन्नेव प्रमाणाविराध । एतन् कारणस्यैव सस्यानमुत्पत्त्या
दीत्येवदपि प्रायुक्तम् ।

+ पारिशेष्यासदेकमेव वस्तुविद्ययोत्पत्तिविनाशादिधर्मैर्नटवदनेकधा
विकल्प्यत इतीदं भागवत मतमुक्त नासतो विद्यते भाव (II 16)
इत्यास्मिन्श्लोके । ताप्रत्ययस्थान्यभिचारात् नभिचाराच्चनरयामिनि ।

× कथं तर्हि आत्मनाऽविक्रियत्वेऽक्षय्यं कर्मणस्त्यागो नापद्यत इति । यदि
वस्तुभूता गुणा यदि वाविषयाकल्पितारतकर्म कर्म तदात्मन्यविद्याध्वारापित
मेवेत्यविद्याश्च हि कश्चित्क्षणमव्ययवस्तु शक्नोतीत्युक्तम् (III 5) । विद्यास्तु
पुनर्विषयाविषया निवृत्ताया श्वनोत्पत्त्याक्षय्यं वम परित्यक्तुमावद्याध्वारापितस्य
क्षयानुपपत्त । नहि तैमिरिवदृष्टयाध्वारोपितस्य दिवद्भादेस्तिमिरापणम शबोऽर्थात्
धमे । एव च सतीदं वचनमुपपन्न सङ्कर्माणि मनसत्वादि ।। (V 13) ' स
स्य कर्मण्यभिरत सतिर्हि लभन् नर ' (XVIII 45) स्वकर्मणा तमन्यथा
मिर्हि विन्दति मानव (XVIII 46) इति च ॥ ४८ ॥

या च कर्मजा सिद्धिरुक्ता ज्ञाननिष्ठायोपयतालक्षणा तस्या फलभूता
नैष्कर्म्यमिद्धिज्ञाननिष्ठाालक्षणा वक्तव्यति श्चक आरभ्यते—

असक्तबुद्धि सर्वत्र जितारमा विगतस्पृह ।

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

असक्तबुद्धिरसक्ता सङ्गरहिता बुद्धिरन्तःकरण यस्य साऽसक्तबुद्धिः सर्वत्र पुनरदारा
दिभ्यासक्तिनिमित्तं जितारमा जिता वशीकृत आत्मान्तरण यस्य स जितारमा
विगतस्पृहो विगता स्पृहा तृष्णा देहजीवितभोगेषु यस्मात्स विगतस्पृह । य
एवभूत आत्मज्ञ न नैष्कर्म्यमिद्धि निगतानि कर्माणि यस्माद्विष्क्रियग्रह्याम

the theory that उत्पत्ति etc is a peculiar state of the cause
itself can be refuted

+ Therefore Bh G1 II 16A means that उत्पत्ति, विनाश
etc are phases of the One Existence due to अविद्या

× Interpretation of the verse (49) continued—An
ignorant man cannot give up all actions because they
are superimposed on the Ātman by अविद्या—But, in our
opinion, the Gita means that even a विद्वान् cannot give
up all actions as that will mean 'committing suicide'
(vide our Notes on XVIII 11)

सबोधात्म निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यं नैष्कर्म्यं च तत्सिद्धिश्च सा नैष्कर्म्य-
सिद्धिर्नैष्कर्म्यस्य वा सिद्धिर्निष्क्रियारूपस्वरूपावस्थानलक्षणस्य सिद्धिर्निष्क्रिय-
स्ता नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा प्रकृष्टा कर्मजसिद्धिविलक्षणा सद्योमुक्त्यवस्थानरूपा
सन्ध्यामेन सम्पददर्शनेन तत्पूर्वकेण वा सर्वकर्मसन्ध्यातेनाभिगच्छति प्राप्नोति । तथा
भोक्त " सर्वकर्मणि मनसा मनस्य नैव कुर्वन् कारयथास्त " (V. 13) इति ॥ ४९ ॥

पूर्वोक्तेन स्वयमायुष्टमनश्चराम्बन्धनरूपेण जनिता प्रागुक्तलक्षणां सिद्धिं
प्राप्तस्योत्पत्त्यागमनिवेकज्ञानरय केवलरूपं ज्ञाननिष्ठारूपा नैष्कर्म्यलक्षणा सिद्धि-
र्येन क्रमेण भवति तद्वक्तव्यमित्याह—

सिद्धिं प्राप्नोति यथा यद्वा तथाऽप्राप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य वा परा ॥ ५० ॥

सिद्धिं प्राप्त स्वकर्मणेश्वर समम्बुद्ध तरप्रमादजा कायेन्द्रियाणां ज्ञाननि-
ष्ठाद्योग्यतालक्षणा सिद्धिं प्राप्त । सिद्धिं प्राप्त इति तदनुवाद उत्तरार्थ । किं तदुत्तर
यदर्थोऽनुवाद इत्युच्यते । यथा यत्प्रकारेण ज्ञाननिष्ठारूपेण यद्वा परमात्मानमाप्नोति
तथा तत्प्रकारेण ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिक्रम मेव यत्प्रकारेण निबोधेनावधार-
यत्येवम् । किं विस्तरण नन्वाह समासेनैव लक्षणेनैव हे कौन्तेय । यथा यद्वा प्राप्नोति
तथा निबोधेति । अनेन वा प्राप्नोति । यद्वा प्राप्नोति । यद्वा प्राप्नोति । यद्वा प्राप्नोति ।
ज्ञानस्य वा परति । निष्ठा पर्यवसान परितस्मासितिर्येवम् । यद्वा, यद्वा ज्ञानस्य
वा परा परितस्माति । कादृशा सा यादृशमात्मनाम् । कीदृशत्वात्, यादृश आत्मा ।
कीदृशोऽसी, यादृशो भगवतोक्त उपनिषद्वाक्यैश्च न्यायतश्च ।

1 पूर्वपक्ष—ननु विषयाकार ज्ञान न विषयो नाध्यकारवानात्मेश्वरे कश्चित् (a)
ननु आदित्यवर्ण Sre Upa III 8) आरूप (C a Upa III. 14. 3) स्वय
यथेति (Br Upa IV 3 9) इत्याकारपरत्वमात्मन श्रयत्, न, तमोरूपत्वप्रतिषे-
धायत्तात्तेषां वाक्यानाम् । दृश्यशुणावावात्प्रतिषेध आत्मनस्तमोरूपत्वे प्राप्ते
तत्प्रतिषेधार्थादित्यवर्णमित्यादिवाक्यानि, (b) अरूपमिति (Katha Upa
III 15) च विशेषणो रूपप्रतिषेधात् । (c) अविवक्षताच्च " न सदृशे तिष्ठति
रूपमस्य न चक्षुषः पश्यति न श्रुतेनम् " (Sre Upa IV 20), " अशब्द-
मस्यदम् " (Katha Upa. III 15) इत्याद्यैः । तस्मादात्माकारं ज्ञानमित्य-

I An Opponent's view that आत्मज्ञान (निष्ठा) is not possible because आत्मा is neither an object (विषय), nor has it any form (आकार or रूप), while a ज्ञान (cognition) must always be विषयाकार. Four arguments (a, c, d) are given for this statement

नुपपद्यम् । कथं तर्हि तस्मात्मानो ज्ञानम्, सर्वं हि यद्विषय यज् ज्ञानं तत्तदाकारं भवति निराकारत्वाऽमेत्युक्तम् । ज्ञानात्मनोऽश्रोमयोनिराकाररूपे कथं तद्भावनानिष्ठेति । सिद्धान्तः—न* (a) अत्यन्तनिर्मलत्वस्वच्छत्वमूढमत्वोपपत्तेरात्मनो बुद्धेश्चात्मसमनैर्मलत्वाद्युपपत्तेरात्मचैतन्याकाराभासत्वोपपत्तिः । (b) बुद्ध्याभासं मनस्तदामासान्निद्रियाणोन्द्रियाभासश्च देहोऽतो लौकिकैर्देहमात्रं पञ्चात्मद्रष्टुं कथं । देहचैतन्यवादिनश्च लोकावतिकाश्चैतन्यविशिष्टं कायं पुरुषं इत्याहुः, तथान्य इन्द्रियचैतन्यवादिनः । अन्ये मनश्चैतन्यवादिनः । अन्ये बुद्धिचैतन्यवादिनः । ततोऽप्यन्तरव्यक्तमभ्याकृताख्यमाविद्यावस्थमात्मत्वेन प्रतिपन्ना कश्चित् (प्रकृतिचैतन्यवादिनः) । सर्वत्र हि बुद्ध्यादिदेहान्ते आत्मचैतन्याभासतामभ्रान्तिकारणमित्यत आत्मविषयं ज्ञानं न विधातव्यं किं तर्हि नामरूपावनात्मधारोपणनिवृत्तिरेव कार्या नात्मचैतन्याविज्ञानमविद्याधारोपितसर्वपदार्थाकारेण अवशिष्टं तथा गृह्यमाणत्वात् । (c) अत्र एव हि विज्ञानवादिनो बौद्धा विज्ञानव्यतिरेकेण वस्तुत्वेन नास्तीति प्रतिपन्ना प्रमाणान्तरनिरपेक्षतां च स्वसंविदितत्वाभ्युपगमेन । (d) तस्मादविद्याधारोपणनिराकरणमात्रं ब्रह्मणि कर्तव्यं न तु ब्रह्मज्ञाने यतोऽत्यन्तप्रसिद्धत्वात् । अविद्याकल्पितनामरूपविशेषाकारापह्नवबुद्धीनामत्यन्तप्रसिद्धं सुविधेयमामन्तरमात्मभूतमप्यप्रसिद्धं सुविधेयमतिदुर्मन्यदिव च प्रतिभात्यविवेकिनाम् । बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिना तु लब्धपूर्वात्मप्रसादानां नातः परं भुक् सुमामिदं सुविधेयं स्वामन्तरमस्ति । (e) तथाचोक्तम् ' अत्यक्षावगमं धर्मम्, इत्यादि ।

* Reply to the above पूर्वपक्ष.—It is possible to realise the consciousness which is the form (आकार nature) of आत्मन् । Five arguments are given to support this सिद्धान्त —(a) It is possible to have the nature (आकार) of आत्मन्, i.e., चैतन्य (consciousness) reflected in बुद्धि (b) Everywhere, from Buddhi down to the physical body, the cause of illusory identification of each with the Self is its wearing a semblance of the consciousness of the Self, and it is therefore unnecessary to impart directly a knowledge of the Self. (c) The Bauddhas also do not require any प्रमाण for the knowledge of आत्मन् except आत्मन् itself. (d) आत्मन् is self-evident (अत्यन्तप्रसिद्ध) to those who are बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिः (and ब्रह्मन् is itself आत्मन्). Hence in order to know आत्मन् what is to be done is अविद्याधारोपणनिराकरणमात्रं (only the removal of the false super-imposition of अविद्या, etc. on आत्मन्) (e) The Gītā also says the same.

II केचित्तु पण्डितंमन्था निराकारत्वादात्मवस्तु मोपैति बुद्धिरतो दुःमाध्या-
मम्यज्ञाननिष्ठेवाहुः । (a) सत्यमेव सुरुप्रदायरादिनानामश्रुनवेदान्तानामत्यन्तवहि-
विषयामस्तुद्धिना मम्यप्रमाणेष्वेककृत्माणां, तद्विपरिणता तु औक्तिकग्राह्यग्राहक-
द्वैतवस्तुनि सद्बुद्धिनिनरा दुःमयाचात्मचैतन्यव्यतिरेकेण वस्तुवन्तरस्यानुपलब्धेः ।
यथा चैतदेवमेव नान्यथेत्यवोचान । (b) उक्तं च भगवता—' यस्या जायते भूतानि
सा निशा पश्यतो मुने' (II 69) इति । (c) तस्माद्वाद्याकारभेदबुद्धिनिवृत्तिरेवो-
त्तमस्वरूपालम्ब्येन कारणम् । नह्यन्मा नाम कस्याधिकदाचिदप्रसिद्धः प्राप्यो
ह्येव उपादेया वा । अप्रसिद्धे हि तस्मिन्नात्मनि (अ)स्वार्थाः सत्याः प्रवृत्तयः
प्रसज्येरन् । न च देहाद्यचेतनार्थत्वं शक्यं कस्यापि । न च सुखार्थं
सुखं । दुःखार्थं वा दुःखमास्मादवगत्यमानाथत्वाच्च सर्वमवधारणस्य । तस्माच्च
स्वदेहस्य परिच्छेदाच्च न प्रमाणान्तरापेक्षा ततोऽप्यतमनोऽग्नरतमस्यात्तदवगतिं
प्रति न प्रमाणान्तरापेक्षेयात्मज्ञाननिष्ठा विवेकिनां सुप्रसिद्धेति निदम् ।

III येषामपि निराकारं ज्ञानमप्रत्यक्षं तेषामपि (a) ज्ञानवर्धकं ज्ञेयावगतिरिति
ज्ञानमत्यन्तं प्रसिद्धं सुखादिवर्धकं तन्म्युपगन्तव्यम् । (b) जिज्ञासानुपपत्तेः । (c)
अप्रसिद्धं चेष्टानं शक्यमजिज्ञास्येत । यथा ज्ञेयं यदादिलक्षणं ज्ञानेन ज्ञाता व्याप्नु-
मिच्छति तथा ज्ञानमपि ज्ञानान्तरेण ज्ञाता व्याप्नुमिच्छेत् । न चैतदस्ति ।
अतोऽत्यन्तप्रसिद्धं ज्ञानं ज्ञाताऽप्यत एव प्रसिद्धं इति । तस्माज्ज्ञाने यतनो न
कर्तव्यः किं स्वनामबुद्धिनिवृत्तावेव ।

II. Another Purvapaksā—अहम् being निराकार, the In-
tellect cannot reach (comprehend) it, and hence आत्मज्ञान-
निष्ठा is not possible. Three arguments (a, b, c) are given
to refute this पूर्वपक्ष—(a) We have already replied to this
above 112, the बहिर्विषयसक्तबुद्धयः cannot understand the
आत्मन्, but others can (b) The Gītā says the same (c)
आत्मन् = self-evident (स्वप्रसिद्ध; not अप्रसिद्ध) If आत्मन् were
अप्रसिद्ध, all our actions will be without meaning (अस्वार्थाः).

III. To those who hold that ज्ञान (cognition) is itself
निराकार and अप्रत्यक्ष (and hence no ज्ञाननिष्ठा of any kind is
ever possible), we reply that ज्ञान will have to be accept-
ed as self-evident (अत्यन्तं प्रसिद्धम्) like सुखादि. Three
arguments (a, b, c) can be given:—(a) Any object to be
known (ज्ञेय) can be known (अवगति) directly by ज्ञान itself
(ज्ञानवर्धक). (b) If ज्ञान were not self-evident, there will be

* तस्माज्ज्ञाननिष्ठा सुसंपाया ॥ ५० ॥

सैवं ज्ञानस्य परा निष्ठोच्यते कथं कार्येति—

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो ह्यत्यात्मानं नियम्य च ।

शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

बुद्ध्याध्यवसायात्मिकया विशुद्धया मायारहितया युक्तः संपन्नो पृथ्वा धैर्य-
मानं कार्यकरणसंघातं नियम्य च नियमनं कृत्वा वशीकृत्य शब्दादीन्शब्द आदि-
धैर्यं ते शब्दादयस्तान्निषयास्त्यक्त्वा । सामर्थ्याच्छरीरस्मिन्निमित्तमात्रान्केवल-
म्युक्त्वा ततोऽधिकारमुत्साधांस्यक्त्वेत्यर्थः । शरीरस्मिन्निमित्तमात्रेण मातेषु च
रागद्वेषौ व्युदस्य च परित्यज्य ॥ ५१ ॥

ततः—

विविक्तमेव लब्धाशी यतवाकायमानसः ।

ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

विविक्तमेव धरण्यनदीपुष्पनिगिरिगुहादीन्निविष्टान्देशान्सेवितुं शीलमस्मेति विवि-
क्तमेव । लब्धाशी लब्धज्ञानशीलः । विविक्तमेवाल्लभ्यज्ञानयोर्निद्रादिदोषनिर्पणकत्वेन
विद्यप्रमादहेतुत्वाद् ग्रहणम् । यतवाकायमानसो वाक्च कथम्य मानस च यतानि
सयतानि यस्य ज्ञाननिष्ठस्य स ज्ञाननिष्ठो यतिर्वतवाकायमानस स्यात् । एवमुपरत-
तर्ककारणं मन्त्रध्यानयोगपरो ध्यानमात्मस्वरूपविस्तृतं योग आत्मविषय
पूर्वैकाग्रिकरणं तौ ध्यानयोगौ परत्वन कर्तव्यौ यस्य स ध्यानयोगपरः ।
नित्यं नित्यग्रहणं मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनार्थम् । वैराग्यं विरागभावो
दृष्टादृष्टेषु विषयेषु वैराग्यं समुपाश्रितं सम्यगुपाश्रितो नित्यमेवेत्यर्थः ॥ ५२ ॥

किंच—

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

अहंकारमहंकरणमहंकारी देहेन्द्रियादिषु तं बलं सामर्थ्यं कामरागादियुक्तं
नेतरच्छरीरादिसामर्थ्यं त्यागस्याशक्तत्वात् । दर्पो नाम हर्षानन्तरभावी

जिज्ञासानुपपत्तिरूपः. (c) If ज्ञान were really अप्रसिद्ध (required to
be proved), it will be sought after like the ज्ञेय पदार्थः,
e. g., यट् etc.

* This सिद्धान्त is established by refuting all the three
प्रमाणानि

धर्मातिक्रमहेतुः ‘ दृष्टो दृश्यति दृष्टो धर्ममतिक्रामति ’ (Apastambī Dh. Su. I 4. 13 4) इति स्मरणात्त च । काममिच्छा क्रोध द्वेष परिग्रहमिन्द्रियमनोगन्धदोषपरित्यागेऽपि शरीरधारणप्रमद्वेग्न धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्य-परिग्रहः प्राप्तस्त च विमुच्य परित्यज्य परमहंसपरिभ्राजको भूत्वा देहजीवनमात्रेऽपि निर्गतमममात्रो निर्ममोऽस्त एव शान्त उपरत । यः महतायामो यतिर्ज्ञाननिष्ठो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय ब्रह्मते समर्थो भवति ॥ ५३ ॥

अनेन क्रमेण—

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।

समं सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

ब्रह्मभूतो ब्रह्म प्राप्त प्रसन्नात्मा लब्धाध्यात्मप्रप्तादस्वभावो न शोचति किञ्चिदर्थै-
वस्यमात्मनो वैगुण्य चोद्दिश्य न शोचति न मत्प्रपद्ये न काङ्क्षति । ब्रह्मभूतस्याय
स्वभावोऽनूपदे न शोचति न काङ्क्षतीति । न द्युपपत्तिरपि वा पाठः । समं सर्वेषु भूतेष्वप्यप्यन्यत् सर्वेषु भूतेषु सुखं दुःखं वा
सममेव पश्यतीत्यर्थो नारमममदूर्ध्वनिहि तस्य ब्रह्ममाणत्वाद्भवत्या मामभिजाना-
तीति । (२.VIII 55) ब्रह्मभूतो ज्ञाननिष्ठः मद्भक्तिं यदि परमेश्वरे भक्तिं भजनं
परामुष्मता ज्ञानरक्षणाय चतुर्थी लभते चतुर्भिर्भा भवन्ते मामित्युक्तम् (VII 16 ॥ ५४ ॥
ततो ज्ञानरक्षणाय—

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यथास्मि तद्वत्तः ।

ततो मा तद्वतो ज्ञात्वा विद्यते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

भक्त्या मामभिजानाति यावानहमुपाधिकृतविस्तरभेदो यस्याह विश्वस्त
सर्वोपाधिभेद उत्तमपुरुष नावागकस्वस्त मामहैत चैतन्यमात्रैकरममजरममर-
मभयमनिधान तद्वतोऽभिजानाति । ततो मामव तद्वतो ज्ञात्वा विद्यते तद-
नन्तरं माभेदः । नात्र ज्ञानानन्तरप्रवेशक्रिये भिन्ने विवक्षिते ज्ञात्वा विद्यते
तदनन्तरमिति, किं तर्हि कलान्तरामावज्ञानमात्रमेव, क्षेत्रज्ञ चापि मा
पिक्वीत्युक्त्यात् । (२.III. 2)

पूर्वपक्षः—अनु विरुद्धमिदमुक्तं ज्ञानस्य या परा निष्ठा तथा माम-
भिजानातीति, कथं विरुद्धमिति चेदुच्यते, यदैव यस्मिन्निष्ये ज्ञानमुत्पद्यत शत्रु-
सदैव त विषयमभिजानाति शत्रोति न ज्ञाननिष्ठा ज्ञानावृत्तिरक्षणामरेक्षण
इति । ततश्च ज्ञानेन मामभिजानाति ज्ञानावृत्त्या तु ज्ञाननिष्ठयाऽभिजानातीति
(विरोधः) । निरुद्ध-त नैव दाया ज्ञानस्त * (1) स्मरन्तार्थाच्चपरिपाकहेतुमुक्तस्य

* Note the six qualifications of ज्ञान

(2) प्रतिपक्षविहीनस्य यदात्मानुभवनिश्चयावसानत्वं तस्य निष्ठाशब्दामिलापाच्छाया-
 योद्देशेन (3) ज्ञानोत्पत्तिपरिपाकहेतु सद्कारिकारण बुद्धिविशुद्ध्यायमानित्वादि (Bha.
 Gi XIII. 7) चापेक्ष्य ज्ञानितस्य (4) क्षेत्ररूपमात्मैकत्वज्ञानस्य (5) कर्त्रादिकारकमे-
 द्बुद्धिनिबन्धनसर्वकर्मसंन्याससहितस्य (6) स्वात्मानुभवनिश्चयरूपेण यदय-
 म् स्थानं सा परा ज्ञाननिष्ठेत्युच्यते । सेयं ज्ञाननिष्ठातीति भक्तिप्रयापेक्षया परा
 चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता (Bha Gi VII 16-17) तथा परया भक्त्या भगवन्तं
 तत्परोऽभिजानाति । यद्वनन्तरमेवेश्वरक्षेत्रज्ञमेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते ।
 अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणया भक्त्या मामभिजानातीति वचनं न विरुध्यते ।
 अत्र च सर्वं निवृत्तिविधायि शास्त्रं वेदान्तेति शास्त्रपुराणस्मृतिलक्षणमर्थवद्भवति,
 “ विदित्वा व्युत्थापायं भिक्षाचर्यं चरन्ति (Br. Up. IV. 4. 22) तस्मा-
 न्न्याममेवा तपसामातिरिक्तमाहुर्न्यास एवात्यरेचयत् (Mahāna 24 and 21) ”
 इति संन्यासः कर्मणा न्यासो वेदानिम च लोकममु च परित्यज्य (Āpastamba
 Dh II, 23 13) एवमर्थमर्थं चेत्यादि । इह च दशितानि वाक्यानि
 (Bha. Gi V. 12) । न च तेषां वाक्यानामानर्थक्यं युक्तम्, न चार्थवादस्य
 स्वप्रकरणस्यात्वात्, प्रत्यगात्माविक्रियस्वरूपनिष्ठत्वाच्च मोक्षस्य । न हि
 पूर्वसमुद्रं जिगमिषोः प्रातिलोभ्यन् प्रत्यक्षमुद्रं जिगमिषुणा समानमार्गत्वं समवति ।
 प्रत्यगात्मावेष्यप्रत्ययसत्तालकरणाभिनिवेशश्च ज्ञाननिष्ठा । सा च प्रत्यक्षमुद्रागमनवत्कर्मणा
 सहनाविज्ञेन विरुध्यते । सर्वतत्सर्वयोरिवा-तरवाग्यिरोधः प्रमाणविज्ञा निश्चितः ।
 तस्मात्सर्वकर्मसंन्यासेनैव ज्ञाननिष्ठा कार्येति सिद्धम् ॥ ५५ ॥

एवकर्मणा भगवतोऽन्यच्चैनमभक्तियोगस्तु सिद्धिप्राप्तिः कल ज्ञाननिष्ठायोग्यता ।
 यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा मोक्षफलवसाना स भगवन्नक्तियोगोऽधुना स्तुयते शास्त्रार्थोप-
 संहारप्रकरणे शास्त्रार्थनिश्चयदाढ्याय—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्भयपाश्रवः ।

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमन्ययम् ॥ ५६ ॥

सर्वकर्माणि प्रतिपिद्धान्यपि सदा कुर्वाणोऽनुतिष्ठन्मद्भयपाश्रवोऽहं वासुदेव ईश्वरो
 व्यपाश्रयो यस्य मं मद्भयपाश्रवो मय्यपि तत्सर्वमभाव इत्यर्थः । सोऽपि मत्प्रसादान्म-
 मेश्वरस्य प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं नित्यं वैष्णवं पदमन्ययम् ॥ ५६ ॥

यसोदेव तस्मात्—

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चितः सततं भव ॥ ५७ ॥

चेतसा विवेकबुद्ध्या सर्वकर्माणि दृष्टादृष्टार्थानि मयीश्वरे सम्यक्स्य यत्करोमि यदश्रा-
 सीदुक्तव्यायेन मत्परोऽहं वासुदेव परो यस्य तत्र स त्वं मत्परः सन्बुद्धियोगं मयि

समाहितबुद्धित्वं बुद्धियोगस्तं बुद्धियोगमुपाश्रित्वा भवोऽनन्यद्वयत्वं मच्चित्तो मय्येव
चिर्त्तं यस्य तव स त्वं मच्चित्तः सततं तवेदा नव ॥ ५७ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादाच्चरिष्यसि ।

अथ चेत्प्रमहङ्काराच्च श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥ ५८ ॥

‘मच्चित्त’ सर्वदुर्गाणि सर्वाणि दुस्तराणि संसारहेतुजातानि मत्प्रसादाच्चरिष्यस्व-
तिक्कमिष्यसि । अथ चेद्यदि त्वं मनुक्चमहङ्कारात्प्रविष्टोऽहमिति न श्रोष्यसि न
प्रश्रोष्यसि ततस्त्वं विनङ्क्ष्यसि विनाशं गमिष्यसि ॥ ५८ ॥

इदं च त्वया न मन्तव्यं स्वतन्त्रोऽहं किमर्थं परोक्तं करिष्यामीनि—

यद्द्वहकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।

मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यच्चैनस्वमहकारमाश्रित्य न योत्स्य इति न युद्धं करिष्यामीनि मन्यसे चिन्त-
यसि निश्चयं करोषि मिथ्यैव व्यवसायो निश्चयस्ते तव यस्मात्प्रकृतिः क्षत्रस्यभाव-
स्त्वा नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यस्माच्च—

स्यभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।

कर्तुं नेष्टसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तव ॥ ६० ॥

स्वभावजेन शौर्यादिना यथोक्तेन कौन्तेय निबद्धो निश्चयेन बद्धः स्वेना-
र्त्तमेव कर्मणा कर्तुं नेष्टसि यत्कर्म मोहादावेवंकृतः करिष्यस्यवशोऽपि पर-
वश एव तत्कर्म ॥ ६० ॥

यस्माच्च—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृदयेऽर्जुन तिष्ठति ।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

ईश्वर ईशानश्रीमो नारायण सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां हृदये हृदयदेशेऽर्जुन
शुक्लान्तरामस्वभावो विबुद्धान्तं कारणं इति, ‘तद्वक्ष्ये कृष्णमहर्जुनं च’ (Rg.
VI. 9. 1) इति दर्शनात् । तिष्ठति स्थितिं ध्रुवते । स कथं तिष्ठतीत्याह भ्राम-
यन्भ्रमणं कारयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि यन्त्राण्यारूढान्याधिष्ठितानां विंशतीवशब्दोऽत्र
द्रष्टव्यः । यथा दारकृतपुरुषादीनि यन्त्रारूढानि मायया छद्मना भ्रामयन्ति-
ष्ठतीति संयन्धः ॥ ६१ ॥

तमेव कारणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादाच्चरां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि वाचयन् ॥ ६२ ॥

तमेवेश्वरं शरणमाययं संसारानिहरणार्थं । गच्छाम्य सर्वमावेत सर्वात्मना हे
भारत ततस्तत्पसादादीश्वरानुग्रहात्प्राप्तं प्रकृष्टा शान्तिं परामुपरतिं स्थानं च
मम विष्णोः परमं पदमवाप्स्यसि शश्वतं नित्यम् ॥ ६२ ॥

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यातरं मया ।

विमृश्यैतदशेषेण यथेष्टसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

इत्येतत्तु बुध्य ज्ञानमाख्यानं कथितं गुह्यात्तोष्याद्गुह्यतरमतिशयेन गुह्यं रहस्य-
मित्यर्थः । मया सर्वज्ञेश्वरेण विमृश्य विमर्शनमालोचनं कृत्वैतन्मथोक्तं शास्त्रमशेषेण
समस्तं यथोक्तं चार्थजातं यथेच्छंति तथा कुरु ॥ ६१ ॥

भूयोऽपि मयोध्यमानं शृणु—

सपेणुद्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।

इष्टोऽसि मे हृदमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

सर्वशुद्धतमं सर्वशुद्धोऽयमस्तरहस्वमुक्तमप्यसक्तदुःखः पुनः शृणु मे मम परमं
प्रकृतं वचो वाक्यम् । न भवात्ताप्यर्थकारणाद्वा वक्ष्यामि किं तर्हीष्टः प्रियोऽसि मे
मम वृद्धमप्यभिचारेणेति कृत्वा तत्तत्तेन कारणेन वक्ष्यामि कथयिष्यामि ते हितं परं
ज्ञानप्राप्तिसाधनम् । तद्धि सर्वहितानां हिततमम् ॥ ६४ ॥

किं सदित्याह—

मन्मथा भव मरुत्तो मघाजी मां ममस्फुर ।

मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिज्ञाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

१. मग्गना भव मयिच्छो भव मद्भक्तो भव मद्भजनो भव मद्याजी मद्यजनशीलो
भव मां नमस्कुह नमस्कारमपि ममैव कुह । तत्रैव वतमानो बाधुरेव एव सर्वसम-
पित्तसाध्यसाधनप्रयोजनो मामेवैश्वर्यागमिष्यमि । सत्यं ते तव प्रतिजाने सखा
प्रतिष्ठा करोम्येतस्मिन्वस्तुनीत्यर्थः । यतः प्रियोऽमि मे । एवं भगवतः सत्यप्रतिकृत्वं
बुद्ध्वा भगवद्भक्तेरवश्यमाविमोक्षफलमवधार्य भगवच्छरणैकपरायणो भवेदिति
वाक्यार्थः ॥ ३५ ॥

कर्मयोगनिष्ठायाः परमरहस्यमश्वत्थारण्यमुपसङ्ख्यापेदाङ्गी कर्मयोगनिष्ठाफलं
सम्पद्दर्शनं सर्ववेदान्तविहितं पञ्चभूमित्याह—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

महं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

सर्वधर्मान्स्वै च ते धर्माश्च सर्वधर्मास्तान् । धर्मशब्देनात्राधर्मोऽपि गृह्यते
नैष्कर्म्यस्य विवक्षितत्वात् “ नाविरतो दुश्चरित्वा ” (Katha Upa II. 24)
“ त्यज धर्ममधर्मं च ” (MBh. XII. 329. 40) इत्यादिभूतिप्रवृत्तिभ्यः ।

सर्वधर्मान्परित्यज्य सन्न्यस्य सर्वकर्माणीत्येतत् । मामेकं सर्वार्थमानं सम सर्व-
मृतस्थमीश्वरमभ्युनयमन्मज्जामरणविवर्जितमदमेवेत्येवमेकं कारणं ब्रह्म न मत्तोऽ-
न्यदस्तीत्यवधारयेत्यर्थः । अहं त्वा त्वामेवंनिक्षिप्तबुद्धिं सर्वपापेभ्यः सर्वधर्माधर्म-
बन्धनरूपेभ्यो मोक्षयिष्यामि स्वात्ममावप्रकाशकारणेन । उक्तं च—‘ नाशयाम्या-
त्ममावस्थो ज्ञानदापेन मास्वता ’ (Bha. Gl. X. 11) इति । अतो मा श्रुचः
शोक मा कार्षीरित्यर्थः ।

I The Problem अस्मिन्हि गीताशास्त्रे परं नि श्रेयससाधनं निश्चितं
किं ज्ञानं किं कर्म बाह्योत्प्रेतदुमयमिति । पुनः सदेहं ‘ यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ’ (Bha.
Gl. XIII 12) ‘ ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ’ (Bha. Gl. XVIII.
56) इत्यादीनि वाक्यानि केवलज्ञानात्तु नि श्रेयसप्राप्तिं दर्शयन्ति । ‘ कर्मण्येवाधि-
कारस्ते ’ (Bha. Gl. II 47) कुरु कर्मण्येवमादानि (Bha. Gl. IV. 15) कर्म-
णामवश्यकर्तव्यतां दर्शयन्ति । एव ज्ञानकर्मणो कर्तव्यतोपदेशात्समुच्चितयोरपि
नि श्रेयसहेतुत्वत्वादिनि यवतसंशयः । किं पुनरत्र मीमांसाफलम् । नन्वेतदेवै-
शान-यतमस्य परमनि श्रेयससाधनत्वावधारणम् । अतो विस्तीर्णनरं मीमांसयेत्तत् ।

× सिद्धान्त — आत्मज्ञानस्य तु (केवलस्य) नि श्रेयसहेतुत्वं (1) भेदप्रत्यय-
निवर्तकत्वेन केवलस्य फलत्वसाधनत्वात् । क्रियाकारकफलभेदबुद्धिरविद्ययात्मनि नित्य-
प्रवृत्ता, नम कर्माहं कर्तामुभे फलापेक्ष कर्म करिष्यामातीत्यमविधानादिकालप्रवृत्ता ।
अस्या अविधाया निवर्तकमयमहमस्मि केवलोऽवर्णाक्रियोऽफलो न मत्तोऽप्योऽस्ति
कश्चिदश्रेयस्वरूपमात्मविषय ज्ञानमुत्पद्यमानं नमप्रवृत्तिहेतुयुक्ताया भेदबुद्धेर्निवर्तकत्वात् ।
तुल्यदं पक्षद्वयव्यावृत्तयो न केवलम्ब कर्मण्यो न च ज्ञानकर्मण्यो समुच्चितारभ्यां
नि श्रेयसप्राप्तिरिति पक्षद्वय निवर्तयति । (11) अकार्यत्वाच्च नि श्रेयसस्य
कर्मसाधनत्वानुपपत्तिः । न हि नित्यं वस्तु कर्मणा ज्ञानेन वा क्रियते । केवल-
ज्ञानमप्यनर्थकं तर्हि । नाविधाननिवर्तकत्वे सति दृष्टकैवल्यफलावसानत्वात् । अविधा-
तमोनिवर्तकस्य ज्ञानस्य दृष्ट कैवल्यफलावमानत्वम् । रज्ज्वादिविषये सर्पापहान-
तमोनिवर्तकप्रतीतिप्रकाशफलत्वात् । विनिवृत्तनपादिविवस्परज्जुर्भूयस्यावसानं हि
प्रकाशफलं तथा ज्ञानम् । (111) दृष्टार्थानां च चिज्जिदिक्रियाप्रतिपक्षनादीनां

I Sankara finds it necessary to discuss whether (1)
ज्ञान alone, or (2) कर्म alone, or (3) both ज्ञान and कर्म
combined together get Moksa

× Sankara's Siddhanta — The knowledge (ज्ञान) of Atman
alone leads to Moksa Four arguments (1) It stops the
cognition of duality (अद्वयत्व) and then ends in the
achievement of मोक्ष (11) As मोक्ष is not an effect, it
(मोक्ष) cannot be achieved by means of Action (111) ज्ञानानिष्ट
by its very nature cannot be combined with कर्मनिष्ट (1V)
Nor does ज्ञान require the help of कर्म

व्यापृतकर्मादिकारकाणां द्वैधीभावादिदर्शनादिकलादन्यफले कर्मान्तरे व्यापारानुप-
पत्तिर्यथा तथा ज्ञाननिष्ठाक्रियाया दृष्टार्थाया व्यापृतस्य ज्ञानादिकारकस्यात्मकैवस्य-
फलादन्यफल कर्मान्तरे प्रवृत्तिरनुपपन्नति न ज्ञाननिष्ठा कर्मसहितोपपद्यते ।
मुज्यग्रिहोत्रादिक्रियावत्त्वादिति चेत् । न कैवल्यफले ज्ञाने क्रियाफलाभि-
त्वानुपपत्तेः । कैवल्यफले हि ज्ञाने प्राप्त सर्वतः संप्रतुदक फल कूपतडागादिक्रिया-
फलाभित्वाभावफलान्तरे तत्साधनभूताया वा क्रियायामर्थित्वानुपपत्तिः । नहि
राज्यप्राप्तिकले कर्मणि व्यापृतस्य क्षेत्रप्राप्तिकले व्यापारोपपत्तिस्तद्विषय-
चार्थित्वम् । तस्मान्न कर्मणोऽस्ति नि श्रयसमाधनत्वम् । न च ज्ञानकर्मणो
समुचितयोः । (१४) नापि ज्ञानस्य कैवल्यफलस्य कर्ममाहात्म्यपेक्षाविधानिनैकत्वेन
विरोधात् । नहि तमस्तमसो निवर्तकमतः केवलमेव ज्ञान नि श्रयससाधनमिति ।

II ६ पूर्वपक्षे-न, नित्यकरणे प्रत्यवायप्राप्ते कैवल्यस्य च नित्यत्वात् ।
यथावत्केवलज्ञानात्कैवल्यप्राप्तिरित्येतदसत् । यतो नित्यानां कर्मणां श्रुत्युक्तानामवश्ये
प्रत्यवायो नरकादिप्राप्तिलक्षण इत्यात् । नन्वेव तर्हि कर्मभ्यो मोक्षो नास्तीत्यनिर्गोष्ठ-
यम् । नैष दोषो नित्यत्वान्मोक्षस्य । नित्यानां वमणामनुष्ठानात्प्रत्यवायस्याप्राप्तिः ।
प्रतिषिद्धस्य चाकरणाक्षनेष्टशरीरानुपपत्तिः । काम्यानां च कर्मणाविष्टशरीरानुपपत्तिः ।
वर्तमानशरीरारम्भकस्य च कर्मण फलापभोगक्षये पतितवदसिष्शरीरे ब्रह्मन्रोत्पत्तौ
च कारणाभावादात्मनो रागादीनां चाकरणस्वरूपावस्थानमेव कैवल्यमित्यवस्थानात्
कैवल्यमिति । अतिक्रान्तानेकजन्मान्तरकृतस्य स्वर्गनरकादिप्राप्तिकलस्यानारम्भकार्य-
स्योत्तमोक्तस्य तत्फलकोपभोगानुपपत्तिः क्षयमात्र इति चेत् । न, नित्यकर्मनुष्ठाना-
दासत्तु लोपभोगस्य तत्फलकोपभोगस्योपपत्तेः । प्रायश्चित्तब्रह्म पूर्वोपासदुरितक्षया-
र्थत्वाग्नित्वकमणाम् । आरम्भानां लोपभोगेनैव कमणा क्षाणत्वादपूर्वाणां च कर्मणा
मनारम्भोऽवतनमिदं कैवल्यमिति ।

II ६ A पूर्वपक्षिन् who is undoubtedly a पूर्वमीमांसक offers a
scheme according to which मोक्ष can be achieved in and
through the performance of actions only — His objections to
Sankara's doctrine of मोक्ष through ज्ञान are two, viz., (1) San-
kara's scheme allows the मुमुक्षु to abandon नित्यकर्मन्व (which
according to the Scripture must be performed for the whole
life) and (2) As मोक्ष or कैवल्य exists eternally according
to Sankara, no ज्ञान or कर्मन्व is required to achieve it

The पूर्वपक्षिन् explains his scheme of कर्मन्व achieving मोक्ष
by proper division of कर्मन्व into नित्य, प्रतिषिद्ध, काम्य प्रारब्ध
and संचित कर्मन्व.

* सिद्धान्त — (1) न “तमेव विदित्वा निमृशुमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय” (Sve. Upa. III ■) इति विद्याया अन्य पन्था मोक्षाय न विद्यत इति श्रुतेः स्व-
मंवादकशवेष्टनासमववदविदुषा (Sve. Upa. VI 20) मोक्षासम्भवश्रुतेर्ज्ञानात्कै-
वल्यमाप्रोतीति च पुराणसूत्रे । (2) अनारब्धफलानां पुण्यानां कर्मणा क्षयानु-
पपत्तेश्च । यथा पूर्वोपात्तानां दुरितानामनारब्धफलानां संभवस्तथा पुण्यानामप्यना-
रब्धफलानां स्वात्मभव । तेषां च दहान्तरमकृत्वा क्षयानुपपत्तौ मोक्षानुपपत्तिः । (3)
धर्माधर्महतना च रागद्वेषमोहानामन्यत्रात्मज्ञानादुच्छदानुपपत्तिर्धर्मधर्मोच्छेदानुपपत्तिः ।
(4 a) नित्यानां च वर्णश (i) पुण्यलोकफलश्रुतेर्णां भावमात्र स्वधर्मनिष्ठा इत्यादि-
सूत्रेण (Gau. Dha Sū XI 29) कर्मक्षयानुपपत्तिः । (ii) ये त्वाहुर्नित्यानि
कर्माणि दुःखरूपः शरपूर्वकृतदुरितकर्मणा फलमेव ननु तेषां स्वरूपव्यतिरेकेणान्यत्फल-
मस्त्यभुनक्तावजावनादिनिमित्तं च विधानादिति । न, अमृतानां फलदानासंभवात्-
दुःखफलविशेषानुपपत्तिश्च स्यात् । यदुक्तं पूर्ववन्मकृतदुरितानां कर्मणा फलं नित्य-

* Siddhanta — (1) The Sruti (e. g. Sve. Upa. III, 8) and Smṛti definitely say that the ज्ञान (= विद्या) is the only means to मोक्ष. The attainment of मोक्ष by an ignorant man is, according to the Sruti, as impossible as the act of rolling up आवाच (in the way in which one can roll up a piece of leather).

(2) The religious merits which are अनारब्धफल (= सचित) cannot be destroyed in the Opponent's scheme. (Just as there is the possibility of अनारब्धफल पूर्वोपात्त sins, so there is also the possibility of अनारब्धफल पुण्या.)

(3) धर्माधर्मा cannot be destroyed by any kind of कर्मन्स because the causes of धर्माधर्मा are राग, द्वेष and मोह which can be destroyed by आत्मज्ञान only

(4 a) About नित्यकर्मन्स there are two views, viz, (i) that their reward is a holy world, e. g., the heaven, or (ii) that they are the result of पूर्वकृतदुरितकर्मन्स. In (i) the नित्यकर्मन्स cannot be destroyed by any action at all. In (ii) they cannot give their result because they are अनारब्ध (lit. अग्रहृत). And, also, the fact why the दुरितस कर्मन्स 'compulsory duties' cannot be explained; i. e., you cannot say that नित्यकर्मन्सद्वयं च and not शिरसा पाषाणवहनादि-
द्वयं, is the only फल of पूर्वदुरित.

कर्मानुष्ठानायासदुःख मुज्यत इति तदसत् । न हि मरणकाले फलदानायासदुःखो-
भूतस्य कर्मणः फलमन्यकर्मारब्धे न मन्युपमुज्यत इत्युपपत्तिः । अन्यथा स्वर्गफलोपभो-
गायागिनद्वोत्रादिकर्मारब्धं जग्मनि नरककर्मफलोपभोगानुपपत्तिर्न स्यात् । तस्य
दुरितदुःखविशेषफलत्वानुपपत्तश्च, अनकेषु हि दुरितेषु समवस्य भिन्नदुःखमाधनफलस्य
नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमात्रफलेषु न स्यमानसु क्षेप्यादिबाधानिमित्तं न हि शक्यते
वक्ष्यायितुं नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितफलं न क्षिरता पापवहननादि
दुःखमिति । [4 b] अप्रकृतं चेदमुच्यते नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरित-
कर्मफलमिति । अथग, अप्रकृतफलस्य पूर्वकृतदुरितस्य क्षया नोपपद्यत इति प्रकृतं,
तत्र प्रकृतफलस्य कर्मणः फलं नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमाह भगवताप्रकृतफलत्वमिति ।
अथ सर्वमेव पूर्वकृतं दुरितं प्रकृतफलमेवातः न व्यतः भवात्ततो नित्यकर्मानुष्ठानायास-
दुःखमेव फलमिति विदेशणमयुक्तं नित्यकर्मविध्वानवश्यकप्रसङ्गश्चापभागेनैव प्रकृतफलस्य
दुरितकर्मणः क्षयोपपत्तेः । [4 c] किंच मुनस्य नित्यस्य दुःखं कर्मणश्च फलं नित्यकर्मा-
नुष्ठानायासादेव तदुद्दिश्यते व्यायामादिवत्तदन्यस्यनित्यकर्मणानुपपत्तिः । [4 d] जीव

[4 b] The matter in hand is the fact that अनारब्धफलं
पूर्वकृतदुरितं is not destroyed while you say that नित्यकर्मदुःखं
is the result of आरब्धफलं पूर्वकृतदुरितं Thus your statement is
irrelevant — If, however, all the पूर्वकृतदुरितं are आरब्धफलं then
the specification that only the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं is the
result of all the दुरितं is improper — And as आरब्धकायदुरितं
will be naturally exhausted by उपभागः the injunction of
नित्यकर्मणः will be futile

[4 c] The misery (दुःखं) which is the result of the यौन
नित्यकर्मणः is due to the trouble (आयामः) involved in the very per-
formance of the नित्य रीतेः So, it is wrong to assume that
it is due to पूर्वकृतदुरितं

[4 d] As the नित्यकर्मणः are laid down on account of
the very life (of the sacrificer) it is unreasonable to say
that they are the result of पूर्वकृतदुरितं, just like the प्रायश्चित्तं
which are also the result of पूर्वकृतदुरितं (And, to be more
exact the प्रायश्चित्तं prescribed for a certain sin is not the
result of committing that sin — If the प्रायश्चित्तं is said to be
the फलं of पापं which is the निमित्तं of the प्रायश्चित्तं it will
follow that the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं is the फलं of जीवनं which
is the निमित्तं of नित्यकर्मणः, because both नित्यकर्मणः and
प्रायश्चित्तं are equally the effects (नैमित्तिकं)

नादिनिमित्ते च विधानाश्रित्याना कर्मणा प्रायश्चित्तपूर्वकतदुरितफलत्वानुपपत्तिः । यस्मिन्प्रायश्चित्तनिमित्ते यद्विहितं प्रायश्चित्तं न तु तस्य पापस्य तत्फलम् । अथ तस्यैव पापस्य निमित्तस्य प्रायश्चित्तदुःखं फलं, जीवनादिनिमित्तमपि नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःखं जीवनादिनिमित्तस्यैव तत्फलं प्रपद्येत नित्यप्रायश्चित्तयोर्निमित्तिकत्वाविशेषात् । [4 e] किंचान्यदश्रित्यस्य काम्यस्य अग्निहोत्रादेरनुष्ठानायासदुःखस्य तुल्यत्वात्त्रिभानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितस्य फलं, न तु काम्यानुष्ठानायासदुःखमिति विशेषो नारतीति तदपि पूर्वकृतदुरितफलं प्रपद्येत । तथा च सति नित्यानां फलाभवात् साक्षिभानान्यथानुपपत्त्यं नित्यानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरितफलकर्मण्यर्थापास्तकल्पनाश्रयपन्ना । एव विधानान्यथानुपपत्त्यनुष्ठानायासदुःखम्यनिरिक्तफलत्वानुमानाच्च नित्यानाम् । [4 f] विरोधाच्च । विरुद्धं चेदमुच्यते नित्यकर्मण्यनुष्ठायमानेऽन्यस्य कर्मण फलं भुञ्जत इत्यमुपगम्यमाने स एवापमोहो नित्यस्य कर्मण फलमिति, नित्यस्य कर्मण फलाभाव इति च विरुद्धमुच्यते [4 g] किंच काम्याग्निहोत्रादावनुष्ठायमाने नित्यमप्यग्निहोत्रादि तन्त्रेणैवानुष्ठेयं भवतीति तद्व्यासदुःखमेव काम्याग्निहोत्रादिकलमुपपन्नं स्यात्तत्त्वत्वात् । अथ काम्याग्निहोत्रादिकलमन्यदेव स्वर्गादि तदनुष्ठानायासदुःखमपि भिन्नं प्रपद्येत । न च तदस्ति

[4 e] The same trouble is involved in the performance of नित्य अग्निहोत्रादि as well as the काम्य अग्निहोत्रादि, so the काम्य अग्निहोत्रादि will also be the पूर्वकृतदुरितफलं. And this would also mean that the very assumption of नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःख as the result of पूर्वकृतदुरित is wrong.

[4 f] This view about नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःख involves a self-contradiction. To say that पूर्वकृतदुरितफलोपपत्त्योऽयं is the result (फलं) of नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःख and at the same time that नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःख is the contradiction.

[4 g] According to the Śāstra, when and if a man performs a काम्य अग्निहोत्रादि, he need not separately perform नित्य अग्निहोत्रादि, because "the latter is granted as performed by the Śāstra in the very performance of the former". And as the पूर्वपक्ष holds नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःख to be the फलं of नित्य अग्निहोत्रादि, the same will be the फलं of काम्य अग्निहोत्रादि, and hence there will be no स्वर्ग etc. from काम्य अग्निहोत्रादि. If, however, the पूर्वपक्ष distinguishes between the फलं of काम्य अग्निहोत्रादि, viz., स्वर्ग and the फलं of नित्य अग्निहोत्रादि, he will have to distinguish also between the अनुष्ठानायासदुःख of काम्य अग्निहोत्रादि and that of नित्य अग्निहोत्रादि, but this is contrary to our experience.

इष्टिरोपाय । न हि काम्यानुष्ठानायासदुःखात्तेनैकनित्यानुष्ठानायासदुःखं मिषते ।

[4 h] किञ्चान्यदविहितमप्रतिषिद्धं न कर्म तत्कालफलं न तु शास्त्रोदित प्रतिषिद्धं वा तत्कालफलम् । भवयादि तदा स्वर्गादिष्वप्यदृष्टफलशामने चोद्यमो न स्यात् । [4 i] अग्निहोत्रादीनामव कर्मस्वरूपाविशेषऽनुष्ठानायासदुःखमात्रेणोपपद्य काम्यानां च स्वर्गादिमहाफलत्वमद्वैतवैयर्थ्याप्यापिष्ये त्वमपि फलकामित्वमात्रेणेति न शक्यं कल्पयितुम् । तस्माच्च नित्यानां कर्मणामदृष्टफलाभाव कदाचिदप्युपपद्यते ।

III. अतश्चाविद्यापूर्वकस्य कर्मणो विधेयं शुभस्याशुभस्य वा क्षय-कारणमशेषतो न नित्यकर्मानुष्ठानम् अविद्याकालधीनं हि सर्वमव कर्म । (1) तथाचोपपादितम् । अविद्वद्विषय कर्म विद्वद्विषया च सर्वकर्मसंन्यास पूर्विका ज्ञाननिष्ठा । उभौ तौ न विजानात (Bha. GI II 19), वेदाविनाशिन नित्यम् (Bha. GI II 21), ज्ञानभागेन साधयाना कर्मयोगेन योगिनाम् (Bha. GI III 3), अज्ञाना कर्मवह्निना (Bha. GI III 26), तत्त्वविदुः... ..युगा युगेषु वर्तन्त इति मत्वा न सम्मते (Bha. GI III 28) नैव किं विकरोमीति युक्तो मन्वेत तत्त्वविद् (Bha. GI. V 8), सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते (Bha. GI V 13), अथादज्ञ करोमीति । आष्टादशो कर्म कारणमाकूटस्य पाण्डुरस्य शम एव कारणम् (Bha. GI VI 3) । उदाराकूटोऽप्यज्ञा ज्ञानी त्वारमैव न मत्तम् (Bha. GI VII. 18) । अज्ञा

[4 h] Only अविहित and अप्रतिषिद्ध कर्मन् give an immediate result but you say that अग्निहोत्रादि नित्यकर्मन् immediately gives नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखरूप फलम् । This is wrong because शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन् never give an immediate result. If शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन् give an immediate result, the Scripture would not have taken the trouble of preaching an अदृष्टफलम्

[4 i] It is not proper to presume that the whole sacrificial procedure of काम्य or नित्य अग्निहोत्रादि being the same, the फल differs only because in काम्य अग्निहोत्रादि the sacrificer has a desire for the reward.

III. Sankara's Siddhanta about the nature of all kinds of actions whatsoever: All actions originate from a desire due to Avidyā.

(1) This has been amply explained on the strength of the verses of the Gītā, e. g. :

कर्मिणो न तावत् कामकामा कुरुते (Bha G1 IX. 21) । अनन्याश्रित्यन्तो (Bha G1 IX. 22) मा नित्यमुक्ता यथोक्तमात्मानमाकाशकल्पमकल्पवदुपासते । ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते (Bha G1 X. 10) । अर्यान् कर्मिणोऽप्या उपयान्ति । (d) भगवत्कर्मकारिणो ये युक्तवत्मा अपि कर्मिणोऽप्यास्त उत्तरोत्तरहीनफलज्ञागवमानसाधना (Bha G1 XII. 6-11) । अनिर्देह्याश्च रोपासकास्त्वदेष्टा (Bha G1 XII. 13-20) सर्वमूतानाभित्याघाद्यावपरिसमाप्त्युक्तसाधना धेनवाप्यावापप्यायत्रयोक्तज्ञानसाधनाश्च (Bha G1 XIII. 7-11, XIV. 22, XV. 3-5) । अधिष्ठनादिपञ्चदशकर्मवर्कर्मसंन्यासिनामार्तैकत्वाकर्तृत्वज्ञानवता (Bha G1 XVIII. 14) परस्या ज्ञाननिष्ठायां वर्तमानानां भगवत्तत्त्वविदामनिष्ठादिकर्मफलत्रय (Bha G1 XVIII. 12) परम-हसपरिवाजकानामेव लब्धभगवत्स्वरूपार्तैकत्वशरणानां न भवति भवत्ये-वान्येषामज्ञाना कर्मिणामसंन्यासिनामित्येष गीताशास्त्राक्तस्य कर्तव्याकर्तव्या यैस्य विभागः । (१२) अविद्यापूर्वकस्य सर्वस्य कर्मणोऽसिद्धिमिति चेत् । न, (a) ब्रह्महत्यादिवत् । न्यापि शास्त्रावगमनं नित्यं कथं तथाप्यविद्यावत् एव भवति ।

(a) Verses which say that the शनिन् renounces all actions (Bha G1 II. 21 III. 28, V. 8, V. 13 IX. 22, X. 10)

(b) Verses which say that those who do actions are ignorant (Bha G1 II. 19, III. 24, IX. 21).

(c) Verses which contrast the साक्षर ज्ञाननिष्ठा (= साक्षरयोग) with कर्मनिष्ठा । (Bha G1 III. 3 आदर्शो VII. 18)

(d) Bha G1 XII. 6-11 says that those who do भगवत्कर्मन्स, though best-guided among those who do their duties are yet ignorant and their means is फलज्ञा which is the last in a series of means in which each succeeding means is inferior to each preceding one But those who meditate on the indescribable Aksara are mentioned in Bha G1 XII. 13-20 and also in XIII-XIV-XV.

(e) Only the साक्षरिन्स do not get the कर्मफलत्रय while the कर्मिन्स who are ignorant do get them, as stated in Bha. G1 XVIII. 12.

This (a-e) is the distinction between कर्तव्य and अकर्तव्य taught in the Gita. It means that only the ignorant is concerned with duties (कर्तव्य) while the शनिन् is to renounce all duties.

(१२) All actions can be proved to be inspired by Ignorance (अविद्यापूर्वक)—

यथा प्रतिषेधशक्तावगतमपि ब्रह्महत्यादिलक्षणं कर्मानर्थकारणमविद्याकामादिदोषवतो भवत्यन्यथा प्रवृत्त्यनुपपत्तेस्तथा नित्यनैमित्तिककाम्यान्वपीति । (b) देहम्यतिरिक्ता-
गन्धहाते प्रवृत्तिर्नित्यादिकर्मत्वमुपपद्येति चेत् । न, चलमात्मकस्य कर्मणोऽनात्म-
कर्तृकस्याहं करोमीतिप्रवृत्तिदर्शनात् । (c) देहादित्थानेऽहंप्रत्ययो गौणो न
मिध्येति चेत् । न, तत्कौशेय्यापि गौणत्वोपपत् । (१) पूर्वपक्षः—आत्मीये देहादि
संघातेऽहंप्रत्ययो गौणो यथास्थीये पुन आत्मा नै शुभनामात्मीति, कोके चापि नम
प्राण एवाय गौरिति तद्वत् । नैवाय मिध्यप्रत्ययो । मिध्यप्रत्ययस्तु स्वधुष्टवधेर-
शुद्धमाणविशेषयो । सिद्धान्तः—न, गौणप्रत्ययस्य न मुख्यकार्याभिप्रेतमधिकरणरूपत्वं
स्वात्मोपमाशब्देन । यथा सिद्धो देवदत्तोऽभिमाणवत् इति सिद्ध इवाभिप्रेत कौशेय्य-
पैङ्गव्यादिसामान्यवत्स्वदेवदत्तमाणवत्कारणस्तुत्यर्थमेव, न ॥ मिहकार्यमाभिकार्यं
वा गौणशब्दप्रत्ययनिमित्तं किञ्चित्साध्यते मिथ्याप्रत्ययकार्यं स्वगर्भमनुभवति । गौण-
प्रत्ययनिषय च जानाति नैव सिद्धो देवदत्तः स्यान्नायमभिमाणवत् इति । तथा
गौणन देहादिसंघातेनात्मना कृतं कर्म न मुख्येनाहंप्रत्ययविवेकेण कृतं स्यात् ।
न हि गौणसिद्धान्तिभ्यां कृतं कर्म मुख्यसिद्धान्तिभ्यां कृतं स्यात् । न च कौशेय्य
पैङ्गव्येन वा मुख्यसिद्धान्त्योः कार्यं किनित्तिवते स्तुत्यर्थत्वेनोपक्षीणत्वात् । शून्य
मानी च जानीतो नाह सिद्धो नाहमाप्रिति ॥ सिद्धस्य कर्म मनाप्रेक्षेति तथा
न सदाशय कर्म मम मुख्यस्यात्मन इति प्रत्ययो युक्ततरः स्यात्, न पुनरहं कर्ता
मम कर्मेति । (२) यथाहुरात्मीये स्मृतीच्छाप्रवर्त्तने कर्मवैतुमिरात्मा कर्म करोतीति ।

(a) Both the प्रतिषिद्धकर्मन् like ब्रह्महत्यादि and the विहितकर्मन् like अग्निहोत्रादि (including all नित्य, नैमित्तिक and काम्यकर्मन्s) are possible only of a man who is ignorant and has desires, because, otherwise, there is no explanation for activity.

(b) It is not that the man who performs the नित्यादिकर्मन्s knows the Atman as an entity different from the body. कर्मन् is " a kind of movement (चलन) " and the activity involved in that कर्मन् is seen to be of the nature of " I do this " and to be done by one who is not the Atman (i. e., by the body)

(c) " The cognition ' I (do this), ' taking place with reference to the body is secondary but not illusory "—a Purvapaksa. This view is refuted by Sankara by seven arguments; and he concludes that गौणकर्मन् will produce गौणफलसम्बन्ध and so आत्मा is अपातृ and अभोक्तृ.

न, तेषां मिथ्याप्रत्ययपूर्वकत्वात् । मिथ्याप्रत्ययनिमित्तेष्टानिष्टानुभूतक्रियाफलजनि-
तसंस्कारपूर्वका हि स्मृतौच्छाप्रयत्नादयः । यथास्मिन्नन्यनि देहादिसंघाताभिमानराग-
द्वेषादिकृतौ धर्माधर्मौ तत्फलानुभवश्च तथातीतेऽतीतनरेऽपि जन्मनीत्यनादिर-
विचारकृतं ससारोऽनीनोऽनागतश्चानुमेयः । ततश्च सर्वकर्मसंन्यासाज्ज्ञाननिष्ठावा-
मात्यन्तिकं समारोपरम इति निश्चयः । अविद्यात्मकत्वाच्च
देहाभिमानस्य तथिवृत्तौ देहानुपपत्तेः ससारानुपपत्तिः । देहादिमप्यस्य
आत्माभिमानोऽविद्यात्मकः । न हि काके गवादिभ्योऽन्योऽहं मत्तद्व्याप्त्ये गवादिभ्य-
श्चिन्तयन्तस्तेष्वहमिति प्रत्ययः सन्वतः कश्चित् । अज्ञानस्तु रथाणौ पुरुषविज्ञानबद्ध-
विवेकतो देहादिनवाने कुर्पादिहमिति प्रत्ययः, न विवेकतो ज्ञानम् । यस्त्वात्मा वै
पुत्र नामासीति पुत्रेऽहमप्रत्ययः ॥ तु अन्यजनकसद्वन्धानिमित्तो गौणः । गौणेन
चारमना भोजनादिवत्परमार्थकार्यं न शक्यत कर्तुं, गौणमिहाभिध्या मुख्यसिद्धाभि-
कार्यवत् । (३) अहमविद्ययचोदनाप्रामाण्यादात्मकत्वेन गौणैर्देहादिप्रत्ययमि-
कियत् इति चेत् । न, अविद्याकृतत्वात्कत्वात्तेषाम् । य गौणा आत्मानो
देहेन्द्रियादयः । कश्च न हि गिष्वाप्रत्ययेनैवासङ्गस्यात्मनः संगत्यात्मत्वमापादने
तद्भावे मावात्तदभावे चाभावात् । अभिवेकिना ह्यज्ञानकाले घालाना इत्यते
दीर्घोऽहं गौरोऽहमिति देहादिसंघातेऽहमप्रत्ययो, न तु विवेकिनामन्योऽहं
देहादिमघातादितद्धानवता तत्काले देहादिसंघातेऽहमप्रत्ययो भवति । तस्मान्मिदं
प्रत्ययमात्रेऽव्यावाच्यकृतं एव न गौणः । पृथग्गृहमाणविशेषणानामन्ययोर्हि सिद्धदेव-
दत्तयोरभिमाणवकयोर्वा गौणः प्रत्ययः शब्दप्रयोगो वा रथाणां पृथग्माणनामान्य
विशेषयोः । (४) यच्चुक्तं श्रुतिप्रामाण्यादिति । न, तत्प्रामाण्यस्यापुष्टविषयत्वात् ।
प्रत्ययप्रमाणानुपलब्धे हि विषयेऽभिरोत्रादिमाध्यमाधनसम्बन्धे श्रुते प्रामाण्यं न
प्रत्ययप्रमाणानुपलब्धेऽहमविद्याशून्यात्प्रामाण्यस्य । तस्मात्तदहमिध्याशून्यनिमित्तत्वाद्-
प्रत्ययस्य देहादिसंघाते गौणत्वं कल्पयितुं शक्यम् । न हि श्रुतिशतमपि
ज्ञानोऽप्रिप्रकाशो वेति नृपप्रामाण्यमुदैति । यदि नृपान्छीनोऽप्रिप्रकाशो वेति
नृपान्प्रकाशितं श्रुतेर्विशिष्टं वस्तु प्रामाण्यवधानुपपत्तेर्न तु प्रमाणान्तरविरुद्ध-
व्यवधानविरुद्धं वा [वस्तुवत्] । (५) कर्मणा मिथ्याप्रत्ययवत्कृतत्वात्कृतुं रभाधे
श्रुतेरप्रामाण्यमिति चेत् । न, प्रत्ययविद्यायामर्थवस्त्योपपत्तेः । (६) कर्मविधि-
श्रुतिवदप्रकाशविधिभूतेरप्रामाण्यप्रसङ्ग इति चेत् । न, बाधकप्रत्ययानुपपत्तेः ।
यथा मन्त्रविद्याविधिभूतप्रत्ययवन्ने देहादिमघातप्रत्ययो बाध्यते तच्चात्मन्ये-
वाभावावगतिर्न कदापि कनाचित्कथंचिदपि बाधितुं शक्या, फलान्य
निरेकादवगतेष्वपि शिष्येण पकाशयन्ति । (५ continued) न च
कर्मविधिमुत्तरप्रामाण्यं, पूर्वपूर्ववृत्तिनिरासेनोत्तरापूर्ववृत्तिजननस्य प्रत्य-
याभावात्प्रत्ययवत्त्ववत्त्वात् । मिथ्यात्वेऽप्युपायस्योपेयसत्यतया सत्य-
त्वमेव स्वात्तत्वात्तत्वात् विविधशानाम् । ऐकेऽपि बाह्यान्तरादीनां पञ्चादीनां
पापविषये भूतावधेनादिवचनम् । प्रकारान्तरस्यानां [कर्मश्रुतीनाम्] च साक्षा-

देव प्रामाण्यैसिद्धिः, प्रागात्मज्ञानदेहाभिमाननिमित्तप्रत्यक्षादिप्रामाण्यवत् । (१)
यत्तु मन्त्रये स्वयमव्याप्तिव्यापणोऽप्यात्मा सन्निधिमात्रेण करोति तदेव च मुख्य कर्तृ-
त्वमात्मनः । यथा राजा युध्यमानेषु योषेषु युध्यत इति प्रसिद्ध स्वयमयुध्यमानोऽपि
सन्निधानादेव जितः पराजितश्चेति च तथा सेनापतिर्वाचैव करोति क्रियाफलसम्बन्धश्च
राजः सेनापतेश्च दृष्टः, यथा च कर्त्तृकर्म यजमानस्य, तथा देहादीनां कर्मात्मकृतं
स्यात्फलरसात्मगामित्वात् । यथा च भ्रामकस्य लोहभ्रामग्नित्वाद्भ्रामावृतस्यैव मुख्य-
मेव कर्तृत्व तथा चारमन इति । तदसत्, अकुर्वत वारकत्वप्रमत्तात् । कारकमने-
कप्रकारमिति चेत् । न, राजप्रभृतीनां मुख्यस्यापि कर्तृत्वस्य दर्शनात् ।
राजा तावत्स्वव्यापारेणापि युध्यते योधानां योषधितुल्येन भनदानेन च मुख्यमेव
कर्तृत्व तथा यजपराजयफलसंभोगे । तथा यजमानस्यापि प्रधानत्वागेन दक्षिणा-
दानेन च मुख्यमेव कर्तृत्वम् । तस्मादव्यावृत्तस्य कर्तृत्वोपचारो यः स गौण
इत्यवगम्यते । यदि मुख्य कर्तृत्व स्वव्यापारलक्षण नोपलभ्येत राजयजमानप्रभृतीनां
तदा सन्निधिमात्रेणापि कर्तृत्वं मुख्य परिकल्प्येत, यथा भ्रामकस्य लोहभ्रामगेन
न तथा राजयजमानादीनां स्वव्यापारो नोपलभ्यते । तस्मात्सन्निधिमात्रेणापि
कर्तृत्वं गौणमेव । तथा च सति कल्कलसंबन्धोऽपि गौण एव स्यात् । न
गौणेन मुख्य कार्यं निर्वर्त्यते । तस्मादसदेवैतद्वीर्यते देहादीनां व्यापारेणाव्यावृत्त
भ्रामाकर्ता भोक्ता च स्यादिति । ज्ञान्तिनिमित्तं तु सर्वमुपपद्यते । यथा स्वप्ने मायाया
वैवम् । न च देहाचारमप्रत्ययभ्रान्तिमन्तानविच्छेदेषु सुषुप्तिमाध्यादिषु कर्तृत्वभो-
क्तृत्वाद्यनर्थ उपपद्यते । तस्माद्भ्रान्तिप्रत्ययनिमित्त एवायं सत्सारभ्रमो न तु
परमार्थ इति सम्प्रदर्शनादलन्तमेवोपरम इति सिद्धम् ॥ ६६ ॥

सर्वं गीताशास्त्रार्थमुपमहत्वास्मिन्प्रध्याये विशेषतश्चागत इह शास्त्रार्थदाढ्याय
सक्षेपत उपमहारं कृत्वाभदानीं शास्त्रार्थप्रदायविधिमाह—

इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।

न चाशुभ्रूपवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

इदं शास्त्रं ते तव हिताय मया केन सत्सारविच्छिन्नवेऽतपस्काय तपोरहिताय न
वाच्यमिति श्रवणद्वारेण संवध्यते । तपस्विनेऽप्यभक्ताय गुरुदेवभक्तिरहिताय कदाचन
कस्याचिदप्यवरयाया न वाच्यम् । भक्तस्तपस्व्यपि सन्नशुभ्रुर्भवंति तस्मा अपि
न वाच्यम् । न च यो मां नाशुदेव प्राकृतं गनुष्व मत्वाभ्यसूयत्वात्ममशतादि-
दोषाभ्यारोपणेन ममेश्वरत्वमजानन्न मरुतेऽसावप्ययोग्यस्तस्मा अपि न वाच्यम् ।
भगवति भक्ताय तपस्विने शुभ्रूपवेऽनसूयवे च वाच्यं शास्त्रमिति सामर्थ्या-
द्भ्रम्यते । तत्र मेधाविने तपस्विने बेलनयोर्निरूप्यदर्शनात् () शुभ्र-
भक्तियुक्ताय तपस्विने तपुक्ताय मेधाविने वा वाच्यम्, शुभ्रभामतिविशुक्ताय न
तपस्विने नापि मेधाविने वाच्यम् । भगवत्सुखाशुक्ताय समस्तगुणवतेऽपि न
वाच्यम् । गुरुशुभ्रभाभक्तिमते च वाच्यामिलेप शास्त्रसंप्रदायविधिः ॥ ६७ ॥

संप्रदायस्य कर्तुं फलमिदानीमाह—

य इमं परमं गुह्यं मन्त्रं नैवमिधास्यति ।

भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवंप्रत्यक्षयः ॥ ६८ ॥

य इमं यथोक्तं परमं निज्येयमार्थं केशवार्जुनयोः संवादरूपं ग्रन्थं गुह्यं गोप्यं मन्त्रकेषु मयि भक्तिमत्त्वमिधास्यति नक्ष्यति श्रुत्वतोऽर्थं न ह्यस्याप्येवमिहात्मनः । यथा स्वयं मया । भक्ते पुनर्यद्वैपाक्ष्येतिमात्रेण केवलेन श्लाघ्यमप्रदानं प्राप्तं भवतीति गम्यते । कथमभिधास्यतीत्युच्यते भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवत्, परमगुरोः शुद्ध्या मया क्रियत इत्येवं हृदयेत्यर्थः । तत्त्वेन फलं मामेवंप्रति मुच्यत एवात्र संशयो न कर्तव्यः ॥ ६८ ॥

विच—

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।

भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥

न च तस्मात्प्राप्तमप्रदायकृतो मनुष्येषु मनुष्याणां मध्ये कश्चिन्मे मम प्रियकृत्तमोऽतिशयेन प्रियकृत्तमोऽन्यः प्रियकृत्तमो नास्ति येनैतद्योः वर्तमानेषु । न च भविता भविष्यत्यपि काले तस्माद्भवितावोऽन्यः प्रियतरो भुवि लोकेऽस्मिन् ॥ ६९ ॥ योऽपि—

अज्येष्ठ्यते च य इमं धर्मं सवादमावयोः ।

ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥ ७० ॥

अज्येष्ठ्यते च पठिष्यति य इमं धर्मं धर्मादभवेत् संवादरूपं ग्रन्थमादयोस्तेनैव कृतं स्यात् । ज्ञानयज्ञेन विधिज्ञयोपांशुमानसानां यज्ञानां ज्ञानयज्ञो मानस-त्वाद्विशिष्टतम इत्यस्तेन ज्ञानयज्ञेन गीताशास्त्रस्याप्ययं स्तूयते । फलविधि-रेव वा देवतादिविषयज्ञानयज्ञफलतुल्यमस्य फलं भवतीति । तेनाध्ययनेनाह-मिष्टः पूजित इव भवेयमिति मे मम मतिर्निश्चयः ॥ ७० ॥

अथ भोऽतुरिदं कथम्—

अद्वावागमसूयस्य शृणुवादपि यो नरः ।

सोऽपि मुक्तः शुभाहोकाभ्यान्पुण्यात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

अद्वावागमसूयस्योऽनसूयस्यस्यार्जितः सार्जितं धर्मं शृणुवादपि यो नरोऽपि-शब्दान्क्रियुतार्थज्ञानवान्सोऽपि पापान्मुक्तः शुभा-अशुभाहोकाभ्यान्पुण्यात्पुण्यकर्मणा-मग्निहोत्रादिकर्मवत्तस्मात् ॥ ७१ ॥

शिव्यस्य शास्त्रार्थग्रहणाद्वैदिकमुत्तमा पृच्छति । तदप्यस्ते ज्ञाने पुण्यमा-हविष्याभ्युपगम्यन्तेनापीति प्रष्टुमिष्टाय । ज्ञाना-तरवात्वाय शिव्य-वृत्ताय कर्तव्य-इत्याचार्यस्य प्रदर्शितो भवति—

राजन्सस्मृत्य सस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।

केनवाञ्छुनयो पुण्य हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ७६ ॥

हे राजभूतराज सस्मृत्य सस्मृत्य संवादमिममद्भुतं केनवाञ्छुनयो पुण्य मरणादपि
पापहर मुत्वा हृष्यामि च मुहुर्मुहुः प्रतिक्षणम् ॥ ७६ ॥

तद्य सस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरे ।

विस्मयो मे महान् राजन्हृष्यामि च पुन पुनः ॥ ७७ ॥

तद्य मस्मृत्य मस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरविश्वरूप विस्मयो मे महान् राजन्हृष्यामि च पुन पुनः ॥ ७७ ॥

किं वदुता—

यत्र योगेश्वर कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीर्बिन्धो भूतिर्भुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सहिताराधेयसक्या भीष्म
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे माक्षसन्ध्यासयोगो नामा

ष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

यत्र हरिपक्षे योगेश्वर सर्वयोगानामीश्वरस्तत्प्रभवत्वात्सर्वयोगवीजश्च
कृष्णो यत्र पार्थो हरिपक्षे धनुर्धरा गण्डाधरश्च तत्र श्रीस्तस्मिन्पाण्डवानां
पक्षे विजयराजैश्च भूति भिवा तत्रैवा विस्तारा भूतिर्भुवाऽऽयभिचारिणी
नीतिलय इत्येव मतिमवानि ॥ ७८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिज्ज्ञाज्ज्ञावाक्योविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमदाचार्य
शङ्करभगवत् कृतौ श्रीमद्भगवद्गीतासम्बन्धे माक्षसन्ध्यासयोगो
नामाष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

समाप्तिमगमदिदं गीताशास्त्रम् ।

Adhyāya IX.

1. (1) भारणायोग :- Here Sankara calls the name of Adh. VIII भारणायोग, this need not be taken as inconsistent with 'ब्रह्माक्षरनिर्देशः' which is Sankara's title of Adhyāya VII. Sankara does not seem to take every Adhyāya as dealing with a particular योग or a particular aspect of योग; he takes Adhyāya VIII as treating of a particular metaphysical topic, viz., ब्रह्माक्षर the Syllable of Brahman, i. e., the Symbol OM. According to him Adhyāya V is called प्रकृतिगर्भः (v. 1, संन्यासयोग). Also, when he gives a title ending with "योग" to the other Adhyāyas he does not seem to attach any particular importance to that word; so that क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग or ब्रह्मावयवविभागयोग titles of Adhyāya XIII and Adhyāya XVII respectively are, according to Sankara, as good as क्षेत्रक्षेत्रज्ञ or ब्रह्मावयवविभाग.

Tilak was the first to emphasize the relation of योग as the title of each Adhyāya with reference to योगशास्त्र the title of the Bhagavadgita itself in the colophon. He takes each Adhyāya as bringing out a point left unclear in a previous Adhyāya, so that all the Adhyāyas are, according to him, called योगs, because each of them contains one item of कर्मयोग and thus we have 18 items in the 18 Adhyāyas, which taken collectively make up the one कर्मयोग. In our opinion each Adhyāya gives one phase or aspect of योग, which taken by itself is sufficient for the guidance of a man; and these phases, though sometimes apparently inconsistent with one another, are not intended to be reconciled, since they are each of them to be looked upon as independent of the rest.

(2) अनेनैव कृमेण गोक्षुप्राप्तिफलमभियन्तरे नान्यथा—According to

Śāṅkara Adhyāya IX teaches a ज्ञान which not only leads to Mokṣa in a way different from the one taught in Adhyāya VIII, but which is rather the only ज्ञान which can directly lead to Mokṣa. This is the sense of तु (तु शब्दो विशेषनिर्धारणार्थः : इदमेव सम्यग्ज्ञानं साध्याभ्योद्यसाधनम्—in Śāṅkara Bhāṣya on v. 1).

(3) इदं ज्ञानज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वोक्त्यायेषु—Śāṅkara does not seem to be correct in explaining इदं as उक्तं पूर्वोक्त्यायेषु, because इदम् is followed by प्रवक्ष्यामि. So, instead of trying to identify the ज्ञान and विज्ञान, etc. of Adhyāya IX with those of the preceding Adhyāyas, it is perhaps better to explain the teaching of Adhyāya IX as an independent and self-sufficient piece by itself, as is probably implied by इदं प्रवक्ष्यामि.

(4) तु—This also shows that the topic of this Adhyāya differs from that of the preceding Adhyāya. For Śāṅkara's explanation of ■ vide Note 2 above. He takes the ज्ञान of Adhyāyas I-VIII as the same as that of Adhyāya IX and then says that this ज्ञान alone can directly lead to Mokṣa.

(5) नाम्यत्—Śāṅkara must be excluding (by तु) the ज्ञान taught in Adhyāya VIII, because, he would argue, that ज्ञान does not directly lead to Mokṣa. His explanation of इदम् as referring to ' बाह्यदेवः सत्त्वं ' and अन्यत् as referring to अयं वेदम्यथाऽनः... भवन्ति (Chā. Upa VII. 25. 2) is not consistent with the Gītā itself.

(6) ज्ञानं विद्वानमहिमम्—In Adhyāya VII also we are told*

that Adhyāya VII gives one of them and Adhyāya IX gives another.

(7) गुह्यतमम्—In the Upanisads the philosophical truths are called “ secret doctrines ” (गुह्यः अद्वैतः); the Gītā here (IX. 1) seems to call the Bhakti Doctrine “ the most secret doctrine ”. In Bha. Gī. XVIII. 64-65 the doctrine of self-surrender is said to be “ the greatest of all secrets ”.

2. (1) राजविद्या-राजगुह्यम्—It is argued by some modern scholars that the Vedānta and the Bhakti Schools originated and developed among the Kṣatriyas. Also the Philosophy of Action taught in the Gītā is associated with Kṣatriyas, viz., Vivasvat, Manu and Ikṣvāku. Dr. Bhandarkar writing about the origin of the religion of devotion to Vāsudeva says as follows:—“ The Kṣatriyas engaged themselves in active speculations on religious matters about the time of the Upanisads and are mentioned even as the original possessors of the new knowledge ” (Vaiṣṇavism, Śaivism, etc., P. 9). Deussen in his Religion and Philosophy of the Upanisads makes a similar observation. (But, see Delvalkar and Ranade, History of Indian Philosophy, Vol. II, pp. 136-137.)

As to the origin of the Vedānta doctrine, we may say that in the principal Upanisads there is hardly any name as important as that of Yajñavalkya, though, of course, some Kṣatriyas are mentioned as teachers of some original doctrines. As to the origin of the Bhakti School of the Bhagavata or Nārāyaṇa Religion, Dr. Bhandarkar has pointed out that the earliest mention of that school is found in the Nārāyaṇīya Section of the Śāntiparvan (MBh. VII. 334-351) where the Bhagavadgītā called there the Harigītā is referred to as the work authoritative for the Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa himself in all its details and peculiarities (MBh. XII. 346) and where, again, it is claimed that this Ekāntika Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa

is represented to be the same as that which was communicated to Arjuna at the beginning of the war (MBh XII 348, Vide Dr Bhandarkar's *Vaisnavism, Sāivism, etc.*, P 7, and Prof Das Gupta's *H I P*, Vol II, P. 545 ff) Dr Bhandarkar has also pointed out that this Narayaniya Section contains two accounts of the origin of the religion of devotion. One of them where the religion is said to have been first taught by the seven sages called 'Citrasikhandins' is older than the other (*Vaisnavism*, P 5, P 7-8) Dr Bhandarkar seems to think that the more ancient of these two accounts which does not refer to the Gītā as its authority treats of a religion of devotion in a form more ancient than its form in the Gītā itself which is declared as its authority by the other account (viz, that of Narada's visit to the Svētadvīpa) which seems to be the later of the two. Thus, the seven sages called the Citrasikhandins were the originators of the Bhagavata Dharma and not the Kṣatriyas (Manu, *Iśa vaku—of Bha Gī IV 1*) It is however, not unlikely that the Kṣatriyas had their share in the development of the Vedānta Doctrine as well as in that of the religion of devotion (Bhakti)

For the above reasons the compound राजविद्या and राजगुह्यम् cannot be solved as राज्ञ विद्या and राज्ञ गुह्यम्, as would be proposed by those who hold that the Kṣatriyas were the originators of this doctrine. Moreover this religion of devotion and jñāna and vijñāna is said to be very easy to be observed and practised (वर्तुं सुमुक्षम्—v 2) This fact would suggest that राजविद्या and राजगुह्यम् should be solved as विद्याना राजा and गुह्याना राजा the easiest Lore and the greatest secret. 'गुह्याना राजा' would be supported by गुह्यतमम् Śaṅkara also does not connect the Vidyā with the kings

(2) It will be seen from the verses of this Adhyāya that though it professes to describe "ज्ञान विद्वानसहितम्",

it mainly deals with the religion of devotion (*bhakti*), and in this Adhyaya IX corresponds to Adhyaya VII (Cf VII ¶ 16-19 with IX 1, 13-14, 22, 26-27, 31-34) The fact seems to us to be that the doctrine of *bhakti* 'devotion' was in the days of the Gita a new one and it was being taught as the proper knowledge and experience—'*jñāna* and *vijnāna*'. Not only in Adhyayas VII and IX, but also elsewhere in the Gita *bhakti* is mentioned as *jñāna* (Cf e.g. XIII 10-11 where भक्ति is called ज्ञान)

Sankara has generally explained *bhakti* as nothing else but *jñāna*, but by doing so he has not done justice to the new doctrine of devotion which the Gita was for the first time teaching under an old name (of *jñāna*) The Gita does not say that its *bhakti* doctrine is the same as the old *jñāna* doctrine it rather means that its doctrine of devotion is the proper *jñāna* and thus it tries to substitute its *bhakti* for the Upanisadic *jñāna*

(3) पवित्रमिदमुत्तमम्—Here a greater degree of the power of purification seems to have been claimed for *bhakti* than is done for *jñāna* in Bha Gita IV 38 विसृज्य ज्ञानं तदुक्तं यद्विद्वान् सदा यद्विद्वान् विद्यते । or for *yajña dāna* and *tapas* in Bha Gī XVIII 5, विसृज्य

यद्विद्वान् तप इव न त्वायं कायमेव तत् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥

Bhakti directly touches the heart of a man, and IX 32 mentions persons to whom a better appeal can be made through the heart than through the head The sinner would be easily purified by *bhakti* (IX 30-31) In the Path of *Jñāna* purification of heart precedes the rise of knowledge while in the Path of *Bhakti* the attainment of devotion itself drives away all sins and makes the greatest sinner the greatest devotee though the *Jñāni bhakta* first frees himself from his sins and then takes to devotion (VII 18)

Principal Das Gupta has laid special emphasis on this

aspect of the Path of (Pure) Devotion of the Gītā (Vide H I P, Vol 2, pp 530-531) In Bha Gī XVIII 65 the Lord undertakes to free Arjuna from all his sins if he setting aside all his duties surrenders himself to Him

(4) प्रत्यक्षावगमम्—The knowledge and devotion of this Adhyāya is to be directly cognized. The beings are in the Lord and are also not in the Lord (v 4-5) and this Yoga of the Lord can be seen (pāśya in v 5b), and Arjuna actually wishes to see with his eyes the Universal Form of the Lord and does see it through His grace (XI 3-8, cf पश्य मे योगमैश्वरम् in IX 5 and repeated in XI 8)

We may note that Madhusudana Sarasvatī explains अस्माभि in v 26 (तदहं भक्त्युपहतमस्माभि प्रवक्ष्यामि) as the Lord receiving in person what a devotee lovingly offers to Him

प्रत्यक्षावगमम् may have been used to criticise the results of the कमक्काण्ड and also those of the हानवाण्ड as we and all except Sankara understand them The Svarga was not to be attained in this very life, nor was the Mukti derived from Juana enjoyable in this life But the bliss of Bhakti, the love and grace of the Lord for the devotee, could be experienced in this very world

In the Bra. Su the words प्रत्यक्ष and अनुमान are respectively used for the authority of Śruti and Smṛti, but the word प्रत्यक्ष in this verse of the Gītā has nothing to do with its use in the Brahmasūtra

(5) Sankara explains विद्या as मन्त्रविद्या and he explains राजविद्या as the most shining Lore He also says that मन्त्रशान is the highest means of purification, since it burns to ashes in a moment good and bad deeds of a man Thus, he explains v 2 in the light of Bhā Gī IV. 17 rather than in that of the context of Adhyāya IX itself

(6) धर्मम्—The author of the Gītā takes much trouble to show that his doctrine of bhakti is a part of dharma and not foreign to dharma, though he discards

the Vedavāda and Trayīdharma as leading to bondage (saṁsāra) and though he prefers Disinterested Action to Renunciation of Actions taught in the Upanisads.

Sankara takes आत्मज्ञान to be the विशेष्य of धर्म्यम् and says that आत्मज्ञान is not धर्मविरोधि.

(7) सुसुप्तं कर्तुम्—About ज्ञान we read भुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पक्षस्तत्कवयो वदन्ति (Katha Upa III. 14). The complicated procedure of Ritualism is already stated in Bha GI II. 43 (क्रियाविशेषबहुलात्...). But about the simplicity of the religion of devotion we read in this very Adhyaya as follows—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि धनतत्तमनः ॥ (v. 26).

Not only this, but one can dedicate whatever he happens to do, to the Lord instead of doing any special rite for Him, e g., one can dedicate his own food to the Lord and then eat it as His gift (यदश्नाति—v. 27).

Sankara has taken आत्मज्ञानम् as the topic of the verse so, he explains सुसुप्तं कर्तुम् as सुसुप्ते नर्तुं यथा रत्नविवेकविज्ञानम् ! Is not भुरस्य धारा निशिता . . . spoken of आत्मज्ञान ?

(8) अम्वयम्—Sankara says that a rite or sacrifice perishes when its reward perishes or comes to an end, but the reward of आत्मज्ञान never perishes

But ' कर्तुं सुसुप्तम् ' shows that the means taught here is itself such as would never perish. It is not the end or the goal which when won is to be eternally enjoyed But the Gītā says that the means if left incomplete will not perish but will bear a fruit, unlike the rites which give a reward only if and when they are finished in their entirety (Cf Bha GI II. 40—देहाभिक्रमनाशोऽस्ति). The fruit of bhakti, like that of Disinterested Actions is sure to accrue to the devotee, even though he may not complete the course of devotion, in the way in which a योगभ्रष्ट gets the reward of his disinterested performance of actions (VI. 45).

3 (1) This may be a criticism of the Karmakāṇḍins (Ritualists) rather than that of Buddhism or Jainism. The ritualists are mentioned in this Adhyāya (v. 20-21) and it is said that they remain in the circle of going to heaven and returning. In Bha Gī XVI 7-20 some kind of atheists are mentioned and among them ritualists are included (XVI 15). In this Adhyāya (v 11-12) the atheists are called 'those who have resorted to demoniac nature' and also in Adhyāya XVI 6 the atheists are described as 'demoniac creation'.

From v 4 and those which follow it we learn that these atheists are those who do not believe in a universal form (विश्वरूप) of the Lord which was of a human shape (v 11) and in which all beings existed but which was also without all beings. Devotion to this form of the Lord seems to have been meant by this religion (dharma v 3). There might have been opposition to this religion for a long time from the side of the Vedic Ritualists, just as they had opposed also the teaching of the Upaniṣads. They seem to be referred to in v. 3.

(2) Sankara takes the materialists (देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रपन्ना) as the atheists of this verse. In explaining अग्राप्य माम् ' he says that the doubt whether these atheists reach the Lord or not is not the doubt raised here and so अग्राप्य माम् ' must be interpreted to mean that they do not get (the conviction of following) the Path of Devotion which is a particular Path to reach the Lord (मत्प्राप्तिसमाप्तसाधनमेवमस्तिमात्रमप्यग्राप्य)

We think that we need not change the literal sense of " अग्राप्य माम् " and that if we take the atheists here as the Vedic Ritualists we can explain ' अग्राप्य माम् ' in a satisfactory way.

(3) शृणुमसारवर्त्मनि—Instead of taking this to mean the cycle of births and deaths in this world, Sankara interprets it as the Path of being born in the Hell and in

the form of the lower animals (नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्ग) So, here also he gives up the usual and literal sense of श्रुत्युत्सारवत्तम्)

4 (1) We have already explained the sense of this statement which is made in various places in the Gita (Vide our Notes on Bha Gī VII 12) It is meant to establish the immanence and at the same time transcendence of the Lord It is intended to assert that Kṛṣṇa is higher than the Aksara We believe this will be very clear if we compare Bha Gī VIII 22 with this verse The former establishes the transcendence of the Puruṣa who is higher than the Aksara the embodied souls or beings being mentioned with reference to both the Aksara (v 20) and the Puruṣa (v 22) while the latter (IX 4) repeats the same with reference to the Lord Kṛṣṇa Himself Verses 5-10 are concerned with an explanation of how the beings (भूतस्य) are associated with Kṛṣṇa, while v 11 asserts the fact that the Lord has a human body (Cf श्रुत्युत्सारवत्तम् in VIII 22) and that that form of His is higher (परा) i e higher than everything including the Aksara or nirakara (aspect of) Brahman So in all passages like this the author of the Gītā (or the revisor ?) emphasizes the highness (paratā) of the Lord

(2) सत्त्वं तन्म—Sankara explains तन्म as सत्त्वं, but though this may suit the sense of v 4 B, we do not think that Sankara's explanation is authentic तन्म means 'spread out' and so it would mean 'created' It is the Avyakta from which the world is created and here the Avyakta is said to be the body of the Lord If this interpretation be correct, we can easily understand the mention of beings in the latter half of v 4, because the beings are created from the Avyakta or the Aksara This interpretation will be consistent also with the Upanisads, where the beings are declared to be produced from the Aksara or Brahman.

Principal Das Gupta also takes अव्यक्तमूर्तिना as one whose body is the Avyakta (HIP., Vol. 2, P. 473).

Sankara takes अव्यक्तमूर्तिना as करणोच्चैस्वरूपेण. He explains मत्स्थानि सर्वभूतानि as follows—Since I being without a body (निरात्मक वस्तु) cannot fulfil any function, मत्स्थानि should mean that the beings have an existence through my own existence (= the beings cannot exist if I do not exist). According to him 'न चाह तेष्वास्थितः' denies that Brahman which is a formless and therefore unassociable being (अस्तनि वस्तु) could be contained in the beings (i. e., Brahman could be आपेय and the beings आपार). Thus, 'न चाह तेष्वास्थितः' denies the आपेयाधारभाव between ब्रह्मन् and the beings, in short he takes the locative plural of तेषु in a literal sense.

We may say that if we take अव्यक्त as a principle, i. e., the चेतन प्रकृति of the Lord as we have taken, the Lord will be spoken of as having a body, and consequently the verse will describe the production (तत्तन्) and existence (स्थ) of beings from and in the Lord, and न चाह तेष्वास्थितः will mean transcendence of the Lord and so both the statements in 4B will be literally true.

Rāmānuja explains तत्तन् as व्याप्तम् and says that the Lord as the Inner-controller pervades the world as the Possessor (शेफित्वेन) and thus sustains it (धारणार्थम्). He also explains the latter half by quoting the अस्तयामिवाक्षय (Br. Upa. III 7) मत्स्थानि सर्वभूतानि means that the beings are the body of the Lord and are hence controlled by the Lord, न चाह तेष्वास्थितः shows that the Lord is the Whole or the Possessor (शेफित्वेन), i. e., the beings do not help the Lord in any way, the Lord exists of His own accord.

We do not think the verse deals with the Lord's inner-control of the beings. The sustenance of the beings by the Lord is mentioned in the next verse. It is strange the Rāmānuja does not explain अव्यक्तमूर्तिना in agreement

with his doctrine of अचिद् and चिद् being the body (मूर्ति) of the Lord and tries to find II in 4B where it is not possible to find.

5. (1) न च मत्स्थानि भूतानि—We have pointed out that this part of the statement of the relation of the beings and the Lord occurs in this place only (IX. 5a) and not in any other passage about this relation. We have also explained II as being a way of expressing the Lord's transcendence. Three-fourths of the Purusa are without the beings and only one-fourth creates and contains the beings (पादोऽस्य विद्वा भूतानि निपादस्यामृतं विविः Rg X. 90. 3). So, 5a is as much a fact as are 4c and 4d.

Śaṅkara does not add any explanation to 5a. Perhaps he would argue that from the esoteric standpoint the beings do not exist at all in Brahman. We do not think that the division of the esoteric and exoteric standpoints taught in the system of Śaṅkara were intended by the author of the Gītā.

Rāmānuja.—“ I do not hold the beings in Me, in the way in which the water-pot holds the water ” He says that the Lord holds or sustains the beings by His thought only (सङ्कल्प) We think the verse 5a deals with only the creation and not sustenance of the beings

(2) पश्य मे योगमैश्वरम्—Sankara—योग is बुद्धि, i e., पटन, i e., constitution or formation of the Lord, i e., the exact nature of the Atman (आत्मनो वाचात्म्यम्) He means that the real nature of Atman is a wonder and so he takes योग also in the sense of wonder, as is clear from his introduction to 5B (इदं चाक्षर्दमन्वत्पश्य). He connects पश्य मे योगमैश्वरम् with 5a and 5B and in this he seems to be right

Rāmānuja connects योग with only 5B and explains it as a wonder peculiar to the Lord only.

We think, there is no reason to give up here the usual sense of the word योग, because the presence of beings in the Lord and the real nature of the Lord's

relation with the beings give rise to विश्वरूपरसनयोग an aspect of योग (= कर्मयोग) based upon the realization of the Lord's universe-form (विश्वरूप of the Lord) It is because the Lord here asked Arjuna to see this Yoga that the latter actually requests the Lord to show him His Yoga concerning His relation with the beings who constitute the universe We must explain IX 5b in connection with XL 8d

(3) भूतभृत् न च भूतस्व —Śaṅkara explains न च भूतस्व in the sense that the Lord is not the आवेश, nor are the beings the भाषा, as he does in the case of 4d (न चाह देववस्थित) He explains भूतभृत् by saying that the Lord, though not associated with the beings, governs the beings and that this is another wonder (योग = भाष्यवेत्)

Rāmanuja in explaining न च भूतस्व sticks to his interpretation of 4d and says that the beings do not in any way help the Lord i. e. the Lord exists independently of the beings He takes भूतभृत् literally

We suggest that the force of the विरोध (expression of an inconsistency) in भूतभृत् न च भूतस्व can be explained as follows —It was generally believed by Vedantins that Brahman enters the created world and thus sustains it. Cf Bha Gī XLV 17 18

उत्तमं पुरुषस्यैव परमात्मसुखाह्वनम् ।

यो लोकाव्यवसायिभ्यः विमलैर्ब्रह्मैव ईश्वरः ॥

There are several passages in the Upanisads about the entrance of Brahman into the created world and they may mean that by entrance into the world Brahman sustains the world But in IX 5c the Lord says that He sustains the beings (during their existence or continuation-स्थिति) without being present in the beings i. e., with His transcendent form, 11 with that form which is known as पुरुष and which is higher than the Aksara-Avyakta from which the beings are produced Cf Bra Sū अक्षरमव्यक्तमव्यक्तं सा च प्रजस्तथा (Bra Sū 13 10-11) Not that the Lord is

not immanent in the beings, but at the same time He is transcendent and this fact must not be neglected

(4) ममात्मा भूतभावन — This seems to us to explain the statement in 5c (भूतमृत्त च मृत्त). The Lord distinguishes between His self (आत्मा— Cf मृत्ति in अ-त्रकमृत्तिना in v 4) and Himself and so He says that " My self is the originator of beings ". Since the Reality has two aspects one of which (the पुरुषविषय aspect) is higher than the other the Avyakta aspect), the higher aspect may be looked upon as the sustainer of the beings without being present in the beings.—In Bra. Su. I 2-3 this kind of sustenance of the created world is often given by the Sutrakara to show that the topic of the Sruti in question is the Purusa (or पुरुषविषय aspect) Vide our Interpretation of the Brahmasutra

Sankara remarks that the Lord is Himself the Atman (Self -) and so He cannot think of some one else being His Atman (self), as ordinary ignorant people do. Therefore, the Lord, Sankara concludes, only uses the language of the people without holding the belief of the people. So, 5(d) really means ' the Lord Himself (not the Lord's Self) is the originator or developer of the beings ' He is, thus both भूतमृत्त and also भूतभावन

We believe, Sankara has by his explanation of ममात्मा missed the point emphasized by the Gita

Ramanuja explains ममात्मा as मम मनोमम सर्वस्य एव and भावन as भावविद्, १ e भावविद् and निवृत्त. We do not see any justification here for the doctrine of God being the Inner-controller, nor also for introducing the सर्वस्य-power of the Lord. No word in the verse supports it

(5) Verse 6 also further explains the relation of the beings and the Lord, so as to prove that the Lord is much more than the beings १ e, He transcends His creation

(6) There is hardly any doubt that here the Gita discusses the relation of the beings and the Reality.

Even verses 11 and 13 contain the expressions भूतमहेश्वर and भूतादि. So, as many as ten verses (4-13) are devoted to this question. It is also clear that the Śrutis collected by the author of the Brahmasūtra in Brā. Sū. I 1 make very simple statements about this problem, e.g., आनन्दादेव खन्विमानि भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयत्यभिसंविशन्ति (Tai. Upa. II 6). The Gītā does not use this simple language. We can at the same time hardly say that these verses of the Gītā even suggest that the creation of beings is an illusion. Such a conclusion would be inconsistent with all these verses (भूतभावन-5, सर्वाणि भूतानि मत्स्यानि यथा वायु आकाशरश्मिन् तथा-6, भूतानि माभिर्वा प्रकृतिं यान्ति-7, भूतमाम विसृजामि-8 and that the act of creating the beings does not bind the Lord-9, the world never stops but always goes on rolling or revolving-10, भूतमहेश्वरम्-11, भूतादि मा ज्ञात्वा-13). The importance of the problem discussed here can be easily imagined from these verses.

In our opinion the Gītā here tries to explain the relation (i.e., the creation, continuation and destruction) of the beings with the Reality as conceived by it, i.e., as consistent with its doctrine that ब्रह्म or इक्ष्वा is higher than the nirākāra Brahman. The Gītā borrowed this doctrine directly from what Deussen calls the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Kāthā and Mundaka. But these Upanisads had not made out the relation of भूत with this two-fold Reality in which one (साकार) aspect was higher than the other (निराकार) aspect. They still followed the Oldest Prose Upanisads, i.e., when they wanted to say something about the relation of beings with the Reality, they would refer only to one aspect of the Reality, preferably to the nirākāra aspect, e.g., in Mu. Upa. I 1 ■ (यत्तदक्षरं तदभूतयोनिं परिपश्यन्ति धीमताः) and, again, when they had to state the relation of the two aspects of the Reality, they would not hesitate in placing the ब्रह्म above the व्यक्त or the अक्षर. In spite of this they occasionally did say that the Brahman (the

निताकार aspect) was the योनि for the Purusa (the साकार aspect) But the Gita undertakes to explain the creation, continuation and destruction of the beings from, in and into its Reality

As we have already explained, the Gita (in IX as well as other passages) solves the problem in such a way as to keep up the पुरुष as higher than the Akṣara (VIII 18-22)

In offering this solution the Gita (i) has to lay extraordinary emphasis on the fact that the पुरुष (or Kr̥na) is higher than अक्षर or ब्रह्मन् and stresses the difference between the two to such an extent that the two would appear to be almost two principles, though in the Gita they are never presented as mathematically two, (ii) it has to say clearly that ब्रह्मन् or अभ्यक्त is a चेतन प्रकृति of पुरुष at least so far as the relation (particularly that of creating—उत्पत्ति) of the beings with its Reality is concerned, (iii) along with this चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् the Gita has to mention in some alternative schemes of its about the said relation one more *avyakta* principle or two prakritis to explain the purely जड अवयव (VII 3-4) or the principle of activity (कर्म, क्रिया) with which the Gita was primarily concerned and even sometimes to explain the beings (VIII 16-17) (iv) In one alternative plan the Gita compresses the two प्रकृतis of other schemes into one (e g , IX. 7-10)

These developments of the old metaphysical Reality, to which the Gita was led in its effort to explain the relation of beings and its Reality, are not in agreement with at least the Oldest Prose Upanisads, e g, the Chāndogya and the Brhadāranyaka and hence there is no wonder that they appear as पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra, e. g, when the Sūtrākāra says that the principle called प्रकृति in the Gita is itself the Reality or ब्रह्मन् so that in the Reality there should not be the distinction of प्रकृति and its owner (Bra Sū I. 4 23-27), or when the Sūtrākāra denies that there is any Reality (or

its aspect) higher than the Avyakta (Bra Su III 3 31) According to the Brahmasutrakara, if the Gītā was not to be given up as an authority it must be interpreted in the light of the Upanisads, i.e., as identical in doctrines with the teaching of the Upanisads, (and not even as a philosophy historically later than and a further development of the Upanisads)

The point is that if we are right in interpreting the Brahmasutra we can get a great help in interpreting the Gītā and vice versa

6 (1) Sankara is right in saying that this verse (6) explains verses 4-5

In our opinion the purpose of this simile is to show that the *वैश्वदेव* is greater than *अहम्* which is itself omnipresent (6440) Puruṣa to which Kṛṣṇa corresponds or with whom Kṛṣṇa is identical, is declared to be higher than the *आत्मा* which is itself higher (अद्वैतसूत्र ५२५—Mu Upa. II 1 3) The Self of the Lord (which is called the *Prakṛti* in the next verse) is the cause of the beings and the Lord Himself is greater than the Self of the Lord The Lord and His Self both are omnipresent and yet the Gītā makes a distinction between the two, that the Lord is higher than the *Ākāśa* (the Self of the Lord, the *Prakṛti*)

It will not be out of place to note here that the author of the Brahmasutra refutes a view that the Puruṣa is higher than the *Ākāśa* on the ground that there cannot be two omnipresent principles one of which is higher than the other Vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 9, III 2 37)

In our opinion the adjective *महान्* is very important and explains the purpose and nature of the doctrine taught in verses like IX 4 13 about the relation of the *महान्* and the Lord

(2) Sankara explains सर्वगत etymologically and also says that the Lord is सर्वगत like the आकाश (The word सर्वगत also occurs in Bra Su III 2 37) According to him the importance of the simile lies in saying that the beings reside in the Lord but do not at all affect (lit touch) Him In v 11 he says that the परमात्मतत्त्व is like the आकाश (आकाशकल्पम्) He does not bring in his theory of महःकाश and पद्माकाश here

7 (1) We have already on several occasions pointed out that there are several Srutis in the accepted principal Upanisads in which the origin, continuation and disappearance of the beings are traced to in and into the nirākara Brahman called the Avyakta, the Aksara etc Bra Su I 1 is solely devoted to the discussion of these Srutis

The Gita here (IX 7) traces the origin and disappearance of the beings to what is here called the प्रकृति of the Lord The प्रकृति here should mean Brahman or the nirākara Aksara (Mu Upa I 1 6) This प्रकृति would belong to the Lord This view will be quite consistent with the general view of the Gita that the Lord (or the Purusa e g in VIII 22) is higher than the Aksara

This प्रकृति in IX 7 will correspond to both the Avyakta-principles of Adhyāya VIII combined together to the higher Prakṛti of Adhyāya VII 6 (एतद्योनानि पूतानि सर्वाणि स्युःपारद-GB), to the Ksetra of Adhyāya XIII 26, to the महद्ब्रह्म of Adhyāya XIV 3 and to various other principles in other Adhyāyas of the Gita Scholars have made efforts to identify this Prakṛti with either the Parā Prakṛti, the Aparā Prakṛti or simply the Prakṛti of the other Adhyāyas as well as with the Para or Aparā Avyakta, the Ksetra, the Māya, etc of the other Adhyāyas also Vide Principal Das Gupta H I P, Vol II P 463

We suggest that each Adhyāya in which a theory of

the relation of beings with the Reality is given has its own independent theory and in the interpretation of the Gītā we should not go beyond a comparison since various theories about this relation are given in the Gītā with the common back-ground of the Doctrine of Non-Dualism (अद्वैत) only and since the professed purpose of each Adhyaya is to present an aspect of the Path of Disinterested Action (Yogah karmasu lausalam-II. 50) The author of the Gītā does not anywhere say that he has given only one theory in all the Adhyayas. The Upanisads themselves give various theories and the Gītā seems to follow the method of the Upanisads in its effort of harmonizing them and making out a Brahmanavidya. In our opinion the identification of the various theories or principles in the Gītā is nowhere implied in the Gītā.

Moreover, several scholars have taken सत्ति in passages like LX. 7 as an inanimate (अज) principle. We suggest that as the origin of beings it was taught in the Upanisads and the Gītā as a spiritual principle only.

The Brahmasūtra clearly says that the principle which is called सत्ति (in the Gītā) is nothing else but Brahman because the beings which are traced to the Prakṛti are directly traced to Brahman. Thus, the Brahmasūtra tries to identify the सत्ति with the Possessor of the सत्ति and thus to obliterate or wipe out the distinction of higher and lower made by the Gītā (on the basis of the relation of beings) between the sakara and nirakara aspects of the Reality (= between the Puruṣa or Kṛta and the Prakṛti) Vide Bra Sū I. 4. 23-27.

(2) अव्यक्ते—In Bha. Gī VIII. 17 a period of one thousand years is given as the day of Brahma and the lower Avyakta is stated to be the source of beings (सृजति). We have explained the lower Avyakta as an aspect of the higher Avyakta itself, i.e., as the conscious Nature of the Lord, since that alone can be said to be the source of

beings In Bha GI IX 7 the Prakṛti governed by the Lord Himself as distinguished from Brahmā is mentioned, and it is probably therefore that no lower Prakṛti corresponding to the lower Avyakta is given in this passage

In the Puranic mythology which is undoubtedly later than that of the Gītā कल्प is the name given to the life period of Brahmā, so, if we adjust the Gītā idea of ब्रह्म to that of the Purāṇa's, we should say that ब्रह्म in this verse corresponds to महाकल्प which, in the Purāṇas, means the entire period of the activity of अक्षर ब्रह्मन्

A question may be asked which are the भूत created by Brahmā from the lower Avyakta and which are the भूत created by the Lord (higher than the Aksara) from the Prakṛti which here corresponds to the higher Avyakta. The Gītā does not seem to us to distinguish between the two types of भूत. Adhyaya IX and Adhyaya VIII seem to follow two different and independent traditions. The former does not depend upon the intervention of Brahmā.

The idea about the सृष्टि from and प्रलय into the (परा) प्रकृति or अक्षर ब्रह्मन् is also mentioned in the संहिता of the Pāñcarātra School and that idea must be traced to verses like Bha GI IX 7-10. Articles (1) on Nights and Days of Narayana and (2) on Higher or "Pure" Creation (Evolution, First Stage) in Prof Dr F Otto Schrader's Introduction to the Pāñcarātra (PP 27-39) give useful information on this point. He writes " .. a single day of each Brahman or ruler of a Cosmic Egg comprises no less than 43,00 00,000 years of men. It is followed by the "Night of Brahman", of equal length as his day,

This process is repeated 360×100 times, after which the life of Brahmān (brahmayus) comes to a close by the Great or Total Dissolution. The Night following it is of the same duration as that of the life of Brahman, and is followed by another similar to the former, and so on. These longest Days and Nights are called, in the

Pañcarātra, Days and Nights of the Purusa, the Highest Self, the Lord, etc. For the Purusa's life, says the text, there exists no measure. . . ."

For, the fact that the प्रकृति from which the beings are produced is the परा प्रकृति, we may compare the word योनि in यत्तद्वोनीनि सूत्रानि in VII 8 and तद्वत्तद्वोनि परिपश्यन्ति धीराः (Mu Upa. I. 1 6-7) and also in योनिश्च दि योवते (Bra. Sū I 4. 27).

(3) Sankara explains प्रकृतिम् as त्रिगुणात्मिकामपरा निष्कृष्टाम्. But this seems to be totally wrong for the reasons already given above.

8. (1) In his introduction to ८ 8 Śankara explains the प्रकृति as अविद्याकल्पम्. This explanation may apply to his interpretation of प्रकृति in ८ 7, but it is not supported by any word in these verses (7-8).

(2) स्वाम्—The प्रकृति (both परा and अपरा) is generally mentioned in the Gītā as a power belonging to and controlled by the Lord. The Aksara Brahman has two aspects, viz., (1) that of the Parā Prakṛti and (2) that of a goal of the liberated and the abode of the Lord. It is in the former aspect that the Aksara is governed by the Lord.

(3) अवश्यम्—Sankara explains अवश्यम् as वशीकृतम्. Prakṛti belongs to the Lord and so there is no doubt of the प्रकृति being ever independent of the Lord. Therefore the interpretation of वशीकृतम् is superfluous. Moreover, the वशीकरण or suppression (= arresting, e g., in वन्द्य स्वमित्रवदप्यवदुर्वि-वदुर्व Śhākuntalā IV. 5) would not be helpful in creating the beings.

The root स्वप् (with अव) has the sense of 'To stupefy, paralyse, benumb' (Apte's Dictionary, P 1004) and if we take that sense here, we can explain that the Lord has to benumb the जेतनप्रकृति to some extent because he has to create the भूत who are souls in the bodies (here, in the subtle bodies) from the प्रकृति. Thus, the word अवश्यम् also shows that प्रकृति here is the जेतनप्रकृति which is one out of the two forms of अव्यक्त मयम्.

(4) अवश्यम्—Sankara—अस्वतन्त्रमविद्याविदोषैः ब्रह्मशोभतम्. But 'अवश्यम्' may mean that the beings whom the Lord creates have no choice but to be created; they are born per force. The Muktas who merge into the चैतनप्रकृति may be reborn at their own will; but not so the bound souls.

9. (1) Sankara raises a question that as the beings created by the Lord are of diverse character (विधम्), He would be bound by the धर्माधर्म involved in the act of such a creation. We think, the fact of the diverse creation is not at all important here. The question is whether the act of creating, the act of benumbing the प्रकृति, which the Lord performs repeatedly (पुनः पुनः), just like a man performing his various acts, bind the Lord or not. As they are acts, they must by their nature give a result to their performer. The author of the Gita here, through the mouth of the Lord, says that they do not bind the Lord since the Lord performs them disinterestedly (उदासीनवत्) and without any attachment to the results and even to the acts themselves (असक्त हेतु कर्मसु).

Sankara, however, is correct in his conclusion in which he gives the implication of the verse that similarly the acts will not bind a man if he does his acts disinterestedly.

(2) कोशकारवत्—Like a silk-worm which is bound in the cocoon which it makes

10. (1) Sankara lays the whole emphasis in this verse on the word अन्वक्ष्य " an onlooker " (दृशिमाम्नास्वरूप). He explains " हेतुनानेन " as referring only to मयाध्यक्षेण (not to मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सवराचरम्); and ' निपरिवर्तते ' according to him means " निपरिवर्तते सर्वास्वदस्थासु ". His interpretation of the whole verse is that the creation of the world or any activity of the world is due to the fact that the Lord thought of creating it (दृष्टिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगतः सर्वा प्रकृतिः) or that a man thinks that he sees the world. Even the experience of pleasure and pain, of enjoying, seeing, hearing, etc., is only of the nature of a cognition and ends

in a cognition (जगत् सदा प्रवृत्तिं अवगतिनिष्ठाऽवगत्स्यवसानैव)
 So, according to Sankara, this verse proves what is called
 in the later Sankara Vedānta the theory of दृष्टिदृष्टिवाद
 (i.e., there is a creation only because one sees it)
 'Apart from our seeing the world, there is no real
 world independent of our experience of it, which would
 be the cause of our experience'

Sankara's interpretation is objectionable on many
 grounds (1) The word अवगत्स्य means an eye-witness but
 does not mean a neutral or indifferent eye-witness. It
 also means a controller and a ruler, प्रवृत्तिवत् (Of कवि पुराण-
 मनुस्मृतिकारम् - VIII 9) The word does not mean that the
 Lord does not do anything else but simply the work of
 being a witness अवगत्स्य is दृष्टिरूप, but not दृष्टिमानस्वरूप (2)
 In fact the Lord does all acts required for the creation of
 the beings from the Prakṛti but he does not do them
 with a desire for the results or even for the acts them-
 selves (Of the plu in वसन्ति and वसन्ति in v 9) (3) हेतुनाते
 refers to the statement in the first half of the verse and
 not only to the fact of the Lord being an अवगत्स्य. So, it
 means "Since the Prakṛti produces the world of animate
 and inanimate beings under the Lord as the supervisor"
 (4) विपरिवर्तते—rotates frequently—would mean 'The world is
 produced and is dissolved again and again. If the Lord
 were not present to guide the creation of the beings from
 the world, the world would not evolve and involute at all.
 The evolution and involution, frequent as they are of
 the world are real facts and are assured because the
 Lord is the active supervisor of the Prakṛti's activity.
 प्रवृत्ति cannot fail in its creation of beings because the
 Lord would force it to create the beings again and again.
 (5) By सप्तम्य अवस्थासु Sankara seems to mean the stages
 of evolution and involution.

Thus, in our opinion, the verse is intended to explain
 why the प्रवृत्ति must create the creation of animate and

inanimate beings after every dissolution (मलय) It does not aim at explaining how the प्रकृति creates the animate and inanimate beings

(2) सचराचरम्—The beings are created from the प्रकृति and we have explained that 'भूतः' or 'beings' mean souls in the Bodies If a question be asked : 'Are the souls produced or not?' the author of the Brahmasutra says that the souls are never produced and hence the expression सचराचरम् means that only the अचर (unmovinḡ, inanimate) जगत् is produced The चर becomes manifest but is never produced Vide Bra S : II ■ (सचराचरव्यवस्थामपस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभाविन्यात् ।) so when the scripture says that beings are produced from the प्रकृति it means that souls in the bodies become manifest from the प्रकृति For this reason also प्रकृति must be चतनप्रकृति According to the author of the Brahmasutra the प्रकृति is to be identified with Brahman itself

(3) दृश्यते—This is the usual way of describing the creation from चेतन प्रकृति by the चतन पुरुष (— the Lord) Cf पुमान् रेत मिच्छन्ति यापनाय बहवा प्रजा पुरुषसमस्तदा (Mu Upa II 1 6) so दृश्यते also means that the प्रकृति is not जड प्रकृति here

11 (1) मम भूतमहेश्वर पर भावम् भजान्त — From the context of the verse (about the relation of the beings and the Lord— v 4-13) we suggest that the word भूतमहेश्वर is the most important word in this verse The प्रकृति gives birth to the beings, but the Lord is higher (param bhavam) than the प्रकृति and as such he is the Great Lord of the beings

In our opinion the verses do not simply emphasize the fact of the Lord Kṛṣṇa being a human incarnation of the Reality (or Brahman the nirākara aspect), but it requires us to look upon Kṛṣṇa as a human incarnation of the higher existence (higher than the चतन प्रकृति) which is the Lord of the beings So the verse emphasizes the fact of Kṛṣṇa being an incarnation of the Puruṣa as distinguished

from the Aksara which is identical with the Prakṛti which produces the beings (not the other Prakṛti which produces the elements)

(2) परमात्मन्—Sankara—परमात्मत्वं तत्त्वमात्रवत्त्वं आकाशादभ्यन्तरतमम्—We have explained परमात्मन् as higher than the प्रकृति mentioned in verse 10

(3) भूतमहेश्वरम्—This would refer to the fact that the Lord Kṛṣṇa acts as the controller and ruler of the Prakṛti when the latter produces the beings. Though the प्रकृति here is a चेतन or conscious principle, it is impersonal being only a प्रकृति and hence it requires a ruler in performing its function and that ruler is the Puruṣa higher than the चेतनप्रकृति, and Kṛṣṇa is identified with that Puruṣa. Though the चेतन ब्रह्म gives birth to the beings, the पुरुष or कृष्ण who guides the evolution in the Lord because the प्रकृति (चेतन ब्रह्म) belongs to Him.

भूतमहेश्वर—This expression shows that the word महेश्वर has not yet become a technical word for God. Śiva is distinguished from Viṣṇu. The word 'महेश्वर' occurs also in the Śve Upa and it is doubtful also whether that Upaniṣad uses that word in a conventional sense, because we find the word there also as a new word.

The Gītā is often said to be a Vaiṣṇavite work. But in the Vaiṣṇavite Purāṇas we find Viṣṇu distinguished from Śiva while in the Gītā there is no such distinction. In fact there is no mention in the Gītā of Śiva as the Supreme God. Similarly 'Viṣṇu' also is not mentioned in the Gītā as the Supreme God though Kṛṣṇa is addressed as विष्णु and other epithets of विष्णु (गालि २, वैशिलिपूदन, मधुसूदन etc etc) are also used in addressing Kṛṣṇa. So as both the words महेश्वर as well as विष्णु are used in the Gītā for Kṛṣṇa we suggest that the Gītā should be assigned to a period when no sharp distinction between विष्णु and शिव existed but when the पुरुष higher than अक्षर or निराकार aspect was called महेश्वर as well as विष्णु etc.

Sankara explains भूतमहेश्वर as भूतानां महान्तर्गोष्ठः स्वमात्मानम्. Thus he tries to bring in his doctrine of the identity of ज्ञातृ and परमात्मानम्.

(4) It seems to us that one of the chief aims of the Gita (or the revised edition of the Gita) was to emphasize Kṛṣṇa's identity with the Puruṣa higher than the Aksara (here appearing as the चेतन प्रकृति of the beings) The doctrine of the पुरुष above the Aksara also called the Avyakta was known from the Earlier Metrical Upanisads and these Upanisads insisted that the Aksara or Brahman known in the Chāndogya and the Brhadaranyaka Upanisads should be taken as lower than the Puruṣa known also in the Chāndogya and the Brhadaranyaka Upanisads. The Gita repeated this doctrine and added that Kṛṣṇa (called by various epithets some of which could be applied to the later God Śiva alone) should be taken as an incarnation of the Puruṣa higher than the Aksara.

Taken in the above light these verses (11-13) do not criticize Buddhism or Jainism, but only the followers of the Upanisads and ask them to take Kṛṣṇa as the Puruṣa and as the Great Lord of the beings, the Aksara of the Upanisads remaining as the source of beings in the capacity of a चेतन प्रकृति. The fact of taking Kṛṣṇa to be the beginning of the beings (भूतादि) is stressed also in v 13.

12-13 (1) As to who are criticized here vide Notes on IX 3, 11-13, VII 24 and particularly VII 15.

While emphasizing the fact of the Lord Kṛṣṇa Himself being the भूतमहेश्वर and as such the One who is the most highest (परमात्मन्) and, again, the fact of His being the beginning of beings (भूतादि—verses 11 and 13 respectively), the author of the Gita here seems to criticize those who do not think of the cause of beings at all but who are led away by various yearnings and desires (asah) and who perform the religious deeds promising various desired objects.

As the verse refers to *asah*, desires and hopes, we think the topic to be persons not belonging to Buddhism and as it mentions *वन्द* which probably means rites and ceremonies promising the achievement of desired objects it is not likely to deal with the materialists *ज्ञान* in *मोक्षज्ञान* probably means the denial of the knowledge of the source of beings being useful at all. So, the proper subject of the verse will be persons who were Hindus staunchly following the religion of the three Vedas (ऋग्वेद) and denying the Upaniads and their teachings in which the source of beings is chiefly discussed (Of [Bra. Su. 1.1]) They were an extreme type of ritualists (the other extreme type newly taught in the Gītā being that stated in v 16).

(2) मोक्षज्ञान —Buddhist ethics ask a man to abandon all desires. The Gītā also opposed all desires. The Vedic sacrifices promised various desired objects to those who performed those sacrifices. Buddhism discarded the Vedic Sacrifices. The Gītā advised men to perform the sacrifices but without a desire for their rewards, just as it asked a man to do all his duties without a desire for the result. The Gītā even advised a man to look upon his daily duties as so many sacrifices (or parts of a big sacrifice) dedicated to the Lord. According to the Gītā even the *kāmya* sacrifices may be performed disinterestedly. The Lord will be the *bhoktr* (of the result) of such sacrifices. This was the *मोक्षतत्त्व* practised by the *सत्त्वतः* according to the *नारायण* *वन्द*. But the extreme *वन्दवर्गिनः* drenched themselves deep into the desires for various objects and for their sake performed the sacrifices. Hence they are called *मोक्षकर्मा*.

(3) मोक्षज्ञान —Vide the above Note

(4) मोक्षज्ञान —Those who raised the question of the origin of the beings (यूनादि) and the Lord of beings would naturally say that the knowledge which concerns only the rites and their duties is a futile *ज्ञान*.

(5) These persons may be also called अचेतन —people without any intelligence

(6) राक्षसी and आसुरी प्रकृतिs as opposed to दैवी प्रकृति In Adhyaya XVI the created beings (भूतसर्ग) are classified under two heads —(1) आसुर and दैव, demoniac and divine

But the chief difference between the view in this Adhyāya (IX) and Adhyāya XVI is that the former gives to the जावs freedom of choice from the two प्रकृतिs आसुरी and दैवी, while according to Adhyaya XVI the souls are created to be आसुर and दैव The verbal forms श्रिता and आश्रिता in v. 12 and 13 respectively should be compared with such expressions as मानुषीं तनुमाश्रितम् (v. 11), मामाश्रित्य वतन्ति ये (VII. 29) etc, and on their strength one would be convinced that resort to either of the two प्रकृतिs is a question of the free choice of the individual soul On the contrary, the word सर्ग (द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन् दैव आसुर एव च) shows that from their very existence the beings are supposed to be divine or demoniac, and the fact that a certain type of people are stated to be always going down and down in the hell (v XVI 16) and the Lord (by way of impartial justice) throws them eternally in आसुरी योनिs (19) and, lastly, that they never reach the Lord, is a proof that the view in Adhyāya XVI believes in beings created as demoniac and destined for eternal hell and remaining eternally in hell

(7) What are the two प्रकृतिs, आसुरी and दैवा ? Are they the individual natures or the two Natures of the Lord ? Vide Notes on प्रकृत्या नियता स्वया in Adhyaya VII 20 The individual nature is a part of or is derived from the Universal Nature The Universal Nature when resorted to by the individual becomes the individual's nature.

The Lord has two Natures which according to Adhyāya VII are called अपरा and परा प्रकृतिs The former is called माया (VII. 14-15) Bha. Gl. VII. 15 describes those whose knowledge is taken away by the Maya (माययाऽपद्मशाना —

Of मोहिनी प्रकृति), as those who have resorted to demoniac state of mind (अधुर मानवमित्रा — Cf. राक्षसीमाधुरी प्रकृति शिवा in IX 12) Thus we can identify the प्रकृति of v. 12 with the Māya of the Lord which we have already shown to be the अपरा प्रकृति of the Lord And consequently, someone may suggest that दैवी प्रकृति in v 13 is the divine Nature of the Lord which is the अधर ब्रह्मन् itself taken as one of the two Natures of the Lord, apart from its aspect of the Abode of the Lord or the Goal of the Jñānin and argue that it is described as निवसत् in II 45 which places the वेद as the object (विषय) of (the Lower Nature consisting of) the three guṇas and asks अजुन to be firmly established in the eternal Sattva or the Higher Nature, just as v 13 speaks of people who have resorted to the Divine Nature (of the Lord)

But to us both अधुरी प्रकृति and दैवी प्रकृति appear to be merely two aspects of the अपरा प्रकृति or माया itself This प्रकृति creates the world and performs all actions in the world or is the real कर्ता One more aspect of it is that by which the demoniac people are attracted (मोहिनी प्रकृतिम्), so, it seems to be also one more aspect of that very प्रकृति, by resorting to which the divine-natured people are properly guided The aspect which attracts and misguides may be taken as due to the predominance of रजस् in the प्रकृति, while the other aspect which guides the high-souled people (ब्रह्मपूज — v 13) is perhaps to be taken as the aspect in which सत्त्व predominates Thus, निवसत् (II 45) would mean this divine aspect As अजुन is in the world, he cannot fix him in the अधर ब्रह्मन् which is described as the Abode of the Lord Also, as Sankara points out दैवी प्रकृति is the nature of the देव, and though divine, it is a part of the अपरा प्रकृति because that प्रकृति alone is the cause of the world Not only this, but Adhyāya XVI says that the beings (भूत) are themselves अधर and दैव, and, the प्रकृति concerned with both these types of beings cannot be any other but the अपरा प्रकृति,

since the भूतः are within the world. So, we suggest that दैवी प्रकृति is also an aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord, that aspect in which सत्त्व predominates (Cf नित्य सत्त्व in II 45.) The word आश्रिता (v 13) also shows that दैवी प्रकृति refers to the body of the beings (महात्मान्), and the body is an effect of the अपरा प्रकृति

(8) Sankara explains राक्षसी and आसुरी प्रकृति as रक्षणा प्रकृति and असुराणा प्रकृति and says that it is देहात्मवादिनी प्रकृति

13. (1) दैवी प्रकृति—Vide Notes on v 12 दैवी is here opposed to आसुरी in v 12. Sankara also explains it as देवानां प्रकृति. In VII 14-15 the मोहिनी प्रकृति is called दैवीमाया in the sense that it belongs to the Lord, the देव Sankara—देवानां प्रकृतिम्. We do not think that the दैवी प्रकृति here means the सत्त्व aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord.

(2) महात्मान—As opposed to विचेतस in v 12

(3) ज्ञाता भजन्ति—The knowledge or the Lord as the source of the beings precedes भक्ति

(4) मनन्यमनस—Vide Notes *supra*. This one-mindedness is a characteristic of the later एकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतः described in the नारायणीय section of MBh. XII

(5) Sankara explains दैवी प्रकृति as देवानां प्रकृति and characterizes it as हृदमदमवाभवादिस्वप्नान्

(■) Sankara—मृतानाम् = विद्यदादीना प्राणिना च भादिम्. Vide our notes on भूतः in Bha. GI VIII

(7) Sankara explains भजन्ते as सेवन्ते

14 (1) This verse gives some details about the meaning of भजन्त in v. 13, in other words, it gives the स्वरूपा or forms of भक्ति, viz., कीर्तन, नमन (कीर्तयन्त and नमयन्त.). We quote here the well-known verses of the Bhāgavata Purāna, which mentions the nine forms of भक्ति (नवधा भक्ति) :—

श्रवण कीर्तनं विष्णो स्मरण पादसेवनम् ।

अर्चन वन्दन दास्य सख्यमात्मनिवेदनम् ॥

रति पुमादिना विष्णौ यद्विद्येन्नव लक्षणा ।

किमेत भगवत्पक्षा न यद्विष्णोःपुनस्तथा ॥ (Bh. Pa. VII 5 23-24)

Of. also यजिना यद्वत्प्राया बोधयन्ता परस्परम् ।

यथयन्ताश्च मा नित्यं तुल्यानि च रमन्ति च ॥ X 9

The आत्मनिवेदनम् may be traced to the idea of verses
like the following in the Gita —

(i) दक्षरोहि यदस्यामि यश्चतुर्धापि न्दसति यत् ।
यत्नस्तसि कौतव तत्कुर्वन् मदयन्तम् ॥ IX 27

(ii) मन्त्रा भव मन्त्रो मयाजा मा मन्त्रकुह ।
मोमेद्वैश्वमि युक्तैवमात्मान मपरायण ॥ IX 34

(iii) मत्सङ्गमनसो मद्भक्त सगर्वीण ।
निर्देह सभूतेषु य म मायेदि पादव ॥ XI 55

The Gita is the original work to which the various
māhātmya ideas of MBh the पाञ्चरात्रनिरुक्त the भागवत पुराण,
and other purāṇas can be traced

(2) यत्नश्च इदमग — What kind of effort is required
on the part of the devotees?

Sankara—यत्नश्च = इद्विद्योपसंहारश्चमदमदवादिमादिकञ्चैवम् प्रवृत्तम्
By इद्विद्योपसंहार he wants to imply perhaps सत्यात More
over he seems to have in his mind the famous Br
Upa. Bruti १०० तत्त्वोदेव विष्णो नो दान्त उपरततिविद्वि रामाहितो भूत्वा
तत्त्वैवात्मानं यदयति (Br Upa IV 4 23—Of also श्रमदमाप्यत
साधयति इ तद्विद्योपसंहारश्च तेषामवशानुष्ठयत्वम्—Br. Su III 4 27
Vide our Interpretation in Vol I) Sankara's doctrine of
साधनव्यवहार (Sankara Bhāṣya on Br. Su. I. II) is
very well-known ॥ नित्याभिरुच्यविवेक इदमुपाय भागवित्प्राय
श्रमदमादिसाधनसमूह and मुमुक्षुत्व, and by भादि in उपदमादि we
have to understand उपरति, तितिक्षा, समाधान and अद्या

Rāmānuja—यत्नश्च मत्सङ्गमनसोमदिवेषु च दन्तनवनवर्णादिषु तदुपकार
वेषु भवननन्दनवनकल्याणवेषु च इदमवस्था यनमाना So Rāmānuja in
cludes the effort in building a temple or a house for the
Lord, the नन्दनवन, etc also under the यत्न

Madhucudana—यत्नश्च = वेदान्त शास्त्राध्ययनरूपश्रवण-व्यापारविषया
कुत्र न इति भावः । यथा यत्नश्च-श्रममनिवारणं वा यदन्ताविरोधिनवन्ति

सधनेनाप्रामाण्यशङ्कानास्कन्दितगुरूपदिष्टमत्स्वरूपावधारणाय यनमान्ता अवगनिर्धारितार्थराशिशङ्काशङ्कोदकानुसंधानरूपमननपरवर्णा इति यावत्—Thus, Madhusūdana tries to interpret यतन्तः (along with कीर्तयन्तः) in the light of आत्मा वा अरे दृष्टव्यं श्रोनव्यो मनव्यो निदिध्यामितव्यं (Br. Upa II. 4. 5). It is under च in नमस्त्यन्तश्च that Madhusūdana includes the नवधा भक्ति mentioned in the Bhāgavata P. and by नित्यशुक्ला उपासते Madhusūdana takes निदिध्यासन which, he says, is the चरमसाधन the last and final means of reaching the Lord. He says that ज्ञान of IX. 1 is described here (v. 14)

We have said that ज्ञानम् in IX 1 seems to refer to the knowledge of the relation of the beings (भूतसु) and the Lord. Moreover, Madhusūdana seems to forget that ज्ञान is actually mentioned separately in ज्ञानयत्नेन in the next verse (15).

Thus, while Sankara and Madhusūdana explain यतन्तः in the light of the means prescribed in the Upanisads, Rāmānuja interprets it in such a way as to imply even the Pauranic sectarian views about the साधन of भक्ति. But we suggest that यतन्तः should be interpreted in the light of the Gītā itself and, if so, the verses from the Gītā (X 9, IX 27, IX 34, XI 55) quoted above and many other verses of this work itself should guide us in determining the nature of the effort of the devotee as distinguished from the Jñānin dealt with separately in v. 15. It is primarily the effort of self-surrender of the devotee to the Lord and the Lord alone (अनन्यमनसः in v. 13, मद्रतप्राणा) and it may include the arguments in favour of self-surrender (ईश्वरशरणगति), as we have also बोधयन्तः परस्परम्

15. (1) च and अपि in ज्ञानयत्नेन चापि यजन्तो मासुपासते—These two particles clearly show that ज्ञान as a means is distinguished here from भक्ति stated in v. 14. There is no doubt that the Gītā accepts many different paths to reach the Lord, as independent and self-sufficient paths, not as steps or stages on a single path (ज्ञान according to Śankara ,

भक्ति according to Ramanuja कर्मयोग according to Tilak)
Vide our Notes on V 1-6 XII ■ 12, XIII 24-26

(2) ज्ञानवद्—As opposed to द्रव्यवद्—Cf श्रेयाद्रव्यवद्भावाद्
ज्ञानवद् परतप—Bha GL IV 32 (also XVIII 70) Verses 15
19 explain the nature of the ज्ञानवद् (and also the ज्ञान) In
our opinion ज्ञानवद् does not mean सत्यात् alone, but it is a
term used for the various allegorical पद described in
Adhyaya IV and particularly for the कर्म of कर्मयोग which is
identified with वद् metaphorically for reasons and with
results explained by us in our notes on Adhyaya IV This
fact can be proved by a comparison of v 16 with v
IV 24

Besides this कर्म of कर्मयोग ज्ञानवद् here also means medi-
tation on God according to various doctrines viz , पश्यन्
पुण्यम् etc as stated in 15B

So here we have to take ' ज्ञानवद् ' in a wider sense
than the one in IV 32 but in any case it does not mean
सत्यात् alone though the attitude of वदति can be classified
under the title of ज्ञानवद्—IV 28

The important point to be noticed here is the place
given to ज्ञानवद् rather than the nature of ज्ञानवद् The ज्ञानवद्
which also means कर्मयोग the central topic of the Gita is
here given a secondary place as if by way of concession
This is the implied sense of चापि in ज्ञानवद्भावाच्चापि The
author of this part of the Gita does not distinguish
between कर्मयोग and सत्यात् so as to prefer कर्मयोग to सत्यात्
but he distinguishes भक्ति and ज्ञानवद् and clearly prefers
भक्ति to ज्ञानवद् as can be inferred from the first mention
of भक्ति in v 14 and the second place assigned to ज्ञानवद् in
v 15 Perhaps we are not wrong in suggesting that the
first edition of the Gita gave prominence to निष्काम कर्म or
कर्मयोग and then once it was revised in favour of the भक्ति
doctrine keeping कर्म i e योग (योगशास्त्र—in the title) in
याग कर्मसु कौटुम्बिकम् as the background of all the अध्यायसु

Barnett's note on IX. 15B—These worshippers contemplate the Supreme either as the Universal One, the Whole of existence, or as specially manifested in any phenomenon that they may choose to meditate upon, e. g., the sun or moon, or as combining an infinite number of aspects, such as are detailed in XI 5.

Śankara—एकत्वेन = एकमेव परंज्योतिः, पृथक्त्वेन = आदित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान् विष्णुरादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते, बहुधा अवस्थितः स एव भगवान् सर्वतोमुखो विश्वतोमुखो विश्वरूप इति तं विश्वरूपं सर्वतोमुखम्, Śankara explains बहुधा = बहुप्रकारेणोपासते; so बहुधा refers to एकत्वेन, पृथक्त्वेन and विश्वतोमुखम्, there being only three methods mentioned in the verse.

Rāmānuja—People worshipping Me with the हानवद् meditate as one single Principle upon Me who am of many forms (विश्वतोमुखम्) owing to the fact of My becoming different (= पृथक्त्वेन) in various ways.—Rāmānuja says that the Lord who is one only forms the सकृत् “ बहुधा प्रजायेव ” (एकत्वेन = जगदाकारेण) of the variety of the lower animal, the human being, inanimate objects, etc., which are His bodies (बहुधा). According to Rāmānuja, the meditator meditates on the Lord in only one way, viz., as One Principle, though he knows that the Lord has “ become many ” and “ has by His thought multiplied ”. Thus, he tries to avoid the fact that here the Lord, even in respect of the हान of His, allows several alternative doctrines. He explains पृथक्त्वेन as स्थूलविदित्तुशरीरः; so that एकत्वेन would imply the sense of सूक्ष्मविदित्तुशरीरः and thus the verse would support his philosophy of विशिष्टाद्वैत.

(4) According to Tilak the verse admits the possibility of knowing God variously, i. e., of various views of the Reality, all of which give the right knowledge about God. He takes एकत्वं as the सदैव doctrine, बहुधा as the द्वैत doctrine and पृथक्त्वं as the विशिष्टाद्वैत doctrine. Thus, विश्वतोमुख means “ One who is, and should be known to be, of various forms ”. He holds that the verse refers to doctrines

like those of Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva and other Vedānta Ācāryas.

(5) Dr. Bhandarkar—"Some people worship him by Jñānayajña, i. e., a rationalised sacrifice, taking him as one or several or as having his face in all directions" (Vaisnavism, etc., P. 19).

(6) Deussen—"Others worship me in that they offer their Knowledge as sacrifice to me—I who exist as Unity and extend myself mostly (बहुधा) as Peculiarity (पृथक्त्वेन) in all directions". (Der Gesang des Heiligen, P. 64)

(7) According to Garbe the latter half of the verse gives three optional ways of worshipping the Lord : (1) as the One, or (2) as different from the world of appearances, or (3) as the One in various forms present everywhere (Die Bhagavadgītā, P. 122).

(8) Rudolph Otto—.....worship Me "as one or as several", in unity and severalty in many forms,"... He says that the examples that follow (in v. 16, etc.) exhibit the dual aspect of Identity and Transcendence of the old Brahman.—How ?

(9) Hill says that there is no alternative conjunction (वा = or) in the verse, and therefore the verse speaks of those who worship Kṛṣṇa as both 'with the idea of his oneness' with all existences (भूतानि), and at the same time 'with the idea of his separateness' from them. He takes एकत्वेन as भूतैः एकत्वेन and पृथक्त्वेन as भूतेभ्यः पृथक्त्वेन. He says that एकत्व and पृथक्त्व should refer to Kṛṣṇa's oneness with, and difference from, the beings which are according to him, stated in verses 4-10 of this Adhyāya.

16. (1) According to Śaṅkara this verse and verses 17-19 answer the question why it is that people who follow different methods of meditation, meditate upon the Lord only.

In our opinion the word ज्ञानयज्ञ is explained by this verse, though ज्ञान in ज्ञानयज्ञ should be taken as explained also in v. 15B.

Śaṅkara bases his interpretation of v. 16 on his assumption that verses 14-16 explain only one Path, viz., भक्ति or उपासना. Thus, v. 15, according to him, explains the different methods of उपासना. We have shown that चारि and अन्ये in v. 15 mean respectively that (1) there are different Paths to reach the Lord and (2) that the followers of each particular Path are different from those of the other Paths (-Note the importance of अन्ये).

(2) यद् in दानयद् is a term used in an allegorical way. Every human act is a यद् and each small part of an act is a part of a यद्. Each part being identified with the Lord, the entire act is also identified with the Lord.

In our opinion the interpretation of this verse is identical with that of the following verse in all respects but one:—

महार्पणं महा हविर्ब्रह्माग्नी मह्यया हुतम् ।

मद्भावे तेन शन्तव्यं महत्कर्मसमाधिना ॥ IV. 24.

The difference between v. IX. 16 and IV. 24 is that in the former the साकार aspect of the Reality (= Kṛṣṇa) is mentioned, while in the latter the nirākāra is stated and the two are not to be identified with each other, as we have often explained on the strength of the verses of the Gītā itself. On the contrary, the Gītā places the साकार aspect higher than the निराकार.

(3) अहम्—The repetition of अहम् in verses 17-19 shows that, it is not the purpose of v. 16 to emphasize the performance of the ordinary sacrifice. It rather aims at raising every human action to the status of a sacrifice; and it is for the sake of this allegorical sacrifice that one should, according to the Gītā, do all his duties, (Vide Bha. Gī. IV. 23-24.)

(4) We may here note that in a later period a Mīmāṃsā school or rather a Bhakti school inclined to perform the देव and पितृ rites laid down by the Scripture preached that these rites were to be performed and, the aim in doing

so was to propitiate the Lord Nārāyaṇa and that Nārāyaṇa Himself was the rite in question. This became the characteristic of the ऐकान्तिक doctrine of the भागवतस. It may be traced to verses-like IV. 24 and IX. 16. In course of time v. 16 may have been understood as prescribing the rites with a particular भावना and it would suit that class of conservative ritualists who were inclined to follow the भक्तिमार्ग. They gave up other worldly duties and rejoiced only in the performance of the श्रौत and other sacrifices with a peculiar भावना of dedicating them to the Lord and not expecting any reward from their performance. The Gītā mentions here (v. 16) the word स्वया and we find that the sages of the नारायणीय पर्व performed also the विदुस्सर्गाणि with this new reformed attitude.

(5) Śaṅkara says that कर्तु is a श्रौतकर्म and यज्ञ is a स्मार्त one.

(6) स्वया is the food-offering to the Pitṛs ; or food in general.

(7) श्रौतम्—Śaṅkara:—(1) अन्न-food, or (2) वैद्य-medicine.

(8) बाज्य—Śaṅkara takes it as इवि..

(9) हुतम्—Śaṅkara = इवनकर्म.

Thus, Śaṅkara takes this verse as dealing with a sacrifice in the literal sense. But this is not in agreement with IV. 23-24.

17. (1) पिता, माता, etc of this world. This view is important for the history of the भक्ति school which allowed the Lord to be looked upon not only as a friend, a master, etc, but also as the Father, the Mother, etc.

(2) धाता = कर्मफलस्य प्राणिभ्यो विधाता.

(3) ऋक् साम यजुरेव च—Note that only three Vedas are mentioned here. The अथर्वन् was not accepted as a Veda for a very long time. The Manusmṛti also mentions the former three Vedas only.

18. (1) Vide our Note on पिता, माता etc. on v. 17.

(2) रति—The goal of the साकार-worshippers

Sankara—फलं कर्म—the fruit of the rites or deeds

How can the Lord be the direct result or aim of any rites or deeds ?

(3) भर्ता—Of उच्यते पुरुषस्तस्य परमात्मैतुदाहृत ।

यो लोकत्रयमाविष्टव्यं विमलं न्यय ईश्वर ॥ XV. 17.

Cf. also सयुक्तमतश्चाम्यं च न्यचाम्यं च भर्ते विद्यमानः । Sve. Upa I. 8

भू is one who maintains or sustains, while प्रभु is a master, a lord.

(4) साक्षी—From very early times in our Scripture God is believed to be living with the soul in the human heart as the witness of his actions

Cf. इह सुपर्णं सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

तथोन्मं विष्णुं त्वादात्तिं जनमन्नन्योऽभिवाक्यतीति ॥

(RV I. 164. 20, Mu. Upa III. 1. 1,

Sve. Upa IV. 6 and 22)

The Bha. Gī. also says the same in many verses, e. g.

उपवृक्षाणामन्ता च भर्ता भोक्तृ महेश्वर ।

परमात्मेति चाप्सुक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष पर ॥ XIII. 22.

(5) धारणम्—Sankara—धारणमात्मनां न प्रपञ्चानामातिहर But

Cf. (1) तमेव धारणं गच्छ सर्वभावेन धारत ।

तत्प्रसादात्परो जगन्निश्चयान् चाप्सुसि श्रयस्तम् ॥ XVIII. 62

(2) सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं धारणं ब्रह्म ।

अहं तथा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ XVIII. 68

So, धारणम् may be understood as one who gives परा शान्ति and मोक्ष. The sects of Rāmānuja and Vallabha have emphasized this point.

(6) श्रुत्य—Cf. सत्यम् in the quotation on the word साक्षी.

(7) प्रथमं प्रलयं स्थानम्—The order would be प्रथमं, स्थानम् and प्रलय. The famous Śruti discussed in Bra. Su. I. 1 emphasize the fact that Brahman is that from which the beings originate in which they exist and into which they return.

(8) निशानम् = a store ; Sankara = निक्षेपः कालान्तरोपयोग्य प्राणिनाम्.

(9) बीजम्—The Gītā lays special stress on the fact that पुण्य or Kṛṣṇa is the seed of the beings and अक्षर or परा प्रकृति is the योनि VII 6, XIV 4

Of (1) सर्वयोनिषु कान्तेय मूर्तयः समवति या ।

तानां ब्रह्मणो निरुद्धं बीजमिदं पिता ॥ XIV, 4

(11) बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् । VII 10A

Of अभ्यवयम् with सनातनम्

(111) यथापि सर्वभूतानां बीजं तदहमजुन । X 39A

Sankara explains बीजम् as प्ररोहकारणं प्ररोहमणिनाम् and अभ्यवयम् as वायुतत्सारमावेत्वादभ्यवयम् । and respectively proves the existence of बीजम् and supports अभ्यवयम् by saying न ह्यशीजं किञ्चिदप्ररोहति । and नित्यं च प्ररोहदर्शनाद् बीजसत्ततिनं वेत्तीति बभूवते ।

Thus, Sankara seems to explain बीजमभ्यवयम् from the standpoint of his own doctrine of ईश्वर as सौपाधिकं ब्रह्म. We have however suggested that बीजमभ्यवयम् should be interpreted in the light of the verses of the Gītā itself and such an interpretation seems to us to support the Gītā's doctrine of the superpersonality of Kṛṣṇa being higher than the निराकारं ब्रह्मन् serving as चेतनं प्रकृति for the appearance of the भूतसः.

•19 (1) अहं वर्षं निगृह्णामि—Sankara says 'I prevent the rains during eight months and again I let fall the rains in the monsoon'

But this would mean that 'अहं वर्षं निगृह्णामि' is a superfluous repetition of 'तपाम्यहम्' because तपाम्यहम् is interpreted by Sankara rightly as referring to the summer-heat of the sun. So, we must explain 'अहं वर्षं निगृह्णामि' as referring to the absence of rain = the rainy season.

In a country dependent upon its agriculture this is a very important problem. In the (later) Kṛṣṇa—mythology also this phenomenon has become prominent. Even in the R̥gveda the phenomenon of drought is emphasized under the mythology of Vṛtra and Indra. The Lord seems

to replace only one deity in place of two persons (इष and इन्द्र) and, again, that one deity is not an ordinary deity of the Rgveda, but He is the Lord Himself.—The importance of these three statements ((1) अहं ब्रह्म निगूढशान्मुत्सवामि च, (2) अमृतं चैव मृत्युश्च and (3) सदसच्चाहम्), seems to us to lie in the fact that the Gītā here substitutes one all-powerful Reality in place of two opposite powers and, then, that one Reality only is to be worshipped or to be known and no other deity nor any other principle need be thought of by a devotee or a sage. Sole devotion to Kṛṣṇa the only power or powerful Lord is the lesson of the repetition of माम् and अहम् in these verses (14-22) In v. 23 the author considers the case of those who worship a deity other than the Lord Kṛṣṇa (देवस्यैव देवता मक्ताः). The same point (one-minded devotion to Kṛṣṇa alone) is also taught in v. 24-34. In fact that is the chief aim of the entire Adhyāya (IX), viz., to drive out of the field any deity other than Kṛṣṇa the only deity or the Lord Almighty. It is, as already remarked, the वैकान्तिक doctrine of the later भागवतस, which admits no other deity but Kṛṣṇa, and also of Rāmānuja, Vallabha, Tulasidas, Mirabai, and all the भक्तस.

(2) अमृतं चैव मृत्युश्च—Vide Note *supra* for the interpretation of the Lord being both the opposite principles. Cf. मृत्युः 'सर्वहरश्चाहमुद्धवश्च मविष्यताम्' (X. 34). Whether we take मृत्यु as a principle or not, everyone is afraid of मृत्यु, just as every agriculturist is afraid of drought. The gods also are afraid of मृत्यु; human beings are much more in the clutches of मृत्यु. The Lord says that He is Himself मृत्यु; so in order to overcome मृत्यु, one should submit himself to the Lord and Lord alone just as in order to reach Immortality he submits himself to the Lord. There is no necessity of devoting oneself to or meditating upon any other deity or any other principle in order to get rid of death. This is the sense of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. The Īsopaniṣad says,

अविषया मृत्यु तीर्त्वा विषयामृतमश्नुते। and अविषा ' is interpreted as the Rites and Ceremonies. The Gita means that as the Lord Himself is मृत्यु, it is wrong to perform these rites in order to overcome मृत्यु because by self-surrender to the Lord मृत्यु will be overcome.

Sankara says that अमृतम् belongs to देवस and मृत्यु to men and God is both अमृत and मृत्यु. We suggest that just as the drought and plenty of rains affect men both अमृत and मृत्यु should be associated with human beings.

(3) सदसच्चाहम्—The नासदीयसूक्त says ' नासद्वासाधो सप्तमीचदानाम् Cha Upa. (VI 2 1) says सत्त्वमम आसादेकमेवाद्वितीयम् Tai Upa (II 7) says असद्वा इदमम आसीत्॥ तता वै सृजयत् ॥ Various problems are raised as to the question What this सत् is and what this असत् is. The Lord solves the problems by saying that He is both these.

(4) विद्वान्—Vide Sa Bhasya on Bra Su III 3 1 for the meaning of विद्वानानि. विद्वान् is a lore about Brahman and there are various such lores discussed in Bra Su III 3 according to the Ācāryas.

20 21 (1) In our opinion these two verses do not mention the usual Vedic Sacrifice leading to Heaven because in that sacrifice the oblations are offered to the various deities while in the sacrifices mentioned in these verses the Lord is the recipient of the oblations. So we suggest that here a काम्य sacrifice offered to the Lord and giving the reward of the heaven is mentioned. In Bra Su III 3 60 several काम्य उपासनाs of Brahman are discussed and it is likely that there may be a काम्य उपासना of Kṛṣṇa leading to the heaven.

Sankara explains माम् as मा नस्वादिरूपिणम्. But it is likely that in the काम्य sacrifice the offerings were offered directly to Kṛṣṇa Himself just as in the काम्य उपासना of भक्तन् भक्तन् itself was the object of meditation.

(2) वैविदा and त्रयोषमम्—Sankara reads त्रैवर्ण्यम् in place of त्रयोषमम्.

These expressions show that only the first three Vedas were known to the Gītā.

(3) 'प्रार्थयन्ते' shows that a कर्म sacrifice is meant here

(4) क्षणे पुन्ये मत्तलोकं विजान्ति—Bra Su. III. 1. 8 says that the performers of sacrifices (इष्टाधिकारिण) return from heaven with a residue (अनुशेष) of their religious merit, according to Sankara's commentary on the Brahmasutra, though we would suggest that the word 'अनुशेष' should be interpreted as repentance as usual. So, 'क्षणे पुन्ये' should mean that they return when their religious merit is totally exhausted

(5) त्रयोषमम्—Our interpretation of माम् as directly referring to Kṛṣṇa may be objected to on the ground that in the Vedas there is no such injunction (विधि) about a कर्म sacrifice. We suggest that by त्रयोषमं the Gītā refers only to the sacrificial cult with the modification that the oblations were to be offered (directly) to the Lord instead of the deities.

22 (1) कामकामा in the preceding verse is important. V. 22 describes the निष्काम उपासना of the Lord and to those who follow that उपासना the Lord and the Lord alone is the object of meditation (अनन्या) This would correspond to the निष्काम उपासना mentioned in Bra' Su III 3 1-54

(2) अनन्या—Sankara अनुवर्ण्यते परं देवं नारायणमात्मत्वेन गतां सन्त । Thus, Sankara tries to find a support for his view of तत्त्वमसि (identity of जीव and ब्रह्म) in this verse. But the importance of माम् and महम् in this Adhyāya shows that by अन्य-‘अन्यदेवता’ is meant and the meditation on अन्यदेवता is excluded by अनन्या. In fact ‘अन्यदेवता’ is actually mentioned in the next verse.

(3) जनः—Sankara सन्नासिनः. But no word in the text justifies this interpretation.

(4) योग्येभ्यः—Sankara योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेत्रस्तद्वृत्तयः ।

Can it originally have meant the safety of their Yoga ? Sankara gives the usual conventional sense of योगक्षेम

Sankara raises a पूर्वपक्ष which though based upon the word योगक्षेम is really intended to emphasize Sankara's interpretation of जना as सन्यासिन and his doctrine of the identity of जीव and Brahman Nobody would believe that the Lord intends to distinguish here between the शानिन्स who do not at all care for their own योगक्षेम (because they and the Lord are one and the same, as Sankara says), and the मत्स who themselves take care of their own योगक्षेम and for whose योगक्षेम the Lord Himself is also anxious (because the Lord takes care of all His seekers whether शानिन्स or मत्स).

23 (1) भगवदेवतामक्षा—devotees of other deities This justifies our meaning of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवत is mentioned here in its most ancient and original form.

(2) तेषां मामिव कौन्तेय—The truth according to the Gita is that when a sacrifice is offered or when a devotee is devoted, to any other deity or deities, that deity is nothing else but the Lord Himself, because He is all the deities So the oblations offered to other deities go to the Lord But the sacrificer does not know the fact that the other deities are not different from the Lord, so he does not get the reward of offering the oblations to the Lord (viz Moksa) Here the author of the Gita tries to show that the Lord Kṛṣṇa is the only deity and there is no other deity but Him In the next verse it is clearly said that Kṛṣṇa is the मोक्ष of all the sacrifices, and not the deities

This same fact is emphasized also by saying that when a sacrificer offers a sacrifice to a deity or deities, he receives the result not from the same deity (or deities) but from the Lord Himself, but as the sacrificer does not know this fact, he does not get the full reward of

the offerings he offers—

यो या या यां तनु भक्त श्रद्धयाचितुमिच्छति ।
 तस्य तस्याचल्य श्रद्धा तामिव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥
 स तथा श्रद्धया युक्तस्तत्स्थाराधनमीहते ।
 कर्मते च ततः कामान्मयैव विदितान् हितान् ॥ २२ ॥
 अन्तवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेवसाम् ।
 देवान् द्रव्यजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥ (VII. 21-23)

(3) अविधिपूर्वकम्—The Sacrifice must be performed according to the procedure prescribed in the Veda (विधि of the Veda) But the Gita modifies that विधि in the following points —(1) The Sacrifice should be offered directly to the Lord—v 20 (2) or the Sacrifice may be offered to the Deities but the Sacrificer must know that these deities are identical with the Lord, (3) or the Sacrifice should be performed as a duty and without any expectation of its reward (सर्व, etc). This is the विधि of the सात्त्विक Sacrifice and it is laid down by the Gita for the first time (Vide Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20-21) The Gita does not reject the विधि or procedure of the sacrifices, but it modifies the mental attitude of the sacrificer and so it has its own विधि in a sense.

It is therefore that Sankara explains अविधिपूर्वकम् as अज्ञानपूर्वकम्. The विधि (or ज्ञान) is given in the next verse (24)

24 (1) सर्वदत्त—Sankara भीत and स्मार्त यहः. It may refer to the allegorical Sacrifices described in Bha. Gī. IV.

It is said by Vallabha that the Jaiminisutras explained the various sacrifices as to be performed in the विधि laid down by the Gita and that those who think that Jaimini teaches exactly the old Vedic विधिस are misguided.

(2) अश्वरति—The ordinary sacrificers do not follow the new mental attitude to be practised in the performance of the sacrifices and hence they get a perishable reward. ' अश्वरति ' would mean ' अन्तवत्तु फलं तेषाम् '.

25 (1) The rewards of अन्यदेवताभक्ता are mentioned here, as Sankara rightly points out.

(2) पितृन्यासि पितृवता —According to the नारायणीय पत्रं (Mbh. XII 334-353) all ceremonies of देव and also पितृ should be performed according to the procedure taught in the respective texts but they must be dedicated only to the Lord So, the पितृ-ceremonies or मादस are to be performed according to the Gita's fresh lesson,

(3) भूतानि—Sankara विनायकमातृगणचतुर्भगिभ्यादीनि

Of Bra Su अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मन । This Sutra mentions the method of the meditation on the भूता (Vide our Interpretation) It is, however, doubtful whether the Gita refers to विनायक, मातृगण, etc, since these are nowhere mentioned in the Gita, though many other deities happen to be stated in the Gita

(4) यान्ति मयाजिनोऽपि माम्—Sankara explains अपि as एव (यान्ति .. देवता मामेव) According to Sankara the lesson of the verse is that though the trouble in worshipping the gods, the पितृ, the भूता and the Lord is the same, people, ignorant as they are, do not worship the Lord and hence their reward is अल्प (inferior to that of the worshippers of the Lord)

We believe, अपि has its usual sense of ' also ' (= addition, inclusion) and that the वाद should be construed as यान्ति मयाजिनो मामपि " My worshippers reach me also i e, in addition to the reward which the देववता, पितृवता and भूतवता get. So the reward of my worshippers is much more and it includes all other rewards " For this meaning of अपि and for the construction of अपि with मामपि we quote देवान्देवयजो यान्ति मद्रक्षा यान्ति मामपि । VII 23B In this verse अपि occurs along with ' माम् ' itself As to Sankara's remarks that the trouble undergone by the worshippers of देव, पितृ and भूता is the same, we point to the next two verses which say that the trouble involved in worshipping the Lord is the least of all.

26 (1) Sankara's commentary on this famous verse is noteworthy for its briefness

The reader should refer to the commentary of Madhusudana on this verse

(2) All commentators point out that the purpose of this verse is to say that the propitiation of the Lord is very easy. Perhaps it also aims at (1) saying that the means of the propitiation of the Lord are easier than the sacrifices with which the deities are propitiated and (2) at the same time it shows the विधि referred to in v 23. It is easier than the attainment of ज्ञान with which a sage realizes Brahman.

(3) ब्रह्मा in ब्रह्मा प्रपद्यते—Madhusudana—" न ब्राह्मदेवापरमसि किञ्चित् " इति बुद्धिर्विषया प्रीत्या—with love due to the knowledge that ब्रह्मदेव is the highest principle.

(4) प्रपद्यते—Madhusudana says that as everything in the world belongs to the Lord the devotee thinks that he is offering to the Lord what belongs to Him and so he is the Lord's servant bringing to Him His own thing.

(5) प्रवृत्तमन—Sankara and Madhusudana explain it as हृद्युदे— One who performs the worship with inward purity so far as the worship itself is concerned. Even a सुदुराचार (one whose outward conduct is bad) can be a प्रवृत्तमन in the devotion to the Lord. Vide our Notes below on v 30. By प्रवृत्त the Lord does not include the purification by means of holy rites, austerities, etc., the मनु does not stand in need of such purification.

Or the word 'प्रवृत्त' may be interpreted as 'zealous, ardent intent', and it will correspond to अनमनाम् (v 30), मत्परा (XI 55, XII 20), मत्तः (II 61, VI 14, X 111 51), and मत्परायण (IX 34) also मद्वशना (X. 9)

(6) भक्षयि—Madhusudana gives two explanations, the first of which rejects the literal sense of भक्ष् to eat and adopts the metaphorical sense of भक्षणवत्प्रीत्या स्वादृत्य कृष्यामि

(Having lovingly accepted it, I am satisfied with it as with a dinner) and the second takes अग्रामि literally and is illustrated by the example of the offering of fried grains (तण्डुलकण) by श्रीदामन् to श्रीकृष्ण I partake in person of the humble things offered to me by my devotees as does a child of whatever is given to him by his mother and others without questioning whether it is eatable or not according to the Scripture "

(7) भक्त्युपहतम्—This is the reason why the Lord lovingly accepts whatever humble offerings are given to Him. It is because they are given with the intense love by the devotee Madhusudana seems to be right in his explanation of the repetition of the word भक्ति in the verse (भक्त्या प्रवृत्ति and भक्त्युपहतम्) It is the love of the devotee that pleases the Lord and not the प्रादुर्भाव, तपस्वित्व of the devotee and we may add, not even the quantity or quality of the things offered The offerings do not consist of gems and gold, but of a few flowers and fruits or even a little water (पत्र पुष्प फल तोयम्) which is अनायासलभ्य (obtainable without trouble and without money) The वस्त्राणि offered to other deities are बहुविध-अनायासलभ्य

(8) पत्र पुष्प फल तोयम्—This nature of the offering is taken as a sure indication of idol-worship being prevalent at the time of the Gītā, as every Hindu knows that the leaf, e g, the tulsi or bil leaf, flowers fruits and water are used in worshipping the idol of either Visnu or Siva .

We have noticed above that Madhusudana explains this verse by referring to the gift of fried rice offered to Sri Kṛṣṇa by Sudāman. This verse itself occurs in the सुदामोपाख्यान in Bhagavata Purāṇa X 81 4

27 (1) यत्करोषि etc —In v 26 the Lord says that a leaf etc may be offered to the Lord Now, the leaf etc is easy to be had but one must make a special effort to procure it In this verse (27) the Lord mentions other things which may be

offered to the Lord and which a devotee happens to get without any particular effort for it. Such gifts are, e. g., the actions which a man does every day, the food which a man usually eats, the offerings which a man makes as a part of his daily obligatory duties (नित्यकर्मन्), the donations which one is already in the habit of giving, and the penance which a man (a Hindu, of course,) is habitually practising e. g., the fast on the 11th day of the fortnights. The purpose of v. 27 seems to us to show that one need not find out a new thing to offer to the Lord, he can very well offer to the Lord what he happens to have in the daily routine of his life.

(2) The भक्ति which भजुन is asked to practise by the Lord is the one stated in v. 27 while the भक्ति stated in v. 26 is not mentioned here (in v. 26) with a special reference to भजुन, as may be seen from the general statement made in v. 26. So one may say that v. 26 mentions a form of भक्ति with भक्ति itself as the chief motive while v. 27 tells us a form of योग (= कर्मयोग) with भक्ति (love for the Lord) as a guiding factor in it. We suggest that the word योग in the title राजविपाराजगुह्ययोग should be explained in the light of v. 27, since this verse deals with the योग (an aspect of योग—योगशास्त्र).

(3) Verses 26-27 may be compared with XII 6-11. In our opinion XII 10 teaches the same type of कर्मयोग as v. IX. 27, and v. XII 11 mentions the योग (= कर्मयोग) of the type of सबन्धमकल्याण which is easier even than that of IX 27.

(4) Verse IX 26 mentions the pure भक्ति-Path and then v. IX 27 states a form of योग inspired by भक्ति. So one may conclude that v. 26 prefers the pure भक्तिमार्ग to the कर्मयोग guided by भक्ति. This shows the natural tendency of the re-editor. He was anxious to introduce some new and independent Paths of attaining Moksha but at the same time he continued the original chief topic of the Gītā, i. e.,

योग 'Disinterested Action' and tried to keep up the significance of each Adhyāya with reference to the title of the Gītā, viz, योगशास्त्र the Scripture of Disinterested Action.

(5) According to Tilak, v. 27 means that भगवद्भक्त must continue the actions of the world for क्षेत्रमग्रह, there is no independent Path called शक्तिमार्ग, and because the Gītā cannot, by its very starting point, agree with a Path of the nature of कर्मसंन्यास, there is only one योग mentioned in the whole of the Gītā and that is the कर्मयोग

In our opinion the Gītā only gives preference to योग (= कर्मयोग) but does not reject संन्यास as a Path of Mokṣa and also शक्ति as a similar Path

(6) Verse 27 may be taken as teaching योग (कर्मयोग) preceded by शक्ति

28 (1) By the type of योग (= कर्मयोग) guided by शक्ति stated in v. 27, Arjuna will be freed from the bonds of actions, which bear good and bad fruits

(2) The latter half of the verse may mean that the position stated in the first half is itself स-दानयोग "Disinterested Action through the renunciation in the sense of dedication (अर्पण = संन्यास) of the actions to the Lord". Sankara's interpretation is not different from this. As Arjuna dedicates his actions to the Lord, he in a way renounces the actions themselves rather than their fruits of which he may not even think at all

If, however, we say that the first half of the verse mentions the first stage of dedication of the actions to the Lord and the latter half the advanced stage of the renunciation of the actions themselves, such a view would be quite different from the general advice given by the Lord in the Gītā and would have to be restricted to this Adhyāya only, i. e., it will have to be looked upon as the teaching of this Adhyāya only. Moreover, the word

यग in that case, will have to be interpreted in a different sense. The word सन्यास is however used for the renunciation of actions in the sense of dedication of actions to the Lord in Bha. Gī III. 30 and therefore we do not see any objection to interpreting सन्यासयोग in this verse so as to make it mean the position of Arjuna stated in v. 27 and 28A.

(3) We have already noticed Sankara's meaning of सन्यासयोग—सोऽयं सन्यासयोगः नाम सन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया कमत्वायोगश्चासाविति तत्र सन्यासयोगेन

29 (1) The Lord does not hate or love anybody and hence He does not punish or favour anybody. It is the Prakṛti or Svabhāva that makes man do various actions and also is responsible for the good and bad results he has to experience as stated in Adhyaya V 14-19. The latter half of the verse tells us how the Lord loves His devotees without being partial to them. 'Partiality' means that there is different treatment of persons of the same qualifications. God loves all His भक्त, it is not that He loves some भक्त and hates other भक्त.

(2) In this verse a peculiarity of the भक्तिमार्ग is stated and is explained in harmony with the ज्ञानमार्ग. Verse V 14-19 may be taken as a type of ज्ञान that must be taken as the basis of one aspect of कमयोग (= योग). Without giving up this position of the ज्ञान and without contradicting it in any way the Lord states in v. 29 what happens in the भक्ति (or मार्गमार्ग). The Lord reciprocates the love of the devotee and it is in no way partiality on the part of the Lord.

(3) If the भक्ति-Path be a later introduction into the (original) Gītā we have in the first half of this verse an example of how the re-editor took care to avoid a contradiction with the views already stated in the original portion of the Gītā. It was an amplification rather than an improvement, amendment or modification of the text,

for which the re-editor was responsible

(4) In " तेषु देवो मम "—Sāṅkara's Bhāṣya, तेषु = इतरेषु

(5) यदि ते तेषु चाप्यहम्—As doctrinally all beings are in the Lord and as the Lord is present in all beings as the साक्षिन् the special mention of the मर्कस being in the Lord and the Lord being in them should be interpreted in the sense of the tie of mutual love between the devotees and the Lord. The same kind of statement has already been made with reference to the ज्ञानिन्स, e.g., in ज्ञानी त्वामैव मम तत् (Bha. Gī. VII. 18). Similar expressions have come down to our vernaculars and have the sense of love. We may add that these expressions do not favour the doctrine of the absolute identity of जाव and परमात्मन्.

(6) "अपि" implies the reciprocity of love. Not only that the devotees love the Lord but the Lord, too, in His turn loves the devotees.

30 (1) Verses 30-33 deal with the question of what may be called the अधिकारिन् the proper recipient of the भक्तिमार्ग.

The त्रैवर्गिक is the अधिकारिन् for the Vedic यज्ञ and, then again certain त्रैवर्गिकs like the वात्यs are unfit for the sacrifices. Sāṅkara's conception of the अधिकारि of भक्ताविद्या is very well known as that साधनचतुष्टयसंपत्ति रः— (1) नित्यानित्यवस्तु विबन्, (2) इहामुन्नायमेव विराग, (3) समदमादिषट्साधनसंपत्ति (by आदि we have to take उपरति, तितिक्षा, समाधान and मर्दा) and (4) मुमुक्षुत्वम् (Vide Sāṅkara Bhāṣya on Bra. Su. I. 1. 1).

As contrasted with the वैदिक कर्मयोग and the शनमार्ग the भक्तिमार्ग requires only the devotees love solely for the Lord (अनन्यमात्रं in the verse)

(2) सुदुराचार does not mean one whose वृत्तकर्मs involve हिंसा, e.g., a sacrificial priest whose duty is to kill the sacrificial animal, a man whose duty is to hang the criminals, and such other professional sinners. It rather means a person who intentionally or unintentionally

happens to commit a sin. It may be a best *brahman* who does a sinful deed. The Lord says that the caste-duties though by nature sinful do not at all bind a man who performs them as his caste-duties (XVIII. 41-48). This is the position of the sinful deeds in the Path of Disinterested Actions (कर्मयोग). But if a man purposely does a sin or even without a purpose on his part, he must perform the *prayaschitta* (atonement) before he be fit for कर्म(काण्ड) or ज्ञान. If, however, he wishes to follow the भक्तिमार्ग, he need not perform the *prayaschitta* or have the *चित्तशुद्धि* making him fit for the ceremonies or the knowledge of ब्रह्मन्. The भक्तिमार्ग will welcome him openly, because his अनन्यभक्ति is a sure indication of the future good behaviour on his part (शिष्य भवति धर्मात्मा—v 31)

(3) मन्तव्य —In recent years the question of the depressed classes has been raised in India. The orthodox people often emphasize the fact that in this verse we are asked to believe that the sinner is a good man but we are not asked to deal with him as a good man.

We must say that firstly this verse is not meant to treat the question of the depressed classes and secondly the word मन्तव्य cannot be proved to have been used here in the sense of to be believed rather than to be dealt with.

(4) This verse is important from the standpoint of the ethics of भक्तिमार्ग as distinguished from the ethics of ज्ञान and कर्मकाण्ड मार्ग, as we have already stated above in Note 1. Prof. Das Gupta deals with this aspect of भक्तिमार्ग (HIP, Vol II, PP. 530-532) and he makes the following noteworthy remarks —

* The path of *bhakti* is thus introduced in the Gītā, for the first time as an independent Path side by side with the Path of wisdom and knowledge of the Upanisads and with the Path of austere self-discipline. Moral elevation, self-control, etc are indeed regarded as an indispensable preliminary to any kind of true self-realization. But the advantage of the Path of devotion (*bhakti*) consists

in this that, while some seekers have to work hard on the Path of self-control and self-discipline either by constant practice or by the aid of philosophical wisdom, the devotee makes an easy ascent to a high elevation—not because he is more energetic and better equipped than his fellow-workers in other paths but because he has resigned himself completely to God. Prof Das Gupta also says that though in order to attain the height at which it is possible to fix one's mind on God, one should first acquire the preliminary qualification of detaching oneself from the bonds of passion and desires, yet it is sometimes possible to reverse the situation (*ibid*, P 530) In teaching this *Ilakti Marga*, the Gita ' lays down for the first time the corner-stone of the teachings of the Bhagavata Purana and of the later systems of Vaisnava thought, which elaborated the theory of *Ilakti* and described it as the principal method of self-elevation and self-realization '.

(5) The sphere of भक्ति is thus very wide much more wider indeed than that of ज्ञान

31 (1) क्षिप्रं भवति धर्मात्मा— He soon becomes religious, because God through His great mercy and kindness grants him the proper wisdom and destroys the darkness of his ignorance by the light of knowledge (Bha Gl X 9-11) or simply because he has adopted the right course and because a devotee of the Lord can never be lost (IX 30d and 31d) There are several ways in which the Lord helps His devotee and the way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way

(2) Madhusudan explains v 29 by the psychological change that takes place in the mind of the devotee. According to him the devotees produce a mental attitude (वृत्ति) of the form of the Lord and hence they are in the Lord while the Lord is present in the modes of their mind in so far as their mind being pure and transparent

bears the reflection of the Lord. So, "यदि ते तेषु चाप्यहम्" is literally true. As illustrations of those devotees who were दुराचार and became good without delay by their devotion and self-surrender to the Lord alone he refers to अजामिळ, प्रह्लाद, भुव, यज्ञेय and others.

32 (1) पापयोनय—There are two views about the construction of the word पापयोनय. According to one view स्त्रियो वैश्याश्च शूद्रा are particular cases of पापयोनि, while the other view takes पापयोनय as different from स्त्रिय and others who are here mentioned only because they are not the अधिकारिणः (proper recipients) of the Veda, as the Bhagavata Purāṇa says, and who should therefore resort to भक्तियोग which is taught in the पुराण and the Mahābhārata, just as the पापयोनि have to do the same. Sankara holds the former view.

(2) One point is very clearly stated by Madhusūdana and it is that v 30-31 deal with sinners (दुराचार) whose sin is accidental (आगत्युक्तदोषेण दुष्टा) while v 32 mentions those sinners (पापयोनि) who are born with sin (स्वभाविक दोषेण दुष्टा). And we should add that हि in v. 32 makes it clear that v 32 gives an argument for the statement in verses 30-31. The people with accidental sin, devoted to the Lord will surely be saved because people with inborn sin are as a matter of fact saved if they are devoted to the Lord. A third class of devotees is mentioned in v 33 च, the people who are दुष्टा सदाचार and सदायोनय. These also will surely be saved from transmigration if they seek their liberation through the Path of Bhakti, much more easily than the other two classes of devotees (v 30, 31 and 32).

(3) मां स्मरन्निव—This is the condition, ~~न~~ the sinners must cling to the Lord and Lord alone and then they will surely get the grace of the Lord.

(4) स्त्रिया वैश्याश्च शूद्रा—In the Rg Veda there are some women who are यज्ञद्व्या. We find also some

women who were ऋद्धवादिनीs, e g., गार्गी, मैत्रेयी (Br Upa.), but generally they did not take much interest in philosophy. Cf तयो मैत्रेयी ऋद्धवादिनी बभूवुः स्त्रीप्रश्नं तर्हि कात्यायनी—Br Upa. IV 5 1. कुन्ता and द्रौपदी are known in the MBh to have given very learned advice to the पाण्डवs. But the Manusmṛti gives a low place to women (Manu VIII. 77, II. 66-88, III. 121, IX. 18 and 84, VII. 149-150) and says that the women have no right to the recitation of the Veda Mantras (II 66) —

अमन्त्रिका ॥ कार्यं स्त्रीणामवृद्धशेषतः ।

सत्कारार्थं शरीरस्य यवाकालं यवाक्रमम् ॥

The Bhagavata Purana goes a step further and classifies स्त्री, शूद्रs and क्षत्रियवन्धुs (those क्षत्रियs whose क्षत्रियत्व consists only of their claiming relationship with क्षत्रियs) under those who are not entitled to the study of the Śruti —

क्षीणशूद्रक्षत्रियवन्धूना ऋषी न श्रुतिगोचराः । Bhā Pu. I 4 26

It is well known that in Sanskrit dramas the women are not allowed to speak in the Sanskrit language, but they speak one of the Prakrits. But there is an evidence that once the women used to have the sacred thread (पुरा कश्यपे ॥ नारीणां मौञ्जी बन्धनमिष्यते) and in the Vedas ऋक्षण, क्षत्रिय and वैश्य—men and women—are on one side and शूद्र (men and women) on the other. The Gīta places ऋक्षण and क्षत्रिय on a higher status and gives a lower status to women of all castes and वैश्यs and शूद्रs. This is clearly a different state of society from the one in the Śruti period, compare e g. तस्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीया योनिमापयेरन् ऋक्षणयोनिं वा क्षत्रिययानि वा वैश्ययोनिं वाप य इह वपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूया योनिमापयेरन् शूद्रयोनिं वा सुकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा (Cha Upa V. 10. 7). Several orthodox authorities have at a very early period pointed out that the attitude of the Smṛti (Manusmṛti, the Mahabhārata) towards the women was different from that of the Śruti and that therefore the latter should be taken as authentic and the former should be rejected.

Thus, Hārta argues that if the women of the higher castes are like शूद्रs, they cannot be expected to give birth to men of the ब्राह्मण and क्षत्रिय castes who are assigned to a higher status, and, therefore all सस्कारs (sacraments) of women must be done with the वेदमन्त्रs (Hārta Smṛti XXI 20) Śābara in his commentary on Jaimini Sūtra VI I 12-13 abandons the view of the Manusmṛti according to which a woman cannot possess and use wealth of her own independently of her husband (Manu VIII 4 18) and opines that according to the Śruti which allows a woman to perform certain ceremonies and rites with her own money does allow her the right to earn money and possess it independently of her husband. In recent years Sir Sivaswamy Aiyer has made this difference between the Śruti and the Smṛti amply clear (Vide his Evolution of Hindu Moral Ideals P 60)

33 (1) For the meaning of किं पुन and पुन्या vide Note (2) on v 32

(2) ब्राह्मणा and राजर्षय are here given a higher status than वैश्य, शूद्र and women of all castes as is clear from the word पुन्या used for the former and the word पापदानय for the latter

(3) अनित्यमद्वयं लोकमिदं प्राप्य—Sankara says पुद्गलार्थापन्न इत्येवं मनुष्यस्य लब्ध्वा If this be his explanation of लोकमिदं प्राप्य he has gone out of the implication of the exact words of the verse

34 (1) In Adhyāyas I-VI the main advice of the Lord to Arjuna was तस्मात्पुण्यस्य भारता In spite of this contrast between the chief points stressed in the various chapters of the Gītā, there would be no inconsistency if we interpret this verse in the light of Bha Gī VI 46 47 and IX 27 Verse 34 gives an aspect of कर्मयोग deeply coloured with मोक्ष and the title of the अध्याय (राजविचारानुष्ठानयोग) should also be interpreted similarly, i.e., Disinterested Action based upon the doctrine of Devotion which is the

easiest विद्या and the greatest secret.

(2) Śaṅkara does not connect युक्त्वा with आत्मानम्. He takes युक्त्वा as समावाय वित्तम् in which वित्तम् is to be taken as implied and according to him आत्मानम् is to be construed with मामात्मानम् "I am the very soul of all beings" and hence आत्मनम् is to be in his opinion connected with एष्यसि. This construction is intended to prove on the strength of the word of the Gītā, that the जीव and परमात्मन् (कृष्ण) are identical ; but on the face of it it is a forced interpretation.

Colophon.—राजविद्याराजगुह्ययोगः 'Disinterested Action based upon the easiest Loro (=bhakti) and the greatest secret (=bhakti)'="An aspect of योग (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion (bhakti)". Vide our interpretation of v. 27-28 of this Adhyāya.



Adhyāya X.

1. (1) Sankara—सहस्रेऽप्याये भगवत्स्वत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च ।

Sankara is right in saying that partly the contents, of Adhyāyas VII, IX and X are similar. Adhyāya XI also may be added to the same group. The origin of beings is mentioned in all these Adhyāyas and the Lord says that they are in Him but He is not in them (VII. 12, IX. 13 c-d, 4, 5, 13, X. 39 a-d, 8, XI 2, 15) " Know Me to be the seed of all beings " (VII. 10 a-b, IX. 18 d, X. 39 a-b) The similarity between the contents of Adhyāya VII and those of Adhyāya X is particularly noteworthy :—

(i) (a) I am the brilliance of the Sun and the Moon (VII. 8 b) (b) Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon (X. 21 a-b).

(ii) (a) I am the Pranava in all the Vedas (VII. 8 c). (b) I am the sacred syllable OM, Rk, Sāman and Yajur Vedas (IX. 17 c-d). (c) Among the Vedas I am the Sāmaveda (X. 22) and I am the Hymn called ' the Great Sāman ' (Brhatsāman) among the hymns of the Sāmaveda (X. 35 a).

(iii) (a) I am the life in all beings (VII. 9 c). (b) I am the spirit residing in the heart of all beings (X. 20) and ' I am the consciousness of the beings (X. 21).

(iv) (a) I am the intellect of the intelligent (VII. 10 c) (b) Intelligence, knowledge..... All these mental states people get from Me (Idea of human beings being only a *nimitta* an instrument of the Almighty—X. 4).

(v) (a) and (b) I am the lustre of lustrous persons and things (the same expression ' तेजस्तेजस्विनानहम्—VII. 10 d and 36 b)

(vi) Bhakti doctrine is taught in all these Adhyāyas (VII. 16-19, IX. 14, X. 9 a-c, 10, 11).

(vii) The Lord is the Upholder (Dhātṛ-IX. 17 b, and X. 33).

It will be evident from the above comparison of the contents of these Adhyāyas (VII, IX, X), to which similar points from Adhyāya XI may also be added, that a common doctrine is the philosophical basis of all these Adhyāyas, but that doctrine is differently used in each of these Adhyāyas. This difference is brought out by the language, e. g., in Adhyāya VII we read "I am the brilliance of the Sun and the Moon", while in Adhyāya X we are told 'Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon'; so also, Adhyāya VII. 8 c says 'I am the Pranava in all the Vedas, Adhyāya IX. 17 c-d 'I am OM, Rk, etc.' and Adhyāya X. 22 and 35 a "I am the Sāmaveda among the Vedas, and I am the Brhatsāman among the Sāmans". In Adhyāya XI the Lord actually shows to Arjuna that He is all these and all these are in His body.

The fact of an essentially common doctrinal background for these Adhyāyas proves in our opinion that each of these Adhyāyas makes an independent use of its philosophy for teaching one aspect of Yoga (= Karmayoga) in each Adhyāya. We have elsewhere in this book shown how the aspects of the Yoga differ in the different Adhyāyas. One aspect of the theory of the bhāvas or vibhūtis can be found also in Adhyāya XV. 7-15. The doctrine of the origin of the beings, which is the main teaching of Bra. Sū. I. 1 is found in most of the Adhyāyas of the Gītā and it here serves an ethical purpose.

(2) भावेषु—(a) ये चैव सात्त्विका भावा रानसास्तामसाश्च ये ।

मय एवेति तान् विदिमस्वहं तेषु ते मयि ॥ VII. 12

(b) अहिंसा समता दृष्टिस्तपो दानं यशोऽवयवः ।

यवन्ति भावा मृतानां मय एव पृथग्विधाः ॥ X. 5.

(c) महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

यज्ज्ञात्वा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ X. 6.

(d) कथं विद्यामहं योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केसु केसु च भवेषु चित्त्योऽपि यगवन्मया ॥ X. 17.

It is clear from the context of (d) that माव means विभूति. Also v. 11 and 7 appear to use माव and विभूति as synonyms :—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकल्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥ X. 6-7.

(3) The first verse may be taken as an evidence to prove that here the editor or the author of the Gītā is inclined to collect as many independent aspects of योग as possible. The Bhagavadgītā is a compilation. Particularly the beginning verses of Adhyāya X do not directly refer to the question of Arjuna, as do the first few verses of Adhyāyas III, IV, V, and VI.

(4) रितकाम्यया—The Lord as a friend of man. Cf. द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिस्त्वजाते ।” (Mu. Upa. III 1. 1).

2. (1) प्रभवन्—Sankara (1) प्रभुशक्त्यतिशयम् and (2) प्रभवन-
दुत्पत्तिम्.

(2) नादिः—This word proves that प्रभवन् is to be interpreted as उत्पत्तिम् only.

(3) महर्षयः and महर्षीणाम्—Sankara—भृगवादयः.

(4) Cf. को ब्रह्मा वेद क इह प्रवोक्त ।

कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।

अवीग देशा अस्य विसर्जनेना-

य को वेद यत आबभूव ॥ नासदीयसुक्त Rk. ३.

3. (1) अनादिम्—The Gītā uses this word in the sense of eternal Cf. (1) अनादिमत्पर ब्रह्म (XIII. 12)

(2) प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी उपावपि—XIII. 19.

(2) लोकमहेश्वरम् । Cf. भूतमहेश्वरम् in IX. 11, and महेश्वर in

उपद्रष्टानुमन्ता च यर्ता योक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

The word 'महेश्वर' is not known to the Gītā as an epithet of God Siva Cf. मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् । Sva Upa IV. 10

4-5 (1) The meaning of भवन्ति माया मृतानां मत्त एव पृथग्विधा (८ 5B) should guide us in interpreting the apparently contradictory pairs of सुख दुःखम्, भवोऽभाव, भय चामयमेव च and यथोऽयथ These various mental states happen to the beings from the Lord alone In our opinion, this means that a man is a mere instrument (निमित्त) and his various experiences and circumstances occur to him because the Lord wishes that he should have them He is not independent to get them or to avoid them This is the teaching drawn from Adhyāya X and particularly taught in Adhyāya XI

So, सुख is the ordinary pleasures and दुःख would mean the usual miseries If the reading भवः be the original one in place of भगवत्, the births or transmigration and (भवः or) liberation also happen to men because of the wish of the Lord This is a view met with in यमेवैव वृणुते तेन लभ्यस्तैस्तैश्च आत्मा विवृणुते तन्नु स्वाम् । (Mu Upa III 2. 3) "This Supreme Atman can be reached by him alone whom He chooses and to him He reveals His own self (तन्नुम्)". भय and अभय would mean ordinary fear and fearlessness भय is a दैवी तत्त्व, so भय would be an आधुनी तत्त्व, and according to Adhyaya XVI both these forms of divine and demonic natures accrue to men along with their birth, so they are derived from the Lord यथ and अयथ also should be explained similarly

(2) For an exact definition of each of these माया or circumstances vide Sankara's *Bhāṣya*

(3) Sankara in his last sentence in his commentary on ८ 5 says that these circumstances accrue to men from the Lord alone (मत्त एव) according to their own deeds (स्वकर्मानुरूपेण) Thus he adds स्वकर्मानुरूपेण to the verse in order to reconcile the view of these verses (4-5) with the theory of Karman, because he thinks that without this addition the verse would teach a doctrine which would

make God subject to what is called वैश्वदेवप्रमद (Vide Bra. Sū. II. 1. 34)

In our opinion the Gītā in this Adhyāya as well as in the next does not intend to save the Lord from the दोष contemplated by Sankara. Rather, it is the intention here to say that everything happens to a being because the Lord wishes it. This will be quite clear from Adhyāya XI. Elsewhere the Gītā gives a theory according to which the Lord is not responsible and not even the individual soul for his actions and their results, but only the Svabhāva does everything, e. g. Bha. Gl. V. 14.

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

य कर्मफलभोग्यो स्वभावात् प्रवर्तते ॥

As we have already stated, each Adhyāya of the Gītā seems to present one aspect of योग (= कर्मयोग) which is to be followed independently of the other aspects in other Adhyāyas meant for persons of different temperaments.

(4) It may be noted that the Sāṃkhya Kārikā uses the word माय in the sense of condition, mode, e. g., the various conditions of the बुद्धि which is a part of the subtle body. The word is here used perhaps in the same sense.

(5) Some have suggested to take दुःख, अमाय, मय and अपय, as some form of virtue because most members of the list are virtues. Thus, दुःख would mean 'suffering for the sake of others', मय 'the fear of hell', अपय: 'people may censure a devotee, but he must not care for it', etc. All these virtues a devotee gets from the Lord alone.

But this interpretation is not consistent with the context of the Adhyāya. According to निमित्तमात्रं भव सत्यसाक्षिन् and भवेद्वैते निरुता पूर्वमेव (XI. 33), we may take हिमा as the one implied in निरुता. Moreover दुःख, अमाय, etc., should be the exact reverse of सुख, मय, etc., since they are given here in opposition to these latter.

6 (1) (a) Śankara—'महर्षेः सप्त पूर्वैः' are मय: and others

(नमः, विवस्वान्, सुधामा, विस्वा, अतिनाम and सविष्णु), Rsis who are the सप्तर्षिः of the चाक्षुष मन्वन्तर which precedes the present वैवस्वत मन्वन्तर चत्वारो मनव, ७२, सावर्णिः (who are seven ?), they will come to rule when the present वैवस्वत मन्वन्तर is over

(b) Rāmānuja—महर्षय सप्त पूर्वे = भृगवादय, चत्वारो मनव = सावर्णिः

(c) (1) Madhusudana takes भृगवादय सप्त who became manifest in the beginning of creation and he quotes from a Purana —

भृगु मरीचिमर्षि च पुलस्त्य पुलह क्रतुम् ।
कसिष्ठ च महायजा सोऽसृष्टमनसा सुतान् ।
सप्त महायज्ञ इत्येते पुराण निश्चय गता ॥ इति ।

According to Madhusudana चत्वारो मनव are the सावर्णि मनव

(11) Madhusudana gives also another interpretation—महर्षय सप्त भृगवाद्या पूर्वे चत्वार १० पूर्वे चत्वार महर्षय, १२ सनकाद्या who preceded the seven महर्षिः and मनव are स्वायम्भुवाद्याश्चतुर्दश

(d) Tilak—महर्षय सप्त (मरीच्यादय of this present मन्वन्तर) पूर्वे चत्वार भावा १२, वायुदेव, सकृषण, प्रद्युम्न and अनिरुद्ध पूर्वे means preceding the सप्तर्षिः' मनव = स्वायम्भुव, स्वारोविष etc upto वैवस्वत the present मनु (Manusmṛti I 62-63) Tilak says that his interpretation has something to do with the भागवत doctrine of the Gita while the interpretation of other commentators have lost sight of the Gita's connection with the history of भागवतधर्म

In our opinion the चतुर्व्यूह doctrine of the भागवत is later than the Gita which knows only वासुदेव but not as a व्यूह and does not use the word व्यूह at all Moreover the importance of the verse lies in मानसा जाता ", i e, in describing विभूतिः—a part of भक्तियोग in general, not referring to the भागवत sect

(e) Garbe and Deussen do not seem to differ from Sankara They divide the verse as महर्षय सप्त पूर्वे+चत्वारो मनवस्तथा.

(f) Rudolph Otto—(Likewise 'the premeral

beings) the seven great *rishis* and the four *manus*, (arose only) from Me, generated by My spirit, (and) from them descended these creatures in the world.

He adds—[*Manu* is the first man at the beginning of each new race of beings The four are four ancient sages]—
(The Original Gita, P 79)

(g) C V Vaidya (History of Sanskrit Literature, Vedic Period Section IV—Bhagavadgita PP 40-43) —

No correct interpretation can be given of चत्वारो मनवः unless we remember the place of the Gita in the history of the development of thought in ancient India We see that the idea of 14 Manus is first found in Manusmṛti and the astronomical Siddhantas about 200 B C It is not found in the present MBh. nor in Vedāṅga Jyotiṣa. But that there are more Manus than one is accepted even in some hymns of the Rīgveda. We find in the Yālakṣhīya Suktas 51 and 52 in Maṇḍala VIII two Manus यथा मनौ सावरणी and यथा मनौ देवस्त्विति In a Sūkta in X we have got a सावर्ण्य or सावर्णि Manu different from सावरणि or son of सवरण Taking this into account and Svāyambhuva Manu mentioned in Yaska's Nirukta, we may believe that at this period only four Manus were known The idea of there being more Manus than one is natural to man as law usually changes and different law-givers arise and are accepted. Thus we can split the line into two parts महर्षेः सप्त पूर्वे and चत्वारो मनवस्तथा । ”

As regards the ‘ सप्तमहर्षेः ’ C V Vaidya lays emphasis on पूर्वे and says that there are not two fixed sets of seven sages in our Scriptures from which the earlier set can be taken as meant in this verse He mentions the following sets of seven sages —

(i) The vedic सप्तर्षिः— तस्यामृतं ऋषयः सप्त.वीरे—उपनिषत्सु in इहदारण्यक II as गौतम, भरद्वाज विश्वामित्र, जमदग्नि, वसिष्ठ, काश्यप and मणि

(ii) The same as in (i) as the authors of Rīgvedic

hymns and they are identified with the seven stars in the Great Bear.

(iii) MBh. XII. 341.

मरीचिरक्षिराधात्रिः पुलस्त्य पुलहः क्रतुः ।
वसिष्ठश्च महात्मा वै मनुः स्वायम्भुवस्तथा ॥
हेवाट्यै ताः प्रकृतयो यासु लोकाः प्रतिष्ठिताः ।
अष्टाम्ब्यः प्रकृतिभ्यश्च जात विश्वमिदं जगत् ॥

C. V. Vaidya does not take these seven ऋषिs as those intended in this verse of the Gītā because पुलस्त्य, पुलह and क्रतु are not known to the Vedas and भृगु is not mentioned here (in MBh XII. 341).

(iv) C. V. Vaidya infers that there must have been another list of earlier सप्तर्षिs, the first in the list being भृगु. जमदग्नि mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II is a descendant of भृगु, as we know, while गौतम and भारद्वाज (also mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II) are descendants of अत्रिः. Thus, the fact that भृगु and अत्रिः are not mentioned in the उपनिषद् list of सप्तर्षिs makes it certain that an earlier list, as required by the Gītā, existed. The Gītā also says महर्षीणां भृगुरहम् (X. 25) which follows in this very chapter. C. V. Vaidya also notices that the Pravara lists in all श्रौत सूत्रs begin with भृगु and that this verse (X. 25) is earlier than the प्रवराध्यायs in the श्रौत सूत्रs. According to C. V. Vaidya, "this verse seems to imply that the first seven ऋषिs were the progenitors of Brahmins and the four मनुs, the progenitors of क्षत्रियs and others. This naturally must have been the ancient view, as the professions of priesthood and princehood were from long hereditary. The प्रवराध्यायs of श्रौत सूत्रs, themselves later parts, give the same प्रवरा for शास्त्रण्यs and क्षत्रियs".

(h) Hill.—The seven Great Seers, भृगु and others, and the four Ancients, i. e., the four 'mind-born' Kumāras—Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana and Sanandana, and the fourteen Manus

these created all people in the world The latter point is noticed in the Manusmṛiti also with reference to the 10 sages and the Manus —

मह प्रजाः सिन्धुस्तु तपस्तप्त्वा मुमुक्षुः ।
पतीन्प्रजानामसुख महर्षीनादितो दद ॥
मरीचिमयक्षिरसौ पुच्छस्य पुच्छ कतुम् ।
प्रचेतस वसिष्ठ च शृगु नारदमेव च ॥ Manu. I 34-35

and

स्वायमुवाचास्व मनो बह्वहया मनवोऽपरे ।
मुष्टवन्त प्रजा स्वा स्वा महात्मानो महौजस ॥
स्वारोचिषश्चोत्तमश्च तामसो रैवतस्तथा ।
चाक्षुषश्च महातेजा विवस्वस्तुत एव च ॥
स्वायमुवाचा सप्तैते मनवो मूर्तिमस ।
स्वे स्वेऽन्तरे तर्पमिदमुत्पाद्यापुक्षराचरम् ॥ Manu I. 61-63

(3) What is the ultimate aim of the statement in v 6 ? In our opinion v. 8A makes the purpose of v 5-6 clear The Lord intends to say that 'He is the origin of all and everything proceeds from Him'. All beings though created by the sages and Manus are in fact created by the Lord since the latter were His forms and were born of (His) mind

7-8. (1) And the ultimate use of the above knowledge is stated in these two verses

(2) यदा विभूति योग च मय—Out of the two viz, विभूति and योग, it is clear from the language of the verse that only " विभूति " is described in the preceding verses (4-6), while योग is not yet described, it is yet to be described. Arjuna in v. 16 requests the Lord to tell him fully His विभूति and in another verse (18) to tell him in details His Yoga and विभूति The Lord undertakes to tell Arjuna His chief विभूतिस (19) and in v 40 He says that He has told Arjuna the details of विभूति from one part of Him only, He does not say that He has explained His Yoga also The Lord shows Arjuna His Yoga in XI 8

Thus, though the Yoga is not to be dissociated from the

विभूति or विभूतिस of the Lord (vide our interpretation of XI 8), the Yoga is not described or explained directly in Adhyaya X. It is not at all described in v 1-6 of Adhyāya X.

(3) Though the Lord's Yoga will be directly explained in Adhyāya XI the knowledge of the Lord's विभूति and His Yoga will make the Yoga (Disinterested Performance of one's Duties) of a man unshaken.

In our opinion this verse (7) explains the title of this Adhyaya (X) By knowing that the persons, places and phenomena described here are the विभूतिस of the Lord, a seeker on the Path of Yoga (Disinterested Action) becomes firm in his footsteps on his Path, just as he can also be firm in Yoga by several other ways explained in the other Adhyāyas of the Gita. This Adhyaya teaches how the Yoga (Disinterested Action) can be based upon the knowledge of the Lord's विभूतिस

The phase of योग (Disinterested Action) called here विभूतियोग is an aspect of योग guided by a particular aspect of Devotion (भक्ति-vide v 8) and a particular aspect of Knowledge (ज्ञान-वृत्ति in v 7 c) The ज्ञान-aspect on which विभूतियोग is based is stated in v. 41-42 The Lord by His one particle (एक भद्र) appearing in the form of His so many विभूतिस supports the entire world. This knowledge inspires the follower of विभूतियोग with both knowledge and devotion (v 7-8)

(4) विभूतिम्—The singular number of the word विभूति is noteworthy Sankara explains it as विस्तारम्. In v 16 and 19 the word is used in the plural number (विभूतयः), while in v 18 it occurs in the singular (विभूतिम्-Sankara = विस्तारम्) विभूतिम् = Sankara महात्मविस्तारः. In v 19 (नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे) the word विस्तर is used but in v 40 we have विभूतेर्विस्तरः (एष तूद्देशः श्रोत्रो विभूतेर्विस्तारो मया—40 B) We should also consider the fact that in v 41 the fact of a being having in him the विभूति (special manifestation or revelation of the Lord) is mentioned. Thus 'विभूति' is an abstract noun as well as

a common noun It means the manifestation or revelation of God in something i e a man etc (place, period, phenomenon) may be said to have an *avastha* of the Lord or to be born of an *amsa* of the Lord it also means that it is one out of the many manifestations or revelations of the Lord Both the meanings of 'विभूति' seem to be in vogue in the days of the Gita because the author of this important work uses them in both the senses.

Hill —The word विभूति contains an idea of 'power' or 'lordship' and also an idea of pervasion or 'immanence' He draws attention to विभुम् in v 12 and (यामिर्विभूतिभिः) व्याप्य in v 16

As to व्याप्य' (v 16), the verse seems to us to mean that it is through the विभूतिस taken together that the Lord pervades the worlds this would suggest that the Lord has so many special forms and hence He is to be thought of or meditated upon as pervading the world As re 'विभुम्' the विभूति has a power because it is a form of the Lord Himself (X 41—यथादिभूतिमसत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।) विभूति taken as a common noun is not itself देवत्व (vide Ramanuja explained by Hill on P 192), but it has पश्य or श्री and it has pre eminence (कर्त्तव्य v 41) Moreover, the simple word भाव in v 17 seems to have been used in the sense of विभूति (Vide also भाव in v 5 and 6) so विभूति has both the meanings of the word 'manifestation' an abstract and a concrete one

(5) It must be noticed that the योगसूत्र of पतञ्जलि has a विभूतिपाद (Yogasutra III) and it uses the word in the sense of the superhuman powers which a yogin gets by the practice of Yoga The विभूतिस of the Gita are objects not to be acquired but to be admired and adorned

(6) योग in याग वेत्ति and योग कथ्य as well as in पश्ये यागमैश्वरम् (XI 8) is already explained by us in Notes on VII 25 as the रूप of the Lord revealed by Him in

Adhyāya XI (रूपमैश्वरम्—XI 3, XI 9) “योग” here is some thing not only to be known but also to be seen

योग in योगेन युज्यते is the योग in ‘योगशास्त्र’ applied to the Gītā, i e., the path of Disinterested Action

Sankara—योग च युक्तिं चात्मना षट्पदमथवा योगैश्वर्यं सामर्थ्यम् सर्वज्ञत्व योगम् Vide our Notes on VII 25 and IX. 4-5 for the double signification of the word योग in Adhyāyas VII-XI. As shown by IX. 4-5 ‘यज्ञ’ means that form of the Lord ‘in which the beings exist and also do not exist’, i e., the विश्वरूप of the Lord. ऐश्वर योग is described in IX 4-5, though it is referred to in X 7 (मम योगम्), X 18 (आत्मनो योगम्) XI 3 (रूपमैश्वरम्) XI 8 (ऐश्वर योगम्), XI 9 (रूपमैश्वरम्)

(7) Verse 7 told us how the knowledge of the विभूति and योग (= ऐश्वररूप) helps the योग (= योग वर्मस्तु कौशिकम्, the word ‘योग’ only has that sense) We have already said that in v 7 the योग (Disinterested Action) based upon विभूति and योग is taught and that such an aspect of योग is based upon an aspect of युक्ति (in which विभूतिज्ञान plays an important part) We have no doubt that ‘योग’ in v. 7 B means the योग which forms the central teaching of the Gītā

In v. 8-11 the युक्ति is itself the topic (v 9), so that they teach a form of युक्ति based upon a particular kind of knowledge (v 8, v 8 A) Vide Prof Dīr Gupta's HIP, Vol II P. 530

The knowledge of the भावस (v 4-5) and विभूतिस (v 6) leads to the conclusion that ‘The Lord alone is the origin of all and that everything proceeds (or becomes active—प्रवर्तते) through Him’ and this conclusion creates the feelings of great devotion in the devotees

(8) भावममविद्य — Possessed of the mental states (भावस) described in v. 4-5 They think that every experience of theirs is due to the Lord who is the cause of their various experiences.

9. (1) Thinking as above the devotees submit themselves to the Lord. "मदतप्राणा." shows the love of the devotees for the Devoted. Vide our explanation of IX. 14. Sankara explains प्राणा as the eye, etc., and मदतप्राणा as मय्युपसंभृतकरणाः; and gives the explanation "मदतजीवनाः" as a second one. He is quite right in explaining रमन्ति as रतिं प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्वेन.

(2) शेषवन्तः परस्परम्—Dr. Bhandarkar (Vaisnavism, Saivism and other Religious Sects of India, P. 28):—

There is to be observed here one special characteristic of the Bhakti School, and that is that all the devotees meet together, enlighten each other as to the nature of God and contribute by discourses on him to each other's elevation and gratification. This is almost a characteristic mark of Bhaktas as distinguished from the Yogins, who have to go through their exercises singly and in solitude.

Thus, Mass Religious Service is a part of the भक्ति (कथयन्तश्च मा मिलन्))

10-11 (1) ददामिबुद्धियोगम् and अज्ञानं तव नाशयामि—and also तेषामेवानुकर्णार्थम्—In the case of these devotees the preliminary qualification of चित्तशुद्धि is not necessary, the only requisite demanded of them being self-surrender to the Lord. "The Gita holds that those whose minds and souls are full of God's love, who delight in constantly talking and thinking of God and always adore God with love, are dear to Him, and God, through His great mercy and kindness, grants them the proper wisdom and destroys the darkness of their ignorance by the light of knowledge". (Prof. Das Gupta—Ibid.)

(2) These ideas of the Gita about the working of the भक्ति doctrine can be traced to the Upanisads, = g,

(a) एष देव साधुकर्म कारयति त यमेभ्यो लोकेभ्य उचिनीषत एष उ एवासाधु कर्म कारयति त यमघो निनीषत । Kau. Upa. III 9

(b) नायमारमा प्रवचनेन लब्धो न मेधया न बहुना भुतेन ।

यमेनैव हृणुते तेन लब्धस्तस्यैव आत्मा विशुद्धे तर्तु स्वाम् ॥ ३ ॥

From these *Srutis* it is clear that the doctrine that the individual soul is dependent on the Supreme Lord and that the latter alone works out his salvation was acknowledged even in the *Upanisad* period

The author of the *Brahmasutra* also believes in the अनुग्रह of the Lord helping the devotee in some way or other -

(a) विशेषानुग्रहश्च (Bra Su. III. 4 38)

(b) तदोकादप्रवक्तुं तत्रकाशितद्वारे विना सामान्यान्ष्टेयगल्लुम्बति
यथाच हादानुग्रहात् अताविकया ॥ = Bra Su IV २ 17)

(Vide our Interpretation of the *Brahmasutra*)

(3) अनुकम्पाम्—God is not here the Judge (of the Day of Judgement) He is the Father (XI 43), the affectionate friend and the Supreme Lover of men (XI 44) Cf ' Father, forgive them for they know not what they are doing ', for the idea of अज्ञान of men and अनुकम्पा of God

(4) आत्मभावस्य—Idea of the presence of God along with the soul in the human heart

(5) ज्ञानदीपिन—Read Sankara for the complete simile

12. (1) पर ब्रह्म and पुरुष शब्द दिव्यम्—Here Kṛṣṇa is said to be पर ब्रह्म as well as पुरुष and also पर धाम etc So, ब्रह्मन् and पुरुष are distinguished from each other though Kṛṣṇa is praised as being not only ब्रह्मन् and पुरुष, but धाम etc (Vide Aksara A forgotten Chapter) Nowhere in the Gita ब्रह्मन् and पुरुष are identified with each other

13 (1) असित देवः—N D Mehta writes in his (Gujarati) History of Indian Philosophy that असित देवः was very old at the time of the Buddha Hill holds that असित and देवः are two different sages and that देवः was the son of विश्वामित्र mentioned in the विष्णुपुराण Madhusudana seems to take अमित देवः as one name and explain it as the name of the elder brother of श्रीमन्

(2) Does the verse refer to the works of नारद and others ?

(3) व्यास—The mention of व्यास here suggests that the

व्यास must be different from व्यास the author of the MBh., etc.—Hill takes the two to be one and the same person मुनीनामप्यह व्यास in X. 37 refers to व्यास of X. 13 once again. V. 37 seems to show that व्यास is a contemporary of Kṛṣṇa.

14 (1) व्यक्ति—Sankara-प्रमवम् 'origin' Of 'प्रमव' in v. 2

Hill—व्यक्ति is probably used here in a very general sense, inclusive of creation and incarnation.

Probably व्यक्ति means here विभूति—a particular manifestation or the act of manifestation itself, just as the word 'विभूति' implies both the meanings

(2) प्रबोधन—a special word of the (later) MBh. पाश्चात्य School

16 (1) दिव्या ज्ञानविभूतयः—Rajawade (in a contribution to the Bhandarkar Memorial Volume, Poona, 1917) points out the many inaccuracies, in the Gīta, of grammar as well as poetics, as taught by Panini and Mammata

But C. V. Vaidya points out that the Gīta was written about five centuries before Panini and twenty before Mammata (History of Sk Lit, Vol. I, Sec. IV., P 57).

So, the Nom. plu. of विभूतयः in place of acc. plu. as required by वस्तुम् should be explained as suggested by C. V. Vaidya.

(2) व्याप्य—(a) Sankara does not explain how the Lord can be said to have pervaded "these worlds" by His विभूतिः.

(b) Rāmānuja—यागिरन्तामिर्विभूतिभि र्देविदमनाविशेयैर्युक्त इमोल्लोकास्त्व नियन्तृत्वेन व्याप्य तिष्ठति । So, he seems to find his doctrine of अन्तर्यामिन् in the word व्याप्य

(c) Hill—"Thine own divine pervading powers, whereby thou abidest immanent (व्याप्य तिष्ठति) in these worlds".

(d) We do not think the word व्याप्य is here used in

the sense of immanence of God or His governance (नियन्तृत्व) "लोकान् व्याप्य" seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations. The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूति everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Purusa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world by means of His विभूतयः or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously.

17 The method of realizing the Lord through His forms (भाव) or manifestations (विभूति) is the meditation on Him as having those forms.

The Brahmasutra mentions several kinds of meditations on Brahman. Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sakāra (1 e as Purusa) or as nirākara (1 e, as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having angas limbs or parts. The meditation on the Vaisvanara is an illustration of the latter.

We give here the Śruti for this —

तस्य ह वा पतस्यात्मनो वैश्वानस्य मूर्धेन सुतेजोऽश्वधुरिश्चरत् प्राण पुरुषवर्त्तमाना
सदेहो बहुको वस्तिरव रणि पवित्र्येव पान्नी (Cha Upa V 18 2)

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasutra vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 60)

The Gītā (X 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Kṛṣṇa). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion). A devotee is to meditate on Kṛṣṇa (= the sākāra aspect) as having so many manifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Kṛṣṇa. The goal of course, of this method of meditation will be Mokṣa.

This teaching of Adhyāya X (v. 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v 18 So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold —One which is side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gītā and another (viz , विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gītā as a whole Thus, ' विभूतियोग ' means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations

18 (1) For ' योग ' vide Note on v 17 and also on v. 7. Vide the same also for ' विभूति '

(2) Sankara explains योग as (आत्मन) योगैश्वर्यशक्तिविद्येन and विभूति as विस्तर ध्येयपदार्थानाम् We have already drawn attention to the necessity of interpreting ' योग ' in the light of all the verses in this connection, particularly IX. 5 and XI 8 in both of which ऐश्वर्ययोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्) Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX 40 we read about विभूते विस्तर .

19 (1) दिव्या छात्मविभूतय — Because My manifestations are divine and hence incomprehensible'—This may be taken as a subordinate sentence It is not necessary to take आत्मविभूतय itself in the sense of accusative plural

(2) इत्त—Sankara—इदानीम् But it may mean 'with great pleasure "

(3) प्राधान्यत —Sankara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16

(4) विस्तरस्य मे = मम विभूते विस्तरस्य—Cf v 40

20 (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताद्यस्थितः—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings The soul may be present in the Lord, but even then it is His

the sense of immanence of God or His governance (नियन्त्र) "लोकान् व्याप्य" seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations. The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूति everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Purusa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world, by means of His विभूति or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously.

17 The method of realizing the Lord through His forms (भाव) or manifestations (विभूति) is the meditation on Him as having those forms.

The Brahmasutra mentions several kinds of meditations on Brahman. Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sakāra (1 e as Purusa) or as nirakara (1 e, as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having *angas*, limbs or parts. The meditation on the Vaisvānara is an illustration of the latter.

We give here the Śruti for this —

तस्य ह वा एतस्त्वामनो वैश्वानस्य सूक्ष्मं सुतेनाश्रयिष्यत्यत्र प्राण पृथक्त्वामात्मा
सर्वेहो बहुलो वसितरव रवि पृथिव्यव वादी (Chā Upa V III 2).

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasutra vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 60).

The Gītā (X 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Kṛṣṇa). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion). A devotee is to meditate on Kṛṣṇa (= the sakāra aspect) as having so many manifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Kṛṣṇa. The goal, of course, of this method of meditation will be Mokṣa.

This teaching of Adhyāya X (v 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v 18. So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold—One which is a side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gita and another (viz, विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gita as a whole. Thus, 'विभूतियोग' means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations.

18 (1) For 'योग' vide Note on v 17 and also on v 7. Vide the same also for 'विभूति'.

(2) Sankara explains योग as (आत्मन) योगैश्वर्यशक्तिविशेष and विभूति as विस्तर च्येयपदार्थानाम्. We have already drawn attention to the necessity of interpreting 'योग' in the light of all the verses in this connection, particularly IX. 5 and XI 8 in both of which देश्वरयोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्). Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX 40 we read about विभूते विस्तर.

19 (1) दिव्या ह्यत्मविभूतयः—Because My manifestations are divine and hence incomprehensible.—This may be taken as a subordinate sentence. It is not necessary to take आत्मविभूतयः itself in the sense of accusative plural.

(2) इतः—Sankara—इदानीम्. But it may mean 'with great pleasure'.

(3) प्राणायतः—Sankara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16.

(4) विस्तरस्य मे = मम विभूते विस्तरस्य—Cf v 40.

20 (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताश्चरित्व—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings. The soul may be an aspect of the Lord, but even then it is His manifestation.

It should be remembered that here the individual soul is being explained as one of the विभूतिs (manifestations) of the Lord and there is no intention of establishing a doctrine of complete identity of ब्रह्मन् and जीव

(2) गुहाकेय—Sankara gives the usual explanation (विगानेद्र) but the fact that he also gives another explanation (वनकेय) referring to केय or the hair on the head must be carefully noticed

(3) तदश्चेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहम् । Sankara holds that if a seeker can meditate on the Lord as the inner soul of every being (i. e., as identical with the जीव, as the प्रत्यगात्मन्) he need not meditate on the भावs or manifestations to be mentioned in the verses which are to follow. So, according to him v 20 A teaches 'उत्तमसि' and that is the chief teaching about विभूतिs and the teaching of the other verses is meant for a seeker of inferior qualification and would not lead perhaps to the same result.

This is hardly supported by the Gītā itself. In X 11 we are told that the Lord is present in the form of the very soul of His devotees (आत्मधारय) and in that form he removes the ignorance of the devotees. It is not the presence of the Lord as the witness, in the heart of every man which is said here to guide him but even the spirit itself guides him since the spirit is a form of the Lord. So, really speaking the soul guides himself (v. 11) Verse 20 describes the soul as a विभूति of the Lord

(4) अहमादिष्व मय्य च भूतानामन्त दय च । — The first Pada of Bra. Su I is devoted to the explanation of the Srutis in which Brahman is said to be the cause of the origin, continuation and the disappearance of the beings (भूतs) This was an important part of the philosophy of those days. The Gītā generally makes the impersonal aspect (Brahman neu) the origin, etc. of the beings, but here the Lord declares Him-self to be performing that function. We suggest that this verse should mean that the impersonal

Brahman which directly performs this function according to so many verses of the Gītā is but a manifestation, i. e., rather, an aspect of the Lord. As in other Adhyāyas the Lord is only said to be the *बीज* or *बीजप्रदः* पिता of the beings and *महान्* the योनि of the beings, we suggest that this teaching of v. 20 B should be restricted only to this Adhyāya. It should be taken as one of the several *प्रक्रिया*s or methods of approach acceptable optionally in the *अद्वैत वेदान्त* School of the Gītā.

21. (1) आदिस्थानामहं विष्णुः—And *शङ्कराणां शङ्कराचार्य* ! It is well-known that Hinduism for many centuries has been divided into two very large divisions or sects, viz., Vaisnavism and Saivism and also that these sects are to be traced to, and supported by, the Purāṇas.

The Gītā uses the words *विष्णु* and *शङ्कर* in an unsectarian sense, as can be seen from X. 21 and 23. We have also shown that the same conclusion is to be drawn from the use of the word *महेश्वर* in the Gītā, e. g., in *भूतमहेश्वर* (IX. 11) and *लोकमहेश्वर* (X. 3). Vide also *महेश्वर* in Bha. Gī. XIII. 22 which the word applies to the साक्षिन् or the witness. In our opinion the Gītā's use of "महेश्वर" is to be distinguished from the same in such texts as *मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्* (Sve Upa IV. 10), if these be taken as sectarian.

The Gītā is often described as a Vaisnavite text of the Bhāgavata or Pāñcarātra Bhakti School. We shall fully discuss this view in our Notes on Bha. Gī. XIII. 13-17. Here we say that if there be no evidence in the Gītā or elsewhere of the existence of a Saiva Sect at the time of the Gītā, we would be wrong in asserting that the Gītā is a Vaisnavite work. The use of the words *निर्वाण*, *वीतरागमयक्रोध*, *योग*, etc in the Gītā shows that when the Gītā was written the Schools of Buddhism, Jainism, the Pātañjala Yoga, etc, did not exist. So, the words *शङ्कर* and *महेश्वर* used in the Gītā may suggest that there

was no sect like Śālvism in the days of the Gītā. Kṛṣṇa is Himself भूतमहेश्वर and लोकमहेश्वर.

(2) विष्णु—आदित्यानामहं विष्णुः—reminds one of the fact that in the R̥gveda विष्णु is a solar deity.

When Arjuna says “ वासस्तवोग्राः प्रनपन्ति विष्णो (XI. 30) and also ” नमःस्पृश दीप्तमनेकवर्षे व्याचाननं दीप्तविशालनेत्रम्, दृष्ट्वा हि त्वं प्रथयितान्तरात्मा धूर्तिं न बिन्दामि शम च विष्णो (XI. 24), Prof. Das Gupta holds that he is addressing Kṛṣṇa as a solar deity (His History of Indian Philosophy, Vol. II.). A solar deity cannot possess the विश्वरूप seen by Arjuna and therefore we suggest that in XI. 24 and 30 ‘ विष्णु ’ should be taken as a name of Kṛṣṇa, i. e., as identifying Kṛṣṇa with विष्णु who later on came to be distinguished from शिव or शङ्कर.

(3) विष्णु—The following may be a link in the identification of Kṛṣṇa with Viṣṇu, i. e., in the process by which Kṛṣṇa came to be called विष्णु.

In Katha Upa. III 9 (सोऽध्वनः परमाप्नोति तद् विष्णोः परमं परम्), it is quite likely that विष्णु is the deity of the R̥gveda. It is well known that विष्णु of the R̥gveda takes three strides and the third of these is even in the R̥gveda (e. g., RV. I. 154 5-6) called परमं परम् ‘ the Highest Stride or footstep ’. In this highest footstep there is a spring of honey or nectar and the devotees are anxious to attain to the same. Thus we read :—

तदस्य त्रिव ममि पावो अश्वा,

जरो यत्र देवयवो मदेन्ति ।

उक्षमस्य स हि चन्द्ररित्वा,

विष्णोः पुदे परमे मध्व उत्तः ॥ ५ ॥

ता वा वासुन्मुसमि गमप्ये,

यत्र पावो मूरिगृहा अवाप्तः ।

अत्राह तदुहगायस्य वृष्य-

परमं परमेव जाति मूरि ॥ ६ ॥ (R-V. II. 12. 5-6.)

Translation—May I attain to that favourite path of this Visnu, where the god-loving people enjoy because such (इत्या) is that friendship of the wide-striding god, there is a spring of nectar in the highest footstep of Visnu (5) We long to attain to those residential places of you two (Visnu and Indra) where there are many-horned and numble cows Even here shines with great splendour that highest footstep of the wide-striding bull (6)

In the Katha Upanisad the Purusa above the Avyakta is said to be the highest Reality and the goal of the journey is declared to be the highest footstep of Visnu of the Rgveda and in our opinion originally no identification of the Purusa with Visnu is intended in the Katha Upanisad When as in the Gita, Krsna was identified with the Purusa higher than the Avyakta and when the original sense of विष्णु as well as परम पदम् in such passages as the Katha Upanisad was forgotten, Krsna came to be identified with विष्णु who was looked upon at that very time as identical with ब्रह्म already stated in the Katha Upanisad and ' परम पदम् ' was then understood to mean ' the highest abode ' though ' परम ' was not wanted as there was no other (lower) abode of विष्णु the Purusa

Before the final edition of the Gita the पाञ्चरात्र वैष्णव School had its germ and so we find many epithets of विष्णु, such as गोविन्द, मधुसूदन हृषीकेश वेशव अच्युत used in the Gita there being too many of them in Adhyaya I only

(4) आदित्यानाम विष्णु—This expression occurs four or five times in the MBh It seems to have two meanings -

(a) I am Visnu among the ३३ manifestations of the Sun (आदित्यानाम्), as stated in the following verse -
 धाता मित्रोऽयमा रुद्रो बरुण सुव एव १ । मगो विवस्वान् पूषा च सविता दशम
 स्मृत ॥ एकादशस्तथात्वाद्वा विष्णुर्द्वादश उच्यते । (Cf MBh I 65 where रुद्र and असु are mentioned in place of रुद्र and सूर्य)

(b) But in MBh V 97 we read ' आदित्यानां हि सर्वेषां विष्णु

देवः सनातन, where, as Sorensen points out, 'आदित्या' rather means "the gods" (lit sons of Aditi) generally. The former seems to be the sense in Bha. Gl. X. 21 a. The gods in general are mentioned in X 22 b. According to X. 21 the Lord shows Arjuna the Ādityas in his *vistarūpa*. In v. 16, VIII 9 and XV 12 (यदादित्यगत तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्) 'आदित्य' means the Sun.

Madhusūdana says that विष्णु in 21a may mean वामनावतार Visnu incarnated as वामन and this 'वामन' was the son of अदिति and वश्यप. But the Gita does not seem to know the ten अवतार of Visnu.

(5) Ramanuja explains रवि in v. 21b as आदित्यगतः—He makes it clear that (21b) Kṛṣṇa is the Sun among luminous objects (e g, the Sun, the Fire, the Moon, etc.—XV 12) and that (21a) Kṛṣṇa is the विष्णु among the twelve manifestations of the Sun.

(6) मरुतिर्भिम्बतामरिम्—The word मरुताम् (plu) is explained by the commentators as referring to the seven groups of the Wind each of which again is seven-fold. Hill.—The Maruts, sons of Rudra, play an important part in the RV as Lords of wind and storm. Their chief was Marici.

But C V Vaidya correctly says that मरिचिर्भिम्बतामरिम् (X 21) and विदूषामवभा चरिम् (X 29) remain unexplained, so far as we know by any legend in the Puranas or Śrauta Sūtras.

(7) नक्षत्राणामह रविः—Sankara does not add any explanation. Rāmānuja and Madhusūdana—I am the Moon the Lord (रवि or अर्धिरवि) of the constellations.

But C V. Vaidya says that the Vedic Aryans looked upon the Moon as higher and more distant than the Sun and indeed as one of the Nakṣatras. He quotes Chā. Upa., 112, मवसरादादित्यमादित्याद्यद्रमस चन्द्रमसो वैषुतम् etc (Chā. Upa V 10) According to C V Vaidya the Vedāṅga Jyotiṣha, the date of which according to him is

1000 B. C., does not seem to look upon the Sun as lower or nearer than the Moon and "this would also make the Gītā come nearer the Upanisads" (History of Sanskrit Literature, Section IV, P. 40).

22. (1) सामवेद—ऋग्वेद is used for invoking a god, यजुर्वेद for offering the oblations to a god and सामवेद for pleasing a god when he is invoked. सामवेद consists mostly of the hymns of R̥gveda, set to music. (Atharvaveda is useful for making an atonement if a priest of the other three Vedas commits a mistake.)

(2) वेदानां सामवेदोऽस्मि is not in contradiction with 'प्रणवः सर्ववेदेषु' (VII. 8). प्रणव is not the name of any वेद. प्रणव is एकाक्षर ब्रह्मन् and therefore may be said to be the essence of all the Vedas.

(3) Tilak.—The reason of the preference given here to the सामवेद over the other (two) Vedas seems to be that सामवेद being ऋग्वेद set to music can be said to contain स्तुतिस or स्तोत्रस with musical intonation, which are very useful for भक्तियोग.

(4) Cf. Manusmṛti IV, 123-124 :—

सामध्वनाद्भ्यजुषी नाधीयीत कदाचन ।

वेदस्याधीत्य वाप्यन्तमाख्यकमधीत्य च ॥

ऋग्वेदो देवदेवस्यो यजुर्वेदस्तु मानुषः ।

सामवेदः स्मृतः पिथ्यस्तस्मात्तस्यानुविर्ध्वनिः ॥

From the first of these verses Manu seems to discuss the superiority of a Veda from the standpoint of the convenience of studying it and not from that of its utility as a prayer.

Bühler (in his translation of the Manusmṛti) concludes that the Gītā preceded the Manusmṛti

(5) Cf. Chā. Upa. I. 12—एषा ब्रूतानां पृथिवी रसः पृथिव्या आपो रसोऽपामोषधयो रस ओषधीनां पुरुषो रसः पुरुषस्य वायसो वाच ऋक्स रसः साम रसः साम्न उद्गीथो रसः ।—उद्गीथ = OM.

(6) Some hold that the preference to the सामवेद indicates that the author of the Gītā was ■ सामवेदिन्.

(7) C. V. Vaidya holds that the preeminence of the Sāmaveda ■ the highest Veda also belongs to the Brāhmaṇa and Vedāṅga periods and therefore the Gītā may be assigned to 1000 B C at the latest (History of Sanskrit Literature, Sec. II., P. 37 and IV., P. 89). According to him Śrīkrṣṇa was a Sāmavedin.

(8) Sankara.—कार्यकरणसंघाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिचिदेतना । In XIII. 6 also Sankara explains चेतना as संघातो देहेन्द्रियाणां संज्ञातिः । तस्याभिव्यक्तान्तःकरणचिदित्तत्वं ह्यलोक्यन्तेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्या चेतना ।

We have already shown that “भूतस्य” means living conscious beings, souls in the bodies, so, the animate nature of the beings is not a quality derived from the बुद्धिचिद or the आत्मचैतन्य, but it is the very चैतन्य of the आत्मन् itself. The Lord is the animate nature of “beings”. We shall also show that क्षेत्रम् is अक्षरं ब्रह्मन् and that चेतना is its own innate attribute (Vide Notes on VII. 6).

23 (1) रुद्राणां उद्भूतवासि—Vide Notes on v 21a. Sankara is not God Himself, but he is here one of the eleven रुद्र-gods. But in the R̥gveda रुद्रs and मरुतs are the same; they are storm-spirits, and Rudra (sing.) is in the Veda also called शिव. The mythological information derived from the Gītā cannot be identified with the Vedic myths, and yet in some cases, e g., विष्णु and रुद्र, it is not exactly the same as that of the extant पुराणs.

(2) मेरुः शिखरिणामहम्—According to the नारायणीय पर्वम् (MBh. XII 334-351) Nārada saw नारायण on the Meru mountain. Thus, the मेरु mountain has some special association with the पाञ्चरात्र मन्त्रि doctrine. But its mention in the Gītā as a निभूति of the Lord can hardly be attributed to its importance in that मन्त्रिगर्भे.

24. (1) इहस्पति is here the chief among पुरोहितs, as distinguished from the इहस्पति or मरुतस्पति, the deity of the

Rgveda. Every king had to keep a पुरोहित according to the Manusmṛiti (VII).

(2) सेनानीनाम्—Rajwade notes that the correct Pāṇini-an form is सेनान्याम् (gen. plu.). C. V. Vaidya says that the Gītā is to be placed before Pāṇini whom he places at about 900 B. C.

(3) स्कन्द and many other विभूतिस are, of course, not known to the Rgveda at all.

25. (1) मृगु—Vide Notes on महर्षयः सप्त पूर्वे in X. 6. C. V. Vaidya says that the मरुतः mentioned in आपस्तम्ब श्रौतसूत्र and आश्वलायन श्रौतसूत्र are the same and that both the lists begin with मृगु who, though not one of the सप्तर्षिः, seems to be the oldest or highest (?) ऋषि, as all मरुतः enumerations begin with him. This explains महर्षीणां मृगुरहम् (Gītā X 25 a).

(2) गिराम्—This word shows that एकमक्षरम् is not one letter but it is the one Syllable. गिराम् = of speeches or expressions. Cf. प्रणवः सर्ववेदानाम् (Vide our Notes on the same).

(3) जपयन्—Vide Mann. II. 87—

अध्वेनैव तु सतिष्येद्भाक्षणो नात्र सस्रपः ।
कुर्वादप्यत्र वा कुर्वान्मैत्रो भाक्षण उच्यते ॥

In Gītā IV several यज्ञः have been mentioned but the जपयन् is not to be found in that list. Moreover, all the यज्ञः are there traced to the principle of activity and the conclusion supports the Yoga or Disinterested Action which is called ज्ञानयज्ञः.

The mention of जपयन् in X. 25 as a विभूति of the Lord among the several यज्ञः is due to the importance of जप in the Path of Devotion (भक्ति).

(4) स्थावराणां हिमालयः—एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने यासि माय्योऽन्वा नयः स्पन्दन्ते श्वेतैर्मयः पर्वतैर्मयः—(Br Upa. III. 8 9) The Br. Upa. uses the word “श्वेत पर्वत” for the हिमालय.

From this reference to the हिमालय in the Gītā Garbe concludes that the Gītā is later than the पुराणः known to us. But अश्वघोष (200 B. C.) takes पौराणिक literature as already known to his readers. Even the Upanisads mention

a literature called 'पुराण', which must have been the original portion of the later पुराण. Whatever may be the date of these later पुराण, a reference to दिवाक्य in the Gītā cannot decidedly prove that the Gītā is later than the पुराण known to us.

26 (1) अथ त्व सर्ववृक्षाणां—Of. कर्णमूलोऽथाकृशास एतोऽश्वत्थः सनातनः । तदेव शृङ्गं तद्वनस्य तदेवायुतमुच्यते । तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तद्गुणालेति ब्रह्मण एतदे तद् । (Katha Upa. VI. 1). The Gītā derives the holiness about the Asvattha tree from the Katha Upanisad, and as we shall see in our Notes on XV. 1-3 the Gītā does not copy the picture of the Katha Upanisad. Mu. Upa. (III. 1. 2) mentions the Pippala.

(2) सिद्धानाम्—Sankara—अन्यनैव सिद्धानाम्

(3) कपिल—Of. ऋषिं प्रवृत्तं कपिलं यस्तमग्रे शानैर्विषमं ज्ञापमानं च पश्येत् । (Sya. Upa. V. 2). This Śruti is interpreted by Sankara as referring to the दिव्ययामं or the Cosmic Egg itself or as referring to any ऋषि of the same name (Sā Bhāṣya on Bra Sā. II 1. 1-2).

It is believed by some scholars that if this कपिल be the सांख्य teacher, then, कपिल सांख्य must have been theistic सांख्य.

But we have shown that according to Bha. Gī. VII 3 there may be सिद्ध (persons who have reached Perfection), who do not know the Lord in His real nature. The Gītā does not know that the promulgator of the Sāmkhya was a sage called कपिल, though this tradition about the origin of the Sāmkhya system is very well known in the other parts of the MBh. The Gītā does not seem to us to know even the word "Sāmkhya" as meaning a Darsana.

Hill thinks that Kapila here is the reputed founder of the सांख्य philosophy and that he is mentioned in the Gītā 'because the teaching of Kṛṣṇa specially follows Sāmkhya-Yoga doctrine'.

27. अमृतोद्भवम्—The myth of the churning of the Ocean. Sankara = अमृतनिर्गमनोद्भवम्. The compound 'अमृतोद्भवम्' with

so much of sense implied in it is peculiar of the style of the Gītā

25 (1) वज्रम्—Sankara—दधीव्यस्वित्समवम् This tradition occurs in the Vedas.

(2) कामधुक्—Sankara (a) वसिष्ठ's cow, (b) सामान्या कामधुक्.

(3) सर्पानाम्—Sankara—सर्पभेदानाम्.

29. (1) नागानाम्—Sankara—नागविशेषानाम्—(a) Sankara does not explain the difference between सर्प and नाग. (b) Tilak—सर्प and नाग are two different kinds of one common class, i.e., serpent (सर्प). (c) रामानुज—सर्प has got one hood; नाग has many. (d) श्रीधर—सर्प ॥ सविष and नाग is निर्विष (e) The Gītā is earlier than the classical Sanskrit which does not distinguish between सर्प and नाग.

(2) अनन्त is also called शेष whom विष्णु uses as a bed during the period of मलय बाहुकि was used as a rope at the time of the churning of the ocean.

(3) वरुण—वरुण in the Rgveda is as it were the Supreme Lord.

(4) वादसान्—Sankara—अप्तेवगानाम् Hill—"of water-creatures" Perhaps the mythology of the Gītā is not exactly the same as that of the current Purāṇas.

(5) वितृणामर्थमा चास्मि—Vide C. V. Vaidya's note on मरीचि-मंडितानाम् quoted by us on v 21 above.

(6) यमः—Vide Hill for the Rgvedic conception of यम. Also cf.—दिम in Avesta.

(7) सयमताम्—Rajwade—It ought to be सयच्छान्.

30 (1) कलयताम्—Counting, reckoning. Cf. अहमेवाद्यः कालः (X. 33). In the days of the Gītā काल was being considered by some as the origin of the world, cf. Sve Upa. I. 1-2.

किं कारणं नमः कुतः स्म नाता जीनाय वेन नव न सप्तनिष्ठा ।

अधिष्ठिता केन सुखेनेषु वर्तनिहे मन्त्रनिन्दो व्यवस्थान् ॥ १ ॥

काल स्वभावो नियतिर्दृष्ट्या भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्तयम् ।

संयोग एषा न त्वात्मभावादात्माप्यनीह. सुखदुःखहेतोः ॥ २ ॥

The word 'काल' in the sense of 'time' is said to be first used in RV. X 42. ■ It is known to the Atharva-veda, where Kala has already the developed sense of time as fate (AV XIX 53-54) The more general division of time into 'past' (अत) 'present' (अद्य) and 'future' (अवि-
ष्यद्) is found as early as Sankhayana Āraṇyaka VII. 20 (Vedic Index, Macdonell and Keith, Vol I, P. 152).

Hill — "In Hindu logic Time is a single omnipresent and eternal substance in which all determinate existence is lodged .. Thus time, not the mind, is the fundamental principle that is at work when we are reckoning the moving spirit of calculation

(2) The Gita also uses the word काल in the sense of Death or Destroyer

(3) वृणगात्—As the lion (वृणोद्) is said to be a विभूति of the Lord so far as वृण or animals are concerned, the word वृण does not mean a 'deer' as in the classical language, and so we can conclude that the Gita is here nearer to the Vedas than to the classical Sanskrit Period

In the RV वृण has the generic sense of 'wild beast', the expression वृण वृण means 'terrible wild beast', and वृण हस्तिन् the 'animal with a hand' is mentioned in two passages of the RV. (I. 64 7 IV 16 14) in the sense of 'the elephant'. Later the adjective हस्तिन् alone became the regular name of the animal Similarly, वृण महिन् the mighty animal (or simply महिन्) is used in the sense of 'buffalo', but later on 'महिन्' alone is used in that sense

The Gita's use of वृण in the Vedic sense of 'a wild beast' is thus noteworthy

(4) वैततेय—The idea of वैततेय or गवष्ट being the vehicle of विष्णु does not seem to be known to the Gita

31 (1) पवताम्—पू 1st पवते to purify The parasmaipada is un-Pāṇinian or rather pre-Pāṇinian

Tilak tries to explain पवताम् as those moving speedily

But the verb पू does not seem to have that sense

(2) पवनः—This word means 'the wind' and is derived from पू to purify. The wind is according to the Hindus a purifier.

(3) रामः सुखमृतामहम्—Sankara—दाशरथी रामः. Some have suggested that 'परशुराम' may have been referred to by this verse; and in that case सुख would refer to परशु, just as in the case of राम दाशरथि II would refer to the bow and arrow.

(4) मकर is according to Sankara a special kind of मत्स्य or 'fish'.

32 (1) सर्गाणाम्—all created things. आदि, नव्य and अन्त Sankara rightly says that what is said about the beings only in v. 20 B = here (X. 32 A) said about all created things or creations.

(2) मध्यात्मविद्या—"How many विद्याs are there" was a very important question in early days. Cf. आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती—Kamandaka. आन्वीक्षिकी means here (Cf. कामन्दक—II 11) आत्मविद्या. But it also means 'logic' or logical philosophy. त्रयी = the triad of the three Vedas. वार्ता = Agriculture, the occupation of Vaisya दण्डनीति—the science of war. See Kautilya II. 1. About आन्वीक्षिकी Kautilya says.—साख्यं दोगो लोकायतं चैस्वान्वीक्षिकी (धर्मधर्मो ब्रह्मधर्मनयो वार्ताया नवापनवी दण्डनीतिश्च) बलाबले चैतासा हेतुभिरन्वीक्षमाणा लोकस्वोपकरोति स्वस्त. नेऽम्युदये च बुद्धिमवस्थापयति प्रज्ञावाजयकिदावैशारद्यं च करोति (आन्वीक्षिकी)।

Manu adds आत्मविद्या to the above-mentioned four:—

त्रैविध्यैवस्वर्गो विद्या दण्डनीतिश्च शाश्वतीम् ।

आन्वीक्षिकीं चात्मविद्यां वार्तारम्भाश्च लोकम् ॥ Manu VII 43

But the usual number of विद्याs is stated to be fourteen, i. e., the four Vedas, the six Angas, Dharma, Mīmāṃsā, Tarka or Nyaya and the Purāṇas (एतद्विमिश्रिता वेदा धर्मशास्त्रपुराणकम् । मीमांसा तर्कमपि च एता विद्याश्चतुर्दश ॥) Really these fourteen are works and not विद्याs in the literal sense.

(3) मध्यात्मविद्या—The metaphysics अण्वात्म is explained

(3) काळ—Vide Note on v 30b

(4) विश्वामुल—Vide Note on विश्वतोमुखम् in IX 15 and XI 11 If we compare XI 11 and X 33d, we get evidence to identify 'धाताऽह विश्वतोमुख' with the विश्वरूप of Adhyaya XI One form of Kṛṣṇa which Arjuna sees in Adhyaya XI is विश्वतोमुखम् 'having faces in all directions' The same expression in IX 15 is not clear but it is quite clear in XI 11 and therefore we should interpret IX 15 and X 33d in the light of XI 11

Sankara explains विश्वतोमुखम् in IX 15 as विश्वरूप while in his commentary on XI 11 he says विश्वामुलम् = मवतामुल सब भूतामवात् But it is doubtful whether such an explanation fits the context of Adhyaya XI 11

34 (1) सवहर Sankara—(1) पनादिहर प्राणहरश्च (2) अमरा पर इवर प्रलये सर्वहरणामवहर But how can मृत्यु be called पनादिहर ? And why should मृ यु refer to प्रलय or universal destruction ?

Perhaps सवहर = सर्वान् हरति— 'Death' makes no exception The author of the Gītā may have in his view the following verse of the Katha Upanisad—

यस्य मदा च क्षत्र चाग्ने भवत ओदन ।

मृत्युयस्योपसत्त्वन क इया वेद यत्र स ॥ Katha I = 24

Of मदा चराचरमहणात् । (Bra Su I 2 9)

The Katha Upanisad says that the entire world (मादण, क्षत्रिय, all beings and everything in the world चर and अचर) is the food and 'Death' is the condiment (गु चटणी) for the Great Devourer (Brahman) The phenomenon of मृत्यु is required to be explained and the Lord says that He is the Mṛtyu

(2) मविष्यताम्—Sankara माविष्यताणानां Sankara takes उद्भव as अभ्युदय But मृत्यु suggests that उद्भव is birth (जन्म) and मविष्यताम् 'those to be born' There was a theory that births and deaths really affected the souls The Gītā does not hold the view that मृत्यु and जन्म are illusory they belong either to

the body or to the soul (Vide Bha Gl. II. 22, 26, 27)

(3) नारायणम्—The Gita's idea about goddesses as revealed in the विभूति-list must be marked carefully. There is no mention here of सरस्वती or even दुर्गा whose स्तोत्र is given in the beginning of the Bhismaparvan just when the two hostile parties were to start the war (MBh VI 24) The Gītā does not mention even उमा हैमवती met with in the Kena Upanisad. In this respect the Gītā resembles the Rgveda in which we meet with abstract female deities e g वाक् (RV VIII. 89) and भद्रा (RV. X 151)

C V Vaidya writes —“ We do not also find any mention of Devi-worship in the Vedanga works though, as stated before non-mention leads to no inference The Kena Upanisad mentions Uma Hamavati not as a goddess and the Bhagavadgita among female deities mentions only काली श्रीलक्ष्मी च नारायण स्मृतमेषा धृति क्षमा Yaska mentions many female Vedic deities, but not any Puranic ones (History of Sanskrit Literature, Vol I Sec IV, the Bhagavadgita, P 78).

35 (1) बृहस्पतिम् is a Sama-hymn consisting of verses in the Brhati metre

(2) छन्दसम्—Sankara—गायत्र्यादिष्वन्दाविशिष्टानामृचाम् He takes गायत्री as the famous गायत्री ऋक् The apparent sense would be I am the metre गायत्री among the various metres (छन्दसम्) But the गायत्री definitely uses the word छन्दानि in the sense of the hymns of the Vedas in the description of the Asvattha tree (छन्दानि वरुणं जगति Bhag Gl XV 1) All Ācaryas, commentators and modern scholars agree in interpreting छन्दानि in XV 1 as ' the hymns ' of the Vedas.

In spite of this sense of छन्दानि in XV 1, it is clear that in Bha Gl. XIII 4 the word छन्दोनि is used in the sense of metres Moreover, in X 22a the Lord has already stated that in the Vedas He is the Samaveda Again when the word गायत्री is used in the Upanisads, it means the metre called गायत्री, which consists of three padas of eight syllables each (Chā Upa III 12 1-5) and if the

word गायत्री is to mean the particular verse in which the Sun is extolled (RV. III. 62. 10) the expression सवित्री गायत्री is used (गायत्रीमेव सवित्री मनुस्मृत्युक्तम्—Br. Upa. V. 14. 5). गायत्री is said to be the mother of all metres, though in a later Upanisad (Mahānārāyaṇa Upa XV. 1—गायत्री छन्दसा माता). Even in the Manusmṛti the word गायत्री is not used for the particular Rk. verse about the Sun; it uses the word सवित्री (Manu. II 81, 83; I. 38, 39). It was also very well known that a verse extolling the Sun (= a सवित्री) in three different metres (गायत्री, त्रिष्टुप् and जगती) was taught to a brahmacārin of the three different castes. For these reasons we suggest that गायत्री in X. 35b means only the metre called गायत्री and छन्दसाम् means 'among the metres'.

(3) मासानां मार्गशीर्षोऽहम्—Cf. मनुस्मृतिः—

मार्गशीर्षे ह्येमे मासि वावाचात्रा महीपतिः ।

काश्यपुर्न वाच वैश्वं वा मासौ मति यथावत्तम् ॥

Manu. VII. 182.

Though the Gītā does not say that मार्गशीर्ष is the first month of the year or that वसुमाकर (= वसन्त) is the first season of the year and though the implication (derived from the context) is that मार्गशीर्ष and वसुमाकर ऋतु are respectively the best months (for a king to start on दिग्विजय) and the best season of the year, C. V. Vaidya says that the Gītā mentions मार्गशीर्ष and वसुमाकर ऋतु as the first month and the first season of the year. He quotes other astronomical authorities to show that once the year was reckoned as beginning with the मार्गशीर्ष month and the spring season. According to C. V. Vaidya in different periods of our civilization the first months and the first seasons were different so far as the calendar was calculated. So, on the strength of his interpretation of X. 35B he puts the Gītā at a period preceding the Vedāṅga Jyotiṣa and nearer to the Upanisads than to Panini, i. e., at about 1400 B. C. (Vide C. V. Vaidya, *History of Sanskrit Literature, Vedic Period*, Sec. IV.—Bhagavadgītā, PP. 39-43). "In the Mahābhārata itself, month-names are twice given

in detailing Vīṣṇuvrata and they begin with Mārgasīrṣha (Anu P 106 and 109) Even Amarakośha details month-names beginning with Mārgasīrṣha. It appears that when the new month-names based on the पौर्णमासी नक्षत्र were introduced at the end of the Brahmana period, the month-list began with Mārgasīrṣha and hence मासानां मार्गशीर्षोऽहम्, logically speaking, indicates a time that ranges from 2000 B C to 200 B C, the date of the Siddhāntas roughly, which introduced the Chaitra reckoning. But the next sentence ऋतूनां कुतूनाकर gives us reason to hold that this verse belongs to a period which is nearer the earlier limit " (*Ibid*, PP. 39-40)

36. (1) चतुर्दश्यात्मसि—We have above quoted the Manusmṛiti about the importance of the month of Mārgasīrṣha. We believe that the mention of चतुर्दश्यात्मसि and जय, दण्ड and नीतिरसि विनोदनात् (X. 38) indirectly supports our suggestion. The 'gambling' was a very ancient and very popular pastime. We find a hymn of gambling in the Rgveda (X. 34). About it Macdonell writes as follows —

" This is one, among the secular hymns, of a group of four which have a didactic character. It is the lament of a gambler who, unable to resist the fascination of the dice, deploras the ruin he has brought on himself and his family " (Vedic Reader. P 186)

Also in the Chandogya Upaniṣad we find an illustration from gambling 'As to the winning Kṛta the other lower figures bow' (Cha Upa IV 1 4) Kṛta meant four and the dice had their faces marked with one, two, three and four dots and when the dice thrown showed four dots, the thrower won (C V Vaidya, History of Sanskrit Literature, Sec II, P 184)

In the opinion of C. V Vaidya चतुर्दश्यात्मसि (X. 36) exhorts gambling in a manner which can only belong to the Aryan society as it was in the Vedic or even Vedāṅga times, when the अक्षय्य was one of the eleven jewels of a king and when the game of dice was a necessary part of the Rājāsuya celebration (*Ibid*, Sec IV, P 44.)

O V. Vaidya has in view the Manusmṛti which condemns the gambling

(2) जयोऽस्मि—*Cf.* नीतिरस्मि विगीयताम् in v. 38b.

(3) सत्त्वताम्—Sankara—सात्त्विकानाम्

37. (1) दृष्टानां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां वनजव —विभूतिs include not only abstractions persons of pre-historic times natural scenes and geographical places, but they include definitely historical persons some of them being undoubtedly contemporaries of Kṛṣṇa 'The idea of hero-worship is a part of the विभूतिवैग which covers a much wider field'.

(2) About the name 'वासुदेव' some scholars (Dr. Bhandarkar) hold that वासुदेव was not originally a patronymic but the name of a member of the वृष्णि race, who 'had a religion of their own in which वासुदेव was worshipped as the Supreme Being'. Winternitz, Garbe and (in our days) Das Gupta have accepted this view (Das Gupta, History of Indian Philosophy, Vol II, PP. 539-541) According to Das Gupta, 'It is very probable that वासुदेव originally was a name of the Sun and thus became associated with विष्णु, who with his three steps traversed the heavens', he also quotes MBh XII 341 41 where we read 'I (Narayana) am also the sustainer of all beings and am hence called वासुदेव'.

Hopkins, Kieth and Hill take वासुदेव to be कृष्ण's patronymic

In our opinion the Gīta mentions वासुदेव as कृष्ण's own name and in the Gīta Kṛṣṇa is a member of the family of the वृष्णिs (*Cf.* वासुदेव—Bha Gī I 41, III 36) just as वनजव is the name of a member of the पाण्डव family

We may also note that the Buddhist works Pāṇini, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata—all these supply an evidence which is much later than the Gīta itself. The principal Upanisads know nothing about this name

(3) About the name कृष्ण—This name occurs only in the Chāndogya Upanisad where कृष्ण the son of देवकी is

mentioned as a pupil of a teacher called घोर आश्रित. This कृष्ण is not mentioned as a teacher. The name of कृष्ण occurs as the name of a ऋषि in the R̥gveda also (RV), but we have no evidence to believe that this latter कृष्ण was a देवकीपुत्र. The MBh Kṛṣṇa who was ' वासुदेव ' was देवकीपुत्र i. e., his mother was देवकी. The गीता knows कृष्ण as रावण (XI 41) and as बाष्पेय. The Buddhist works also mention the name कृष्ण.

In connection with the name कृष्ण scholars have pointed out the similarity between the teaching which कृष्ण देवकीपुत्र received from घोर आश्रित (Chā Upa III 17) and the teaching of the Gītā (Vide Hill, The Bhagavad gītā, P 6 P 8) Hill says ' There (in the Chandogya Upanisad) we read of Kṛṣṇa, son of Devakī, learning from a priest of the Sun those lessons of the meaning of sacrifice, the merit of virtue and the importance of last thoughts which reappear in the Bhagavadgītā (respectively in Adh. IV, XVI 1-3, and VIII), and which we may suppose to have been preserved for centuries as the sacred heritage of the Bhagavata sect '.

In our opinion the identification of the two teachings (of Chā. Upa III 17 and the Gītā) is doubtful and had it not been for the name of कृष्ण देवकीपुत्र being common to the two works nobody would have emphasized this similarity. Chā Upa III 17 is important and there should be little doubt about the identity of कृष्ण देवकीपुत्र of that passage and the कृष्ण of the Mahābhārata. The teaching of the original Gītā which is believed to be the advice of Kṛṣṇa to Arjuna to fight disinterestedly (निष्काम कर्मयोग) can hardly be traced to Chā Upa III 15. This central teaching of the Gītā (about कर्मयोग) may have been based upon certain Śruti of the Mundaka, Īśa, Brhadāraṇyaka and other Upanisads. The chief doctrine of the Narāyaṇīya Section of the MBh consists of (1) the identification of the सात्त्विक and तिरास्विक aspects of the Reality which is nowhere found in the Gītā (except in Bha. Gī XIII 12-17) and

(11) the disinterested performance of दैव and दिव्य ceremonies, which seems to us to be a modification of the योग (= यमयोग) of the Gita, which referred to all वर्ण and आश्रम duties of a man.

(4) As to the identification of कृष्ण with विष्णु, we believe that कृष्ण was identified with पुरुष the साकार aspect of the Reality who was already identified with विष्णु, e. g., in Katha Upa. III 9, 11. The word ' विष्णु ', however, occurs in the Gita only twice (XI. 24 and 30).

(5) In this connection we may note here our general impression from the Gita that in this work कृष्ण is the supreme deity, that कृष्ण is generally identified with पुरुष who is higher than the Aksara the निराकार aspect, that the identification of कृष्ण with विष्णु (having the names, हृषीकेश, गोविन्द, माधव, मधुसूदन, पुरुषोत्तम, etc., etc) is only of a secondary importance, because पुरुष and not विष्णु is the Highest Principle in the Gita and कृष्ण is identified with that पुरुष

The words used for कृष्ण either by way of संबोधन to कृष्ण or in place of कृष्ण should be noticed in this connection. We give them here per each Adhyaya —

Adhyaya I—Verse 14—माधव 15 हृषीकेश, 21—हृषीकेशम् and अस्तुत 24 हृषीकेश 28 कृष्ण 31—केशव, 32 कृष्ण and गोविन्द, 35 मधुसूदन 36 जनार्दन, 37—माधव, 39—जनार्दन, 41—कृष्ण and वार्धेय, 44—जनार्दन

, II—1—सत्त्व uses मधुसूदन 4 मधुसूदन and भरिष्मन्, 9 (सत्त्व speaks) हृषीकेश and गोविन्द, 10—हृषीकेश, 54—केशव

„ III—1—जनार्दन and केशव, 36 वार्धेय (used by Arjuna)

, IV—No संबोधन or word for कृष्ण

, V—1—कृष्ण (used by Arjuna)

„ VI—33—मधुसूदन, 34 कृष्ण 37—कृष्ण, 39—कृष्ण

Adhyāya VII—No word.

VIII—1-पुरुषोत्तम, 2-मधुसूदन.

IX—No word.

X—14-केशव, भगवन्, 15-पुरुषोत्तम (मृतमायन, भूतेश, देवदेव, जगत्पते), 17-योगिन्, भगवन्, 18-अनारदन.
[37-वृष्णोना वासुदेवोऽस्मि पाण्डवाना धर्मजयः.]

XI—3-पुरुषोत्तम, 4-प्रभो, योगेश्वर, 9-(सजय uses) हरिः, 13-देवदेवस्य हरिरे, 15-देव, 16-विश्वेश्वर, 20-महामन्, 23-महाबाहो, 24-विष्णो, 25-देवेश and जगन्निवास, 30-विष्णो, 31-देववर, 35-(सजय) वेशव and कृष्णम्, 37-महामन्, अनन्त, देवेश and जगन्निवास, 38-अनन्तरूप, 40-सर्व, 41-कृष्ण, यादव, सत्ता, 42-अर्जुन refers to the personal relationship between कृष्ण and himself, 43-अप्रतीमप्रभाव, 44-देव, 45-देवेश and जगन्निवास, 46-सहस्रबाहो, विश्वमूर्ते, 50-(सजय uses) वासुदेव (and अर्जुन), महात्मा, 51-जानदन

XII—No word

XIII—1-केशव

XIV—21-प्रभो

XV and XVI—No word.

XVII—1-कृष्ण

XVIII—1-महाबाहो, हर्षकेस, केशिनिपूरन, 73-अव्युन, 74-सजय refers to the संबन्ध between वासुदेव and पार्थ, 75-वृष्ण is योगेश्वर, 76-वेशवार्जुनयोः संबन्धम्, 78-वृष्ण (and पार्थ).

In the (about 701) verses of the Gītā वृष्ण is used twelve times, while other names which are applied to वृष्ण taken as विष्णु occur as follows :—

(1) केशिनिपूरन-1, (2) मधुसूदन-5 (once in Adh. I), (3) मायव-2 (both times in Adh. I), (4) हर्षकेस-6 (3 times in Adh. I), (5) अव्युन-2 (once in Adh. I), (6) केशव-6 (once in Adh. I), (7) योगिन्-2 (once in Adh. I), (8) अनारदन-4 (3)

times in Adh. I), (9) पुरुषोत्तम-3 (once in Adh. VIII, X, XI), (10) मन्वन्-2 (in Adh. X), (11) हरि-1 (XI), शङ्खदेव-3 (and once as the name of a member of वृष्णि family), (12) The name विष्णु occurs only twice and in Adh. XI only.

Besides the name कृष्ण, we have वार्ष्णेय (twice), योगिन् or योगेश्वर (thrice), वादन (only once in Adh. XI).

We have not counted such names as would have been applied to पुरुष (higher than अधर), *var*, देव, विशेषर, महात्मन्, महावाहो, देवेश, जगन्निधान, देववर, जगन्त, जन-तरुण, सर्व, अप्रतीमप्रभाव, etc.

We suggest that कृष्ण was perhaps identified with पुरुष earlier than with विष्णु. Probably the identification of कृष्ण with विष्णु (and hence with जगद्गर्भ, माधव, मधुसूदन, हरि, अच्युत, केशव, etc.) came in when the original Gītā was fitted into the Mahābhārata.

It should be also noted that the book has retained its original title श्रीकृष्णार्जुनसंवाद, though whenever कृष्ण speaks, we have 'श्रीमद्वानुवाच' (instead of श्रीकृष्ण उवाच) and 'श्रीमद्भगवद्गीता*' (instead of श्रीकृष्णगीता) and हरिगीता in MBh. XII 345. 11 and भगवत्ता कथिता (instead of कृष्णेन कथिता) in MBh. XII. 348. 8

(In the Upanisads भगवत् was used either as an indirect term of respectful address to the hearer, used in the third person instead of a pronoun in the second person or as an adjective in the sense of "revered".)

The older words were ब्रह्मन् (अधर-अभ्यक्त) and पुरुष 'पुरुष' is the usual term for the highest principle in the Katha and Mundaka Upanisads (Katha III. 11, IV. 12, IV. 13, VI. 17, VI. 8; Mu. Upa I. 2. 11 and 13, II. 1. 2, 5 and

* According to C. V. Vaidya, the title भगवद्गीता was given to the word by Sauti (250 B C), because there are more than one such songs or गीताः in the MBh, called so, as they are sung or recited by some great teacher (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol I, Sec. IV., P. 16)

10, III. 1. 3, III. 2. 1 and 8). In the Gītā the term कृष्ण takes the place of the term पुरुष (except in the eighth Adhyāya where कृष्ण is the अविवक्षित aspect of the Reality, instead of the अभिदैव aspect which is called " पुरुष "). In Adh. X. 12 and XI. 18 and 38 कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर (or अक्षर) and पुरुष (higher than अक्षर), but He is not told that He is विष्णु though He is twice addressed as विष्णु.

As (i) throughout the Gītā ' कृष्ण ' takes the place of ' पुरुष ' (of the Katha and Mundaka Upanisads), (ii) as in the eighth Adhyāya the अभिदैव and अविवक्षित aspects of the Reality are distinguished from each other as पुरुष and कृष्ण, and (iii) कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर and पुरुष (of which पुरुष is higher than अक्षर), and as (iv) the title कृष्णार्जुनसंवाद seems to retain a title which is older than " भगवद्गीता ", we suggest that so far as the Gītā is concerned कृष्ण is the proper name for its highest principle rather than पुरुष and विष्णु.

In the Mahābhārata Upanisada Schools (as revealed by the संवाद in MBh. XII 213. 2) the Twentysixth Principle is called विष्णु or पुरुष and in its Pāñcarātra School the Twentyfifth Principle is called नारायण (Vide Aksara : A Forgotten Chapter, P. 36 and P. 85).

Lastly we may note that कृष्ण is ' पुरुष ' or the Highest Principle and yet at the same time He is called a विभूति as " वासुदेव " a member of the वृष्णि-family. So, " वासुदेवः सर्वम् " (VII. 19) should mean " पुरुषः or कृष्णः सर्वम् " and वृष्णिना वासुदेवोऽस्मिन् (X. 37) would mean " वृष्णिना कृष्णोऽस्मिन् " वासुदेव being a patronymic of कृष्ण. Though कृष्ण is identified with पुरुष, the author could not but name him as a विभूति when a विभूति-list was to be given. This need not mean that कृष्ण is like महादेव, धनञ्जय, मेघ, हिमालय, स्कन्द, इन्द्रायति and others, e. g., राम. The fact that राम is not described as विष्णु but only as a विभूति also shows that कृष्ण is identified with पुरुष, but not with विष्णु. Even the अवतारवाद in the गीता (IV. 1-8) would mean

अवतारः of पुरुष, rather than of विष्णु.

(6) व्यास—already mentioned in X. 13.

C. V. Vaidya: "Finally, मुनीनामप्यहं व्यासः does not place व्यास among ऋषि as post-Vedic literature does (So the Gītā must be placed in the वेदांग-period about 1400-1200 B. C. near to the Upanisads than to पाणिनि)".

(7) उद्यमस्—The nom sin. would be उद्यमा, as pointed out by Rajwade.

38. (1) नीति—Of. यच्च योगेच्छतः कृष्णो यच्च पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र भीतिजयो भूतिर्भुवानीतिर्मतिर्मम ॥ (XVIII. 78).

(2) गुह्यानाम्—of the people who have to keep secrets.

(3) मौनम्—तात्पर्याद्व्याख्याः पाण्डित्यं निश्चितं वास्येन तिष्ठत्सेव्यत्वं च पाण्डित्यं च निश्चिदाय मुनिर्मौनं च मौनं च निश्चिदाय व्याख्याः । (Br. Upa. III. 5. 1). 'This Śruti is explained in Bra. Sū. III. 4. 50—अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्, 'Silence' is prescribed for a गृहस्थ मुमुक्षु.

39. (1) भूतानां बीजम्—This refers to the Lord or पुरुष putting his seed into the Brahman which is the योनि of whom all beings are born. We have already explained this.

(2) न तदस्ति विना यत्त्वान्मया भूतं चराचरम् ।—This may mean that if the Lord were not to perform his part as the father in the creation of beings, the beings could not come into existence.

We have already noticed the Sūtra about this creation of beings—*उत्सृज्य चराचरस्यैवमात्मनस्तु स्याच्छब्दरूपदेशो भावस्तत्कालमावृत्त्यात्* (Bra. Sū. II. 3. 16) After describing the creation of the (inanimate) world from Brahman by the order of आकाश, वायु, etc., the Sūtrakāra says that the statement that both animate and inanimate world is produced from Brahman (and returns into Brahman) is to be understood in a secondary sense (भाव), because the animate world (चर=souls) exists on account of the existence of it. Vide our Note on IX. 10.

(3) निरात्मकं शून्यम्—शाङ्करे भाष्य—Śankara has in his mind perhaps the Buddhist Neihilism (शून्यवाद) and also his

Vedānta theory that ब्रह्म is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40. (1) उद्देशतः—इकार—एकदेवेन—Only one part of the total number of विभूतिs. This is exactly the old sense of “उद्देश”.

(2) For विभूति and विस्तर vide Notes above.

41. (1) यद् विभूतिमस्तत्त्वं.....If this rule be applied to the Rgvedic deities, they will be only विभूतिs of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā. The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā.

(3) तेजोऽयमव्ययम्—Cf. मयैवांशो जीवकोटि जीवभूतः सनातनः—XV. 7.

42. (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिs of the Lord, because he thought “One can know the Lord by meditating upon the Lord’s manifestations”.

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिs which must be known if Arjuna was to follow his own method. In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days after explaining and perhaps modifying it.

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विद्यमान) this world by only one part of Him. We have already explained how this verse means that ब्रह्म is transcendent. Vide Notes *supra*.

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes:—
“The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism. This idea is very prominent in the Upanisads. But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasutras II. 1. 27 ”.

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than Brahman or the Aksara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings “पादास्य दिवा भूतानि त्रिपादस्वाप्तुर्दिनि”, which Sankara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra. Su. I 1. 25-26 And Sankara in his भाष्य on Bra. Su. I 1. 24 quotes a predecessor who held that नायत्री which is one पाद only of पुरुष who is चतुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव नायत्रीशब्देन ब्रह्म प्रतिपाद्यते ..) This would mean that the अद्य of कृष्ण referred to in X 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that अद्य, being himself अशित्

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योगिन्) and पुरुष (the नाय of all beings) and that a predecessor of Sankara had held a similar view We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never intended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas

For a logical discussion of अद्य of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasutra II 1 26-27—इत्थनप्रसक्तिर्निर्वयत्वशब्दकोपो वा (Sutra 26) and शुद्धेस्तु शब्दमूलत्वात् (Sutra 28)

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V. Vaidya He holds “that the Gītā is later than the 13 old Upanisads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B C, the date of मैत्रेय्य एतिसिद्ध्य fixed by Tilak. To fix the lower limit we have certain

Vedānta theory that ब्रह्म is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40 (1) उद्देश्य — उद्देश — एकदेशेन — Only one part of the total number of विभूतिस. This is exactly the old sense of "उद्देश".

(2) For विभूति and विस्तर vide Notes above.

41 (1) वक्ष्य विभूतिमत्तल — If this rule be applied to the Rgvedic deities they will be only विभूतिस of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā. The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā.

(3) तेजोऽक्षयमवम् — Cf. मयैवांशो जीवन्नेति जीवभूत सनातन — XV 7.

42 (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिस of the Lord, because he thought "One can know the Lord by meditating upon the Lord's manifestations"

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिस which must be known if Arjuna was to follow his own method. In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days after explaining and perhaps modifying it.

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विष्टव्य) this world by only one part of Him. We have already explained how this verse means that परम is transcendent. Vide Notes *supra*.

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes —
 'The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism. This idea is very prominent in the Upanisads. But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasūtras II. 1. 27 ”.

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than Brahman or the Aksara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings. “ पादोऽस्य विद्या भूतानि विपादस्यामृतं दिवि ”, which Sankara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr. Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra. Sū. I. 1. 25-26. And Sankara in his भाष्य on Bra. Sū. I. 1. 24 quotes a predecessor who held that गायत्री which is one पाद only of पुरुष who is ननुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव गायत्रीशब्देन ब्रह्म प्रतिपादने...). This would mean that the भंश of कृष्ण referred to in X. 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that भंश, being himself अंशिन.

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योगिनि) and पुरुष (the बाह्य of all beings) and that a predecessor of Sankara had held a similar view. We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never intended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas.

For a logical discussion of भंश of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasūtra II. 1. 26-27—कृत्स्नप्रपञ्चिर्निर्वचयत्वशब्दकोषो वा (Sūtra 26) and भुक्तेस्तु शब्दमूलत्वात् (Sūtra 28).

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V. Vaidya. He holds “ that the Gītā is later than the 13 old Upanisads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B. C., the date of मैत्रेय-पनिषद् fixed by Tilak. To fix the lower limit, we have certain

statements in the विभूति chapter (X) which must be taken to be a part of the present Gītā being looked upon as a later addition. We are not, therefore, taking our stand on a portion of the Gītā which may be taken to be its oldest part. There is also further proof that it formed part of the Gītā as it was before the recaster of MBh., because he has copied it, though not cleverly, in the Anugītā”.

We agree that if we can fix the date of this Adhyāya, it may help us in fixing the lower limit of the Gītā, but we have doubt about the interpretation and the statements (like चत्वारः स्रजः, मासानां मार्गशीर्षोऽहम्, etc., etc.) given by Valḍya, on which he basīs the date of the Gītā, as we have already said.

The विभूति अध्याय and विश्वरूपदर्शन अध्याय may have been suggested to the author by the पुरुषसूक्त and such texts of the Upanisads as षोडशकलाविषा. The correspondence of X. 41 to the verses of the पुरुषसूक्त is noteworthy. The philosophical view of X. 41 though in harmony with the philosophical doctrine of the other Adhyāyas would present a stage earlier than that of the latter, while the Purānic mythology of this Adhyāya though much earlier than the known Purānas would at least make C. V. Valḍya's conclusion doubtful.



Adhyāya XI.

Introduction.

About the genuineness of this Adhyāya we may make a note here. The originality of this Adhyāya has been doubted by several scholars Tilak argues that the विश्वरूप दर्शन incident must have been there in the original Gītā because it has been copied four times in MBh., once ineffectually to वृत्ताद्, next to उच्छृ again by नारायण to नारद and by राम to परशुराम

C. V. Vaidya arguing about the Gītā as a whole says that the first or original work 'Jaya' of Vyāsa may have contained the germ of the Gītā, but वैष्णवायन's भारत, we are sure, contained the Gītā as it is today, because the विश्वरूपदर्शन incident an original and grand idea of the Gītā was copied by Sauti thrice in his MBh. and because that incident is given in the middle of the Gītā (C. V. Vaidya, *History of Sanskrit Literature*, Vol I, Section IV, P 38).

Lately Rudolph Otto has expressed a view about the original Gītā (Die Urgītā) according to which Adhyāya XI is the original part of the Gītā

According to Rudolph Otto Die Urgītā consists of the Gītā I II. 1-13, 20, 22, 29-37 X 1-8 XI 1-6, 8-12, 14, 17, 19-36, 41-51 XVIII 58-61, 66, 72, 73 Otto thinks that if we read these sections in this connection we feel no interruption

A glance at the portion which Rudolph Otto calls Die Urgītā will show that it consists of (i) the description of the arrays of the two armies of पाण्डव and कौरव and the expression of Arjuna's peculiar mood of agony (i e Bha. Gl. I. II 1-13), (ii) the dialogue in which Kṛṣṇa consoles Arjuna with old, mysterious sayings about the indestructibility of " those whom Arjuna believes he can and must destroy "

(Bha. Gl. II. 20-30, which, Rudolph Otto thinks, is referred to by अथात्म in Adh. XI. 1), (iii) Kṛṣṇa's appeal to Arjuna's martial honour (Bha. Gl. II. 31-37), and (iv) what he thinks to be the most important feature of the Uṛgītā which, according to him, consists of (a) Kṛṣṇa's " Supreme utterance " (X. 1) and (b) Kṛṣṇa's revelation to Arjuna that what is now happening is not the work of man and proceeds not from the human will, but is the Deed and Will of the Eternal God of Destiny Himself, Who decides and ordains all things, and Whom Arjuna must obey as His " tool " (XI. 33 ' Be thou naught but My tool "). Besides the argument of the consistency and self-sufficiency of this much portion of the Gīta Rudolph Otto gives other arguments based upon the poetical and epical propriety of Adhyāya XI and the similarity of विश्वरूपदर्शन to the दर्शन which Duryodhana has during Kṛṣṇa's visit to him as a messenger of Arjuna.

It will be seen that Rudolph Otto's second section of the original Bhagavadgītā which he takes as referring to the indestructibility of those whom Arjuna believes he can and must destroy really deals with the indestructibility of the individual soul in general and not with those he can kill, but those he has undertaken to destroy and is now unwilling to destroy. Rudolph Otto's other arguments based upon his interpretation of Adhyāya XI will be considered by us in our Notes on the verses of Adhyāya XI.

Here we may briefly state our interpretation of Adh. XI. We hold that Adh. XI presents one more aspect of योग " Disinterested Performance of one's Duties " and that this aspect is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of योग based upon a vision of the Lord's विश्वरूप = Universal Form, after seeing which a man would be convinced that he is only a tool of the Lord and will therefore do his duties disinterestedly. In our opinion this Adhyāya (XI) cannot be combined with Adhyāya II as done by Rudolph Otto because the सारयोग is a different aspect of योग and an

independent one Moreover, विश्वरूपदर्शन is no doubt granted by the Lord to Arjuna but it can similarly be granted to any other man with similar devotional temperament (XI. 54, 52-53)

One more interesting point about Adhyaya XI particularly is that it supplies the metrical test for the date of the Gītā Tilak has shown that the verses of Adhyāya XI have eleven letters, without restriction of short and long, of the त्रिष्टुप् metre of Vedic times C V Vaidya also emphasizes the fact that the longer-metred verses of the eleventh chapter do not follow the गण restrictions of classical verse given by Pingala but they follow the Vedic rule of number of letters only He also says that it is more proper to hold that the author of the Gītā had no idea of making his verses appear like Vedic verses, but he wrote in times in which the Vedic metre was still in vogue and the classical restriction had not yet arisen (C V Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period Vol I, Section IV, P 44)

1-2 (1) Arjuna here (XI 1-4) gives a summary of what he has heard in the immediately preceding Adhyāya or Adhyayas But Rudolph Otto says that this summary of Arjuna is in fact a critical canon for what has already appeared in the original Text, and what (on the other hand) cannot have been included therein

This is, in our opinion, a wrong standard of criticism because Adhyaya XI is not the last Adhyaya in the Gītā nor does Arjuna say that he is summarizing all that he has heard in all the preceding Adhyayas It is wrong to suppose that only the mystic vision of Adhyaya XI had made Arjuna determine to fight unless we are told anywhere even in the Mahābhārata or in a Purāṇa that Arjuna had fought immediately after seeing the विश्वरूप of the Lord.

Secondly, if 'परम वच' "supreme utterance" in Adhyāya

X. 1 and also in XI. 1 is to be taken as Kṛṣṇa's final advice to Arjuna, we have similar expressions elsewhere also in the Gītā, e. g., XIV. 1, and (परं भूयः प्रदक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्) and IX. 1 (शुद्धतम ज्ञानम्...); and also in VII. 1-2 which states a ज्ञान after knowing which nothing remains to be known.

Thirdly, it is quite possible that XI. 1-4 refers to the teaching of Adhyāya X, but how can XI. 1-4 be said to be also a proof of the fact (?) that X. 1-8 is directly connected with Adh. II 37? Rudolph Otto would answer that अक्षयात्मम् (XI. 1b) refers to the indestructibility of the true self stated in II 37 and that भूयः in X. 1 means in addition to what was told in II. 37. But this, again, is wrong, because भूयः in X 1 can only mean in addition to what Arjuna was told in Adh. IX, which is stated though Adh. VII (v 2) was intended to be final (यज्ञात्वा नैह भूदोऽप्यवहातम्यमवशिष्यते). Cf. भूयः in Chā. Upa. VI. 5-15. And about " अक्षयात्मं वचः " it is not proved that only II. 37 can be called अक्षयात्म वचः and not what has preceded Adhyāya XI, e. g., the teaching in Adh. IX and X. It is not safe to translate अक्षयात्मम् (शुद्ध वचः) as ' (the secret) of the true self ', since it generally means ' metaphysical or spiritual teaching in general '.

Now, as regards the contents of the summary :—

Only verse 2 summarizes what Arjuna has already heard. Arjuna first thanks the Lord for telling him a very secret doctrine which was in those days called अक्षयम् and he says that his bewilderment has disappeared by now. As to why his bewilderment has disappeared, he tells that it is because he has heard two things, viz., (i) the appearance and disappearance of beings from the Lord (त्वत्तः) and (ii) the eternal great form (महात्म्य) of the Lord. In our opinion verses 1, 3 and 4 do not summarize what Arjuna has already known from the Lord. Verses 3 and 4 refer only to the महात्म्य ' the great form ' of the Lord which Arjuna now wishes to see (after having heard about it from the

Lord) and which the Lord shows him in the sequel

(1) We have already stated that अद्यात्मपरिनिवृत्ति must refer to the general metaphysical doctrine stated in Adhyayas IX and X and not to the indestructibility of the soul mentioned in Adhyaya II

(11) 'महात्मानो' (v 2 a) is taken by Rudolph Otto as referring to 'the existence and passing away', viz, 'the passing away of the bodies which come and "go" and to their *asu* the mere life-force' and 'the existence' as 'the true Being which is at the same moment indestructible Being and which exists for the spiritual bearer of the body himself' Thus, 'महात्मानो' in XI 2 refers according to Rudolph Otto to verses like 22 in Adhyaya II only (वास्तसि जीवांसि यथा विहाय) In our opinion Arjuna refers to the fact that the Lord has told him that all beings appear and disappear from and into Him in Adhyāyas IX and X (Vide our Notes on IX 4, 5, 7 10, also X 4-6, 39—the Lord is the *बीज* of all beings)

(111) Again, according to Rudolph Otto 'महात्म्य' refers to the great God and His Majesty as being that of *Ishvara* about which (महात्म्य) the "supreme utterance" viz from Whom everything arises was proclaimed in IX 1-8 (Rudolph Otto The Original Gita, PP 139-140) We have suggested that महात्म्य is the great form which Arjuna seeks to see now and about which he has heard from the Lord (परमेष्ठिनः रूपं त्वत् in v 3), as explained by us in our Notes on IX 4-5 and X 42

(1v) Lastly, Rudolph Otto interprets XI 1-2 as telling us what Arjuna has not heard from the Lord and hence what should be taken as interpolated into the Original Gītā. He writes "But he {Arjuna} does not admit having received from Kṛṣṇa either *Sāṃkhyā* Yoga or *Bhakti*-doctrines, nor any others and any such interpolations as were added are at once condemned as being later insertions this wholly schematic recapitulation in Arjuna's (Ibid, P 140)

In our opinion this judgement of Rudolph Otto shows how a critical scholar stands in danger of being misled by his own personal views. Arjuna never tells in XI 1-2 that he has never been told anything else by the Lord in the preceding chapters; he rather enumerates only those things by knowing which his infatuation (मोह) has disappeared (partly) and he feels a relief as it were.

So, we may conclude that in XI 1-2 there is nothing to support Rudolph Otto's theory about the Original Gita.

(2) अध्यात्मसीदितम्—Sankara—आत्मानामविदेकविद्वद् वच् Cf अध्यात्मविद्या विद्यानाम् (X 32) Here the word 'अध्यात्म' seems to have been used in a different sense from that in Adh VIII 3—स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते

(3) परम गुह्यम्—This may refer to राजगुह्य 'the great secret' in IX 1 and in the title of Adhyaya IX, and परमगुह्य अध्यात्म वच् may refer to the teaching of Adhyayas IX and X.

(4) नय मोहा विगता मम—This may mean that partly at least Arjuna's bewilderment has been removed. Cf नहो मोह स्मृतिवत्त्वा स्वप्नसादामयाच्युत । दिव्योऽस्मि यत्सदह करिष्ये वचन तव ॥ (XVIII 73) In XI 1 the author does not expect Arjuna to start fighting, while in XVIII 73 Arjuna is immediately to start the war. XI 1 must be interpreted in connection with verses 2-4 of the same Adhyaya.

(5) भूतानां भवाप्ययौ are described in VII 4, 15, VIII 16-21, IX 4-8, X 8, 20.

(6) 'वितरत सुतो' is quite proper because अर्जुन has had sufficient instruction on this subject, particularly in IX 4-8.

(7) 'त्वत्'—This should be construed with भवाप्ययौ rather than with सुतो. The origin and disappearance of beings from and into the Lord (and His Prakṛti) are mentioned in IX 4-8 and, again, in the विश्वरूपश्च अर्जुन sees them taking place in the Lord (Cf मम देह in XI 7, तव देह in XI 15).

(8) महास्थायि चावयम्—The unchanging great form

(विश्वरूप) of the Lord—Vide our Notes on IX. 4-8 and X. 42. 'महात्म्य' may refer to the fact that the beings are and are not in the Lord and the Lord is and is not in the beings, i. e., the Lord is both immanent and transcendent; and this ultimately means that कृष्ण or पुरुष is higher than मल्ल the निराकार aspect which is the direct source of beings, and this great form of the Lord is called योग in IX. 5 and that is the form which Arjuna will see (XI. 3-4, 8) In XI. 41 the विश्वरूप is called the Lord's महिमम् 'great form'.

The word 'अम्यय' seems to make it clear that 'महात्म्य' does not simply mean 'glory' (e. g., that stated in IX. 2-3, 14), but it means an eternal great form.

3. (1) एवमेतद्यथात्थ स्वमात्मान परमेश्वर—This may refer probably to X. 42—विद्वत्पादमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत् । and to IX. 5—न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् (Cf. इष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरम्—in 3B)

(2) रूपमैश्वरम्—This is the विश्वरूप, it is also called 'योग'. Cf. योग in IX. 5, X. 7. Cf. योग in योगेश्वर in v. 4c.

Arjuna was told that he could see the देवश्च योग the Divine All-form of the Lord (IX. 5, which is referred to in X. 7) and so he has a desire to see it (XI. 3)

(3) देवश्च—Sankara—वैष्णवम् But it is noteworthy that the Gītā nowhere uses the word "वैष्णव". On the contrary the word ईश्वर is often used in Classical Sanskrit for God Śiva; and the Gītā uses the expression देवश्च for the form belonging to Kṛṣṇa who is identified with पुरुष rather than विष्णु.

(4) 'पुरुषोत्तम' is a special term for the Lord in नारायणी-वाक्यान (MBh. XII 343-352). Its use (three times) in the Gītā belongs to a period preceding the rise of the पाञ्चरात्र School, as can be seen from the philosophy of the Gītā and the नारायणीवाक्यान.

4. (1) मन्वये यदि तच्छ्रमस्य मया इष्टमिति प्रभो—This query of Arjuna to the Lord is quite in keeping with the atmosphere of the Upanisads, in which a philosophical truth was

not revealed to a pupil for many years till the pupil proved his अधिकार (religious fitness to be the recipient) or was first revealed only in an indirect way and was later on taught directly after testing the fitness of the pupil. The query is not at all based upon Arjuna's fear of seeing it. Cf न तु मा शक्यमे द्रष्टुमननैव स्वचक्षुषा in ४ ३ and also 47-48 and 53-54. It is only as a special favour that the Lord shows His All-form so easily to Arjuna (मया प्रसन्नेन तवाङ्गुनद रूप पर दक्षितमामयोगात्—४ 47)

(2) योगेश्वर—This योग would appear to be the योग in ४ ३ and योगेश्वर may be interpreted as the Lord of the विश्वरूप. Some scholars have interpreted योग as wonderful power of the Lord and they would explain योगेश्वर as the Lord of wonderful power.

But the Gītā uses the word 'योगेश्वर' thrice and the word योग in so many places. It also uses 'योगिन्' for the Lord in X. 17. In XVIII 75 सत्य says that he heard योग directly from योगेश्वर कृष्ण Who was telling it Himself, and in XVIII 78 Glory, Victory Prosperity and Moral Conduct are assured if and where योगेश्वर कृष्ण and शत्रुघ्न पाण्ड are together. So, we suggest that योगेश्वर means the Lord of the various योगs or aspects of the योग which form the central teaching of the Gītā. In Adh XI a special aspect of the योग Disinterested Performance of one's Duties is taught and that aspect is based upon the विश्वरूपदर्शन which means the realization of the fact that everything which happens in the world is due to the Lord's own Will and Deed and man is naught but the Lord's tool (निमित्तमात्र भव स-यत्तादिन्) योग which the Lord wants Arjuna to see (XI 8), which Arjuna wishes to see (XI 3-4) and which finally the Lord shows to Arjuna (XI 9) is this योग and it is in a way identical with the Lord's विश्वरूप by seeing विश्वरूप one can see (not merely hear) this (aspect of) योग.

(3) Sankara explains योगेश्वर as योगिन् योगा तेषामीश्वरो योगेश्वर. But in XVIII 78 he explains the same word as योगेश्वर.

सर्वयोगानामाश्रितस्तत्प्रभवत्वात् सर्वयोगबीजश्च कृष्णो यत्र. Here Sankara seems to take योग in योगेश्वर as the different योगs, i.e. 'सांख्ययोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग or the eighteen योगs which form the titles of the eighteen Adhyāyas of the Gita

5-6 (1) मे रूपाणि—Arjuna actually sees many रूपs of the Lord. It is not that he sees one विश्वरूप of the Lord, in which he sees पराचर जगत् (v 7), so that मे रूपाणि might mean that 'all the चराचर रूपs which भर्जुन sees belong to the Lord' As we shall show below, Arjuna sees many रूपs of the Lord Himself. Vide Notes on v. 19

(2) वर्ण—Cf. दोसमनेकवर्णम् in v. 24 Tilak points out that भादित्यs are क्षत्रियs, मरुद्गणs are वैश्यs and आश्विनौ are शूद्रs. A वर्णव्यवस्था (caste-system) exists also among the gods (MBh. XII 108) But vide our Notes on v. 19.

(3) Verse 6 seems to modify the Vedic conception of Vedic deities, perhaps for the first time in the history of our religion. The Lord tells Arjuna that these deities are His forms (मे रूपाणि in v. 5) and are to be seen in His body (मम देह in v 7) Cf. एक सक्षिप्ता बहुधा वदन्ति.

(4) बहुदृष्टवर्तानि and आश्चर्यवर्तानि—Not only the Vedic deities but many more wonderful things can be seen in the body of the Lord

7 (1) सचराचर जगत्—This verse seems to explain the Upanisadic Śrutis which say that the entire world is produced from पुरुष or ब्रह्मन् e.g. Cha Upa. VI. 3 (सदेव सौम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्).

(2) यच्चान्यद् दृष्टुमिच्छसि—Sankara—यच्चान्यत्त्रयपरान्त्यादि यच्छब्दे 'यद्वा नयेम यदि वा नो भवेयुः' इति यदवोचस्त्वदपि दृष्टुं यदीच्छसि। Sankara bases his explanation not only on II 6 but also on XI 26 27, 28 Arjuna sees the जगत्, i.e., the continuation as well as the destruction of the world, both being done by the Lord Himself, and thus realizes the truth of यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यं प्रवक्ष्यामि सविशन्ति सः (Tai. Upa III 6) This conception of beings seems

to be the philosophical basis of that aspect of योग 'Disinterested Performance of one's Duties, which is the teaching of this particular Adhyāya

६ (1) दिव्य ददामि ते चक्षुः—Cf ददामि बुद्धियोग त येन मामुपयान्ति ते (X 10) What is really important is not बुद्धियोग or दिव्य चक्षुः (what the Lord gives His devotees) but the very fact that He gives (ददामि) of His own accord Cf. तेषामवानुक्ता धर्म in X 11 and मया प्रसन्न in XI 47. Grace of God is the Doctrine taught here.

(2) योगम्—Sankara—योगशक्यतेतिश्रवमित्यर्थः .

9 (1) महायोगेश्वर—Vide योगेश्वर *supra*

(2) हरि—This name which later on belongs to Visnu occurs only once again in the Gītā (XVIII 77—हरे) The word हर is not known to the Gītā

10 (1) Dr Bhandarkar is right in pointing out that the idea of this verse is as old as the पुरुषसूक्त (RV X. 90), and that God's having eyes everywhere, faces everywhere, arms everywhere and feet everywhere is expressed in RV X 81 3 "This verse (XL 10) is repeated in Sve. Upan. III 3".

(2) Rajwade writing on the Gītā's conception of God and basing his opinion on these verses ridicules the doctrine of the Gītā by substantially saying that the God of the Gītā is a great number of human beings put together From this judgement of his he concludes that the Gītā is a work neither of a great poet nor that of a great philosopher.

(3) दिव्यानेकोपनायुषम्—Rajwade objects to this form and points out that this compound ought to be उपतानिक-दिव्यायुषम् He means that the poet-author of the Gītā could not frame a good correct compound even

11 (1) दिव्यास्वाभ्यर्चयाम् etc—Can we take this as indication of idol-worship in the days of the composition of the Gītā?

(2) विश्वदेवसूक्तम्—Vide Note on X 33 We know from

the Gita itself that the वेदान्तप्रक्रिया (viz., that of विशतोमुखः ईश्वर.) of Adh. XI is only one of the several प्रक्रियाः (Vide IX. 15—एकत्वेन पृथक्त्वेन सर्वथा विशतोमुखम्).

12. (1) महात्मनः is explained by Śāṅkara as विश्वरूपस्य. So, Śāṅkara's interpretation of महात्मनः supports our interpretation of महात्म्यम् in XI. 2.

(2) We may note here that in our opinion Bra Sū III. 2. 15-19 present a Pūrvapakṣa holding that Brahman which is अरूप must be looked upon as being like the Light, otherwise the conception of अरूप (= निराकार) मक्षन् would be futile or the Srutis and Smrtis which describe Brahman as a luminous entity will be meaningless (प्रकाशवद्भावेऽर्थवत्—Sūtra III. 2. 15). In our Interpretation of the Brahmasūtra we have suggested that आह च तन्मात्रम् (Sūtra 16) means that the Sruti declares मक्षन् to be only प्रकाश (तद् must refer to प्रकाश in Sūtra 15), and that Sūtra 18 (अत एव चोपमासर्वकारिवत्) probably refers to Bha Gī. XI. 12 (the present verse). We have also shown that अम्युवदग्रहणानु न तयास्वम् (Sūtra III. 2. 19) is the Siddhānta in which the Sūtrakāra says that though Brahman is like प्रकाश, it is not of the nature of प्रकाश (न तयास्वम्) because the प्रकाश can be reflected into the water, but Brahman cannot be (though it is omnipresent) Vide our Interpretation of Bra Sū., Vol. I So the Sūtrakāra does not seem to accept the complete implication of the view in Bha. Gī. XI. 12 or seems to interpret XI. 12 in his own way, thus differing from others who interpreted XI. 12 in a different way.

13. (1) प्रविभक्तम्—Cf यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्—Bra Sū. II. 3. 7. This Sūtra means— There are as many divisions of Brahman as there are effects of Brahman, just as there are as many divisions of a lump of gold as there are ornaments made out of it (लोकवत्). So प्रविभक्त in this verse and अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् in XIII. 16 should be

interpreted in the light of विभाग in the Sūtra quoted here.

(2) How the One becomes many or the Infinite becomes finite is a mystery. The author of the Gītā here makes an effort to explain this mystery to ordinary people. He seems to be satisfied if any how the ordinary people are made to believe that the diversity of the world has proceeded from Unity, by creating an impression on their mind. To put an abstract truth in a very popular language is the task which the author has attempted here. And it must also be remembered that this Adhyāya gives only one out of the several प्रक्रियाs or methods of explanation which the Gītā puts forth for persons of different temperaments.

14. According to Rudolph Otto Arjuna was overawed and submitted himself to the Lord.

15. (1) भूतविशेषसम्पत्—Sankara, Rāmānuja (प्राणिविशेषाणां सम्पत्) and Madhusūdana Sarasvatī do not explain the भूतविशेषs. We suggest that भूतs were beings who received worship from people Cf. IX. 25

यान्ति देवप्रता देवान् पितृभ्यान्ति पितृमताः ।

भूतानि वांति भूतेभ्यः यान्ति मयाविनोऽपि माम् ॥

Both XI. 15 and IX. 25 mention देवs and भूतs.

(2) कर्मलासनस्थम्—Vide our Notes on VIII. 16. Sankara—पृथिवीपद्ममध्ये मेव लज्जितासनस्थम्.

(3) कपीन्—Sankara—वसिष्ठादीन् In X. ॥ Śankara explains महर्षेः as ऋषयः. In X. 25 the Gītā itself says " महर्षीणां भृगुरहम् ". Vide our Notes on X. ॥

17. विरोटिनं यदि न चक्रिणं च—Kṛṣṇa as Viṣṇu ? इन्द्र and वय are not mentioned here. In our opinion the Lord appears to Arjuna here in the चतुर्भुज रूप only. So, we need not make the rather absurd assumption that in the विश्वरूप many hands seem to have पादs and also many other hands seem to have चक्रs. Cf. XI. 46—किरोटिनं यदि न चक्रदस्त-
मिच्छामि त्वा द्दण्डमह तत्रैव । तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो मय विशम्भू ॥

Kṛṣṇa is also called विष्णु twice in this Adhyāya (verses 24 and 30). Vide our Notes on XI. 46 below.

18. (1) अक्षरम् and पुरुषः—It is clear from several passages in the Gītā (VIII. 3-4, XIV 27, XII. 1-6) that the निराकार and साकार aspects of the Reality are never identified in the Gītā. In the prayer of this Adhyāya Kṛṣṇa is said to be अक्षर, पुरुष, as well as वायुः, यमः, अग्निः, etc. Vide XI. 37 (अक्षर), 38 (पुरुष), 39 (वायुः, यमः etc.) This statement being according to the peculiar method of a prayer, cannot prove that the Gītā identifies the two aspects of the Reality. On the contrary the Gītā distinctly places पुरुष higher than अक्षर. Vide Aksara - A Forgotten Chapter, P. 19.

(2) The importance of the verse lies in declaring Kṛṣṇa to be the Reality (त्वम् in 18d).

19. (1) इक्षिष्वनेत्रम्—Cf. पुरुषसूक्त and Mu. Upa. II. 1. 4 viz ,

अग्निमूर्ध्ना चक्षुषी चन्द्रस्यो दिशः शोभे वाग्विबुधाश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदयं विश्वमस्य पद्भ्यां पृथिवी क्षय सर्वांतरात्मा ॥

Cf. रूपोपन्यासाच्च (Bra. Sū. I. 2 23) It seems that the author does not give here only one रूप of the Lord, but many रूपs, collecting them from various sources, पुरुषसूक्त, श्वेताश्वतर उपनिषद्, मुण्डक उपनिषद्, etc. Verse 19 gives the पुरुषरूप of the Mundaka Upanisad. Vide our Notes on verses 10, 17, etc. In fact the Lord has told Arjuna " to see His own many रूपs ", in पश्य मे वाग्यं रूपाणि शतशोऽप्य सहस्रशः । नानाविधानि दिव्यानि नाना वर्णाङ्गदीनि च ॥ All the रूपs are divine and they are of diverse shapes (नाना आकृत्यानि च).

(2) तपन्तम्—Śankara—तापयन्तम्.

20—31 (1) इदमुग्रं तव रूपम्—This may mean neither the इदमुग्रं रूप seen by Arjuna (v. 17), nor even any of the other रूपs, e g, those described in v. 16 or v. 19. It is a terrible form of the Lord, being one of the many forms the Lord wished Arjuna to see (in v. 5). It is only this रूप out of the several रूपs seen by Arjuna, that is seen also by some persons (लोकत्रय, सुरसङ्घाः, रुद्रs, आदित्यs—v. 20-22) besides Arjuna.

This रूप frightens Arjuna (v 23-25) The sons of धृतराष्ट्र, भीष्म द्रोण कर्ण and other warriors do not seem to have seen it but they only enter the mouths of this terrible form (v 26-27) for their own destruction like moths falling upon a burning fire with great speed (v 28-29) Arjuna is anxious to know the meaning of this उग्ररूप particularly because he sees the scene described in v 26-27 (v 31) It is the प्रवृत्ति of Kṛṣṇa in this उग्ररूप (terrible form) etc., His devouring the heroes of the MBh war (v 26-29), which Arjuna wants to understand from the Lord (न च प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्)

(2) As the heroes of the MBh war are mentioned in these verses (26-27) Rudolph Otto takes this Adhyāya as the most important part of the original Gītā We have already expressed our view on Rudolph Otto's theory

(3) विष्णु in 24 and 30 Vide Notes *supra* (also on Adhyāya X)

32 (1) काळारवि—Vide our Note on काळ कण्डवतामहन् in X The उग्ररूप is the काळरूप of the पुरुष Note that here the पुरुष himself performs the function of Śiva in the later Purāṇic mythology Similarly, the same पुरुष has also another form like that of the later conception of Viṣṇu (with चक्र वरुणा etc.—verse 17 above) This should be marked as a peculiarity of the mythology of the Gītā

(2) लोकान् समावृत्तमिह प्रवृत्त—The special feature of the उग्ररूप of the पुरुष An answer to "न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्"

(3) प्रवृद्ध "reminds one of the fact that इन्द्र used to increase his body so often during his activity when he first visited लहरी (Cf रामायण सुदरकाण्ड 42 31, 46 26 etc)

(4) इह—Sankara—अस्मिन् काले Can it not refer to the place where Arjuna saw the उग्ररूप as distinguished from the other places where the Lord showed Himself in other forms, two of which are described in v 16 and 17 respectively?

(5) क्तेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे—All the warriors of the MBh. war were sure to die (न भविष्यन्ति) even without Arjuna, i. e., even if Arjuna would give up the fight and not kill them. They will be killed, because the Lord is killing them already (v. 33c.).—Rajwade notes that 'क्तेऽपि त्वा' ought to be 'सर्वे क्तेऽपि'.

33. (1) पूर्वमेव—Vide verses 26-27. Arjuna sees that the warriors of the MBh. are being killed before he has even decided to kill them. Cf मया हतासर्वं नहि—"You kill them whom I have myself killed"—v. 34.

(2) निमित्तमात्रं नव सत्त्वसाधिन्—This line explains the aspect of योग "Disinterested Performance of one's Duties" particularly taught in Adh XI.

Note Tilak's interpretation. He says :—If you kill the wicked, you are not committing any sin, because you are a निमित्त only; the wicked must suffer because they are wicked (Tilak's Gitārahasya, Guj. Ed. of 1917, P. 778)—It should also be noted that 'निमित्तमात्रम्' does not imply fatalism, because the warriors whom Arjuna is asked to kill are to suffer for their own sins (पूर्वमेव निहताः—v. 33)

(3) सत्त्वसाधिन्—Sankara-शमेनावि हस्तेन शराणां क्षेपात् सत्त्वसाधी. स्युःस्यनेऽर्जुनः—Sørensen—"ambidexter".

34. मा भविष्याः—Do not be troubled at the idea that you have to kill them.—Sankara-येषु येषु बोधेष्वर्जुनस्वाशङ्कतास्तत्त्वपरिद्विषति भगवान्मया हतानिति And then Sankara explains the cause of Arjuna's आशङ्का (suspicion) in a way to mean that Arjuna doubted his ability to kill द्रोण who was धनुर्वेदाचार्य and दिव्यास्त्रपण्डित, भीष्म who was स्वर्णहस्तः and दिव्यास्त्रपण्डित, etc. About द्रोण Sankara also says that द्रोण is Arjuna's गुरु, but about भीष्म, जयद्रथ and कर्ण he does not point out that they (at least भीष्म and कर्ण) were closely related to अर्जुन. In our opinion Arjuna would have chosen even to die in a धर्मयुद्ध and would not have cared for a victory. The on-

cause of Arjuna's hesitation in killing द्रोण and others was his respect for them as गुरुs and as relatives.

35 (1) किरीटिन्—A name of Arjuna

(2) नमस्कृत्वा—Correct form would be नमस्कृत्य

(3) Vide Sankara's commentary (अत्र संबन्धवचनं सामि-
प्रायम् etc.) If there is any indication implied in कृपाञ्जलिः,
वेपथुः and भीमघ्नः (नमस्कृत्वा) used by सञ्जय to express
Arjuna's state of mind, it is found in v. 41. Arjuna has
realized now that Kṛṣṇa is the Puruṣa and not a mere
मादव. We do not think that सञ्जय had any such suggestion,
as assumed by Sankara

36 स्वाने—Sankara gives two explanations. In the
second one he concludes that ईश्वर is सर्वात्मा and सर्वभूतहृद्.
But the interpretation of स्वाने based upon the context would
be that the Lord is greater than भद्रम्, He is the आदिकर्तृ.
He is अक्षर, He is पुरुष. He is not merely कृष्ण the मादव
friend of Arjuna

37 (1) भद्रम् गरीयसे—भद्रम् seems to be abl. sing. Sankara
takes it as gen. sing. and connects it with आदिकर्तृ—“भद्रम्
आदिकर्तृ” (हिरण्यगर्भस्यापि आदिकर्तृ कारणम्) But this makes
“आदि” in आदिकर्तृ meaningless

(2) About अक्षर in 37d and पुरुष in 38a vide Notes
on v. 18 above

38 (1) ततम्—Sankara—व्याजम्. We have explained it as
“created” (Notes on 11. 17 VIII. 22 and IX. 4)

(2) अनन्तरूप—The Lord has innumerable forms. Sankara
also says ‘अन्तो न विप्रे तव रूपाणाम्’.

39 (1) Note that the deities of the Rgveda are here
said to be nothing else but Kṛṣṇa, i. e., Kṛṣṇa is raised
to the status of पुरुष. Vide Notes on XI. 15

(2) Just as वायु is not the same as यम and अग्नि, अक्षर
(v. 37d) is not the same as पुरुष (v. 38a)

(3) प्रजापति—Śaṅkara—कश्यपादिः, पितामह = प्रजा and प्रपितामह = प्रद्वगोऽपि पिता.

40. सर्वं समानोऽपि ततोऽस्ति सर्वः—'सर्वः' is a name of इष्ण here. It is one of the thousand names of विष्णु.

41. महिमानं तवेदम्—Śaṅkara—विश्वरूपम्. Vide Notes on महात्म्यम् in XI. 2.

42. भक्ष्युत—A name of विष्णु.

43. पिता अग्नि—Note the various forms, as a son, a father, a friend, etc. in which God can be worshipped according to the Purāṇas, particularly in the Bhāgavata Purāṇa.

44. (1) प्रियेन पुत्रस्य सखेन सख्युः प्रियः प्रियावाः (अपराधं क्षमते यदम्). Vide Notes on VIII. 10 and IX. 14.

(2) प्रियः प्रियावाः—This उपमा though based upon the sentiment of love is not irrelevant as Tilak thinks it to be, because मक्ति means man's love for God as well as God's love for man. As to the other objection of Tilak about (प्रियः) प्रियावाभि being an un-Pāṇinian combination, we say that there are so many un-Pāṇinian forms in the Gītā that one is forced to believe that the Gītā is pre-Pāṇinian. Moreover, Tilak says that we should read 'प्रियः प्रियाय' and understand it as प्रियः प्रियस्य. We suggest that this relation is expressed by सखेन सख्युः. 'प्रियः प्रियावाः' will be the best example of अनन्यमक्ति—XI. 54.

45. भवेन च प्रभवित मनो मे—Arjuna's mind is troubled by the fear excited by the Lord's terrible form, and not by the fear of losing the war.

46. (1) तत्रैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण—(i) We have above suggested that Kṛṣṇa has shown Arjuna here (XI. 5, 17, 20-31) various forms of His. परं मे पापं कृतानि ततोऽप्य सहस्रतः (XI. 5)—This must mean that various forms were seen by Arjuna. Moreover, किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च (XI. 17) is here actually one of the forms seen by Arjuna. So, by तत्रैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण Arjuna refers to that form, as the one which he saw before seeing the Lord's उपरूप (च. 20 ff). विश्वरूपे

and सहस्रबाहो refer to the उग्ररूप which Arjuna was still seeing. (ii) Sankara refers सन्नेव रूपेण चतुर्भुजन to the बहुदशभुजरूपेण (iii) Rāmānuja- प्रसिद्धेन. (iv) Madhusudana Sarasvatī- उपसहस्र दिशरूप धूर्तरूपेणैव प्रकटा भवेत्पर्य । एतेन सर्वदा चतुर्भुजादिरूपमर्जुनेन मग्नो दृश्यत इत्युक्तम् । But the Gītā nowhere says that Kṛṣṇa the son of वसुदेव had four arms and that He was always seen by Arjuna as such. Moreover if Arjuna had seen Kṛṣṇa with four arms, he would have recognized Kṛṣṇa as God and his apologising to Kṛṣṇa for having treated him as an ordinary पादव friend and having out jokes with him (v. 41-42) would be out of place. (v) Tilak does not seem to give any explanation. (vi) Deussen also gives no explanation. (vii) Garbe holds that v 46 proves the lack of careful consideration on the part of the author of the Gītā because till then Arjuna had seen Kṛṣṇa as only a human hero. He compares also v 51 with v 46. (viii) Hill and Rudolph Otto do not explain the point.

We suggest that the meaning of v 46 and 51 also must be and can be taken according to the very letter of the verses. Arjuna expresses a desire to see कृष्ण in a milder form (विरीटि नदिन चक्रहस्तम् which is a चतुर्भुज form) which he had seen just before he saw the उग्ररूप. But since the Lord shows him only His human form (in v 51) we should conclude that Arjuna's request was not granted by the Lord. We also suggest that verses 52-54 give an explanation why the Lord does not show Arjuna His चतुर्भुज रूप once again.

(2) Tilak points out that the following verses of the Gītā are in the same metre i. e. each line has 11 syllables — XI 15-50, II 5-8, 20, 22, 29 and 70, VIII 9, 10, 11 and 28, IX 20 and 21, XV 2-5 and 15. These verses are not governed by any rule about the गण (groups of three syllables in any metre), so they cannot be sung, just as the classical metres called ह्रस्वजा, उपेक्षजा, उदजाति, दोषक, शालिनी etc. So, Tilak concludes that these verses are in

an *ārya* metre which corresponds to the त्रिष्टुप् metre of the Rgveda Samhitā, and point to the great antiquity of the Gītā

47 (1) We believe इदं परं रूपम् refers to the रूप which Arjuna has expressed a desire to see in v 46 It is not the उग्ररूप which Arjuna saw and which frightened Arjuna Out of all the forms of the Lord (न रूपानि महत्तरा—XI 5) the चतुर्भुज रूप is the *supreme form*

(2) आत्मयोगात्—Sankara—आत्मन ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात् But 'आत्मन योग' can only mean "ऐश्वर योग", e g., in XI 8 which again, means ऐश्वर रूप (XI 3) Vide Notes on also X 7, 18, IX. 5. We do not think that योग and रूप are two quite different things Here 'योग' should mean भक्ति (भक्तियोग) as is clear from v 48, 53 Kṛṣṇa is the Lord of भक्तियोग (the Path of Bhakti) so, owing to that योग He has shown the चतुर्भुज रूप to Arjuna The Lord means that it was not shown to Arjuna by way of a magic-performance, but as a reality, it is a part of His योग

(3) मत्सेवेन—This word favours Rāmānuja rather than Sankara

48 (1) The Lord seems to us to be offering an explanation to Arjuna as to why others are unfit to see the चतुर्भुज रूप and He would hence show Arjuna only His human form (v 50-51)

(2) न वेदवशाद्ययनेनैव दानेन च विद्याभिर्न तपोभिरपि । This is repeated in v 53 To us verses 48 and 53 seem to refer directly to तमेव वेदानुबचनजं ब्राह्मणं विविदिषन्ति यजेन दानेन तपसाऽवाचकेन—Br Upa IV 4 22 It was possible to know Brahman by means of these means (वेदाध्ययन, यज्ञ, etc.), but it was impossible to see the Lord's form seen by Arjuna by those very means तदन्वेन does not mean that Arjuna could see it by these means (because Arjuna was shown it only by the Grace of God), but the Lord means that other people could not see it even with these means The Brahmasūtra emphasizes the performance of यज्ञ, दान and

तदस् as a help to the knowledge of ब्रह्म in achieving Mokṣa (Vide our Interpretation of Bra. Su III. 4 26-27 and 34)—The Gītā also does not reject यज्ञ, दान and तपस् as useless but prescribes them for the purification of men (XVIII 5)

(3) Verse 58 may at first sight appear to be a mere repetition of व 48 but in our opinion, व 48 explains why others (than Arjuna) are not entitled to see the चतुर्भुज रूप of the Lord while व 58 together with व. 59 prescribes the means by which others can also see the Lord in this form

(4) वेदाध्ययनैरव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्, यज्ञाध्ययनग्रहणं यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्—Sankara But, perhaps the compound ought to have been वेदाध्ययनयज्ञै, “ वेदाध्ययनै ” showing only the style of the Gītā Of उच्यते ब्रह्म which is an āśā samdhi (Cf Rajwade)

49 तद्व मे रूपमिदम्—Sankara, तद्व चतुर्भुज उदयचक्रगदापरम्—Can this be मानुषरूप (व 51)? If a Purāṇa calls the चतुर्भुज रूप, ‘ मानुष रूप— should it not be post-Sankara ?

51 प्रकृतिं गत—’ an idiom ‘ I have regained my normal state of mind ’

52 (1) Sankara—दद्या न त्वमिदं दृष्टव्यं न दृश्यन्ति च ।—But the Lord rather explains why He does not again show it to Arjuna If He now shows it to Arjuna others must see it, since He would be doing His duties to Arjuna in that form

(2) वेदै —Sankara—ऋग्यजु सामायजुर्वेदैश्चतुर्विधैः—But the Gītā mentions only three Vedas (Bha Gī IX 17), just as the Upaniṣads do

(3) इत्यथा—Sankara—यद्येन पूजया वा

54 (1) भक्त्या स्वयया—Vide our Notes on VIII 10 and IX 14 where we have quoted Mu. Upa III 1 8 and III 2 3-4. —But XI ■■ does not go so far as Mu Upa III 2 3 viz, यमेवैव भुञ्जे तेन कस्यस्तस्मैव आत्मा विभुश्च तनु स्वाम् ।—The Lord did this Grace (of Mu Upa III 2 3) to Arjuna, as He Himself says in व 47 (यथा प्रमत्तेन तवाङ्गुलिमेव रूपं परं दर्शयिष्याम्यसौम्यम् ।)

(2) भक्त्या अनन्यथा शास्त्रं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च—भक्ति here is the साधन भक्ति and it is a means to ज्ञान, as in XVIII 55 (भक्त्या मामभिजानाति)

(3) शास्त्रं द्रष्टुं च प्रवेष्टुं च—Arjuna was actually following this Path before Kṛṣṇa revealed Himself to him Cf ब्रह्मविद्यामह योगित्वा सदा परिचिन्तयन् (X 17) and द्रष्टुमिच्छामि तं रूपं मेघर पुण्योत्तम (XI 3-4)

(4) We have already emphasized that in the Gītā each of भक्ति ज्ञान and कर्म (and also योग) has two aspects the साधन and the फल, and that in each the other three are always present as subsidiary helps

(5) शास्त्रं द्रष्टुं प्रवेष्टुम्—ज्ञान दर्शन and प्रवृत्ति Cf आत्मा वा अरे द्रष्टव्यं मोक्षयोगो मय-यो निदिध्यासितस्य (Br Upa II 4 5) of the ज्ञानमार्ग

(6) भक्त्या त्वनं यया—Cf the later एकान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्र

55 (1) मत्कर्मकृत्—(i) We suggest that मत्कर्म means actions of the Lord and it refers to the view निमित्तमात्रं भव म-यसाधित् The Lord wants the warriors to be killed and so Arjuna becomes only a tool of the Lord He does the Lord's deeds He does his duties believing that they are the Lord's deeds In XII 10-11 (मत्कर्म परमो भव मदर्शनमपि कृषाणि कुशन् सिद्धिर्वाप्स्यसि ॥) this teaching of XI 55 is repeated This is called विस्मृतकर्मयोग—an aspect of Disinterested Performance of one's Duties based upon the realization of the All-form of the Lord in which the beings are seen dying of their own accord or being punished or rewarded by the Lord Himself This aspect consists in the man believing that ' he is naught but the Lord's tool ' He should be निर्द्वेष (having no hostility to the people he deals with) and सङ्गवर्जित (devoid of attachment to what he does) (ii) Tilak believes only in one योग or Path to absolution being taught in the Gītā, viz, the कर्मयोग, he holds that भक्ति and ज्ञान are useful only as leading to कर्मयोग So according to him ' कर्म ' in this verse means the worldly duties done with dedication to God But this interpretation fails in bringing out a meaning of ' मत्कर्म ' suitable to the special aspect of कर्मयोग

taught in this Adhyāya. (iii) Sankara does not explain what are the actions to be done for the Lord. Rāmānuja—वेदाध्ययनादीनि सर्वाणि कर्माणि मदाराधनरूपाणि ॥ करोति स मत्समर्पकः । So, according to him, कर्म means वेदाध्ययन, यज्ञ, दान and तपस, done because they propitiate the Lord. Madhusūdan—वेदनिहितं कर्म. (iv) Dr. Belvalkar—Temple-worship (Basu Mallik Lectures on Vedānta, 1925, P. 129). (v) Rudolph Otto and Deussen do not seem to explain मत्कर्म (vi) Hill—"Whose work is into me". (vii) Garbe—He who does his works as if he were (doing them being) desired by me to do them (Garbe—Die Bhagavadgītā, P. 137).—Garbe seems to us to be the only scholar who has interpreted 'मत्कर्म' in harmony with the context of the Adhyāya.

(2) सङ्गवर्जितः—Sankara—अनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जितः ।—But to us 'सङ्गवर्जितः' means that the follower of योग (i. e., विश्वरूपदर्शनयोग) should have no attachment to the actions he does, he should not insist upon doing them. He should give up the idea that he does them.

Narasimh Mehta has brought out the sense of this verse in one of his famous पदसः—हृदं कश्चिद्दुःखं एव भवान्ता शक्यते भारं जेम न्यायं तान्ते.

(3) Sankara introduces this verse as follows :—अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निश्चयनाथोऽनुष्ठेयत्वेन समुचितोऽवते । And most scholars have noticed this statement of Sankara. Rudolph Otto—This verse is called by Sankara "the essence of the whole Gītā Sāstra" (The Original Gītā, P. 90) Hill—Sankara calls 55 'the essence of the whole Gītā' (The Bhagavadgītā, P. 216). Garbe—This verse is rightly marked out by the commentators as the quintessence of the whole Bhagavadgītā (Die Bhagavadgītā, P. 137).—To us the teaching of this verse seems to represent only one out of so many different प्रक्रियाs or methods of doing one's duties disinterestedly (योग). In the four different aspects of योग stated in XII 8-11, this aspect of Adh. XI is the third and सर्वकर्मफलदाय (stated in Adh. III) is said to be (easier and therefore) better aspect than this aspect of योग.

Adhyāya XII.

This Adhyāya (v. 1-7) is very important because it clearly shows that Kṛṣṇa (=Puruṣa) is never identified with the Aksara the *nirālāra* aspect of the Reality in the Gītā

1. (1) Śaṅkara says that Adhyāyas II-X dealt with the meditation on the Aksara mainly and the Puruṣa secondarily. But this is wrong Kṛṣṇa represents the Puruṣa and He is all along telling Arjuna about Himself and these Adhyāyas (II-X) equally deal with both these aspects of the Reality

(2) Śaṅkara's commentary—अक्षरस्य, सत्त्वोपाधिरीश्वरस्य and देशकालाद्य समस्तजगदात्मरूप विश्वरूपम् Perhaps Śaṅkara means three objects of उपासना, viz, (1) one निगुण, and (2-3) १५० सगुण aspects, out of these latter two one is the हिरण्यगर्भ aspect while the other is the विराट् aspect (हिरण्यगर्भ is the सूक्ष्म समष्टि-अभिष्टावृ and विराट् is the स्थूलमयादिअभिष्टावृ) The second and third are effects (कार्य) while the first is the कारण the absolute reality, and, again the second is the cause of the third aspect

But the Gītā nowhere mentions the difference of सूक्ष्म, सूक्ष्म and कारण समष्टि and -वष्टि which is probably meant by Śaṅkara in the above statement and कृष्ण in Adhyāyas II-X as well as in Adhyāya XI stands for only the साक्षर aspect There is no evidence to show that the विश्वरूप of Adh. XI is to be distinguished from Kṛṣṇa or Puruṣa the साक्षर aspect

(3) एवम्—Śaṅkara takes एवम् as referring to the last verse of Adh. XI We suggest that 'एवम्' refers to the whole of Adh. XI because that Adhyāya deals with only Kṛṣṇa, i e., the साक्षर रूप

answers the question of Arjuna by first explaining His preference for the worshippers of the साकार (= कृष्ण) in 2-7 and then by comparing the various followers of वाग (Disinterested Performance of duties) in verses 8-11 and 12

(8) Scholars, like Dr. Bhandarkar, who hold that in the Gītā the impersonal Brahman is personalized (Cf. also Sir Radhakrishnan's view) are surprized at the statement in XII. 1-7, which puts अक्षर (= निराकार) and कृष्ण (साकार) in an antithesis Dr Bhandarkar writes - " In this chapter the meditation on the अक्षर or unchangeable indiscrete cause is again mentioned as opposed to the worship of Bhagavat as a personal God In similar passages in the previous chapters the personalization is effected at once by inserting a clause applicable to a personal God But here the meditation on अव्यक्त is spoken of as successful, but is condemned as being very difficult to be practised and the theistic aim of the work is kept in view " (Vaisnavism, Saivism, etc., p 21)

* As we have already stated, the fact is that in the Gītā the निराकार and साकार are never identified, and in the verses which are intended to explain the relation between these two aspects, the साकार or कृष्ण is placed above the निराकार or अक्षर The present passage, like several other passages; e. g., Bha Gī VIII 3-4 (अक्षरं ब्रह्म परमम् and पुरुषाधिदेवतम्), XIV 28 (ब्रह्मणो हि प्रतिग्रहम्), etc., is an indisputable evidence that these two aspects are not intended to be identified And, in our opinion, doubtful passages should be interpreted in the light of clear statements like this

(9) Madhusūdana Sarasvatī and Vidyāranyaswāmī (Vide verses 54-67 of ध्यानदीप in his Pañcadasi) held that the निराकार also could be reached by bhakti (devotion)

■ (1) अनितानन्तराध्याया-जोक्तश्लोकाध्यायेन—Sankara refers to the sense of XI 55 as interpreted by himself.

(2) पुरुषाणां—They follow the best type of the योग from

among the different aspects of योग. See v. 8. "मय्यावेदम मनो ये मां नित्ययुक्ता उपामने" should be compared with "मय्येव मन आपस्व मयि बुद्धि निवेशय" of v. 8 A and it is clear that 8 A presents the best kind of योग (= निष्काम कर्मयोग), the other kinds (v. 9, etc.) being recommended only if each preceding type is not possible.

Sankara as well as modern scholars do not explain the termination तम in युक्तनमाः.

We may add that in the use of तम here, and in the expressions like दिव्यानेकोपशायुषम् (XI. 10), कटुस्त्वक्वणात्युष्णम् (XVI. 9, where अति should have been placed at the beginning of the compound), the style of the Gītā resembles that of the रामायण.

3. (1) अनिर्देश्यम् etc.—This makes it clear that अद्वय is the निराकार aspect.

(2) उपामनम्—Note Sankara's definition.

(3) अव्यक्त—The अव्यक्त is unmanifest (अव्यक्त) to such an extent that 'अव्यक्त' is a संज्ञा for it (VIII. 21).

(4) कूटस्थ—Sankara—दृश्यमानगुणमन्तर्दोष वस्तु कूटं कूटस्थं कूटसादृशमित्यादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोकेअथवा राशिरिव स्थित कूटस्थम्. Sankara follows the old method of interpreting words to explain, and thereby even to seek to establish, a commentator's own School—In VI. 8 (कूटस्थो जितेन्द्रियः) Sankara explains कूटस्थ as अग्रकम्ब and in XV. 16, again, he adopts the etymological sense suitable to him.—In our opinion 'कूटस्थ' should be taken in its conventional sense, viz., unchanging. The word does not occur in any of the thirteen principal Upanisads and its use in VI. 8 shows that it has in the Gītā already been a कूट शब्द and has the sense of 'unchanging'.

4. (1) सर्वत्र—Sankara—सर्वस्थितम् काले. But "समबुद्धयः" reminds us of विद्याविनयमपरे ब्राह्मणे मयि हस्तिनि । शुनि चैव श्वाके च पाण्डिताः मयदीप्तम् ॥ (V. 18), and also साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्दर्शयते । (VI. 9).

(2) (i) मामेव in ते प्राप्नुवन्ति मामेव ।—Sankara—"It need not be told that they (who meditate on the Aksara) reach me, for, it has been stated that a jñānin (a sage) is My very Self. (And also) because nobody should say (i. e. discuss) whether those who are the very Self of Bhagavat are युक्तम् or not"—This interpretation shows that Sankara construes एव with प्राप्नुवन्त्येव (They do reach Me) instead of interpreting it with माम् as it naturally occurs in the verse If we understand Sankara clearly, he means that the ज्ञानिन् who meditates on the निर्गुण gets something higher than the साकार (according to Sankara, सत्तुल्य) and so the question whether they reach the or not, is out of place (ii) In our opinion ' ते मे ' मामेव ' means that the अक्षरोपासकs can get nothing more or higher than Me, because there is nothing higher than the पुरुष with which Kṛṣṇa is identified here. Cf. पुरुषात् परं किञ्चिन्ना ज्ञात्वा सा परा गतिः (Katha Up. III. 11). In fact एव is put here to show that the अक्षरोपासकs can in no way get something higher than पुरुष. This sense of एव will be in agreement with those passages of the Gītā (and also EMU.) in which पुरुष is placed higher than अक्षर मद्भन्. As a matter of fact the Gītā contains several passages according to which मद्भन् or अक्षर (the निराकार aspect) is a प्रकृति (परा, चेतन-प्रकृति) or an abode (धामन्, पद) of कृष्ण or पुरुष; so the अक्षरोपासकs would naturally reach that प्रकृति or धामन्; but पुरुष or कृष्ण being the highest aspect in the Gītā, one may say that by the utmost effort that an अक्षरोपासक can make he can reach the Lord and nothing higher. [The Jñānesvarī says that the अक्षरोपासकs, by their power of ध्यानयोग, can never get something higher than (or superior to) the Lord; on the contrary, they suffer more difficulties.] (iii) Rāmānuja—तेऽपि मा प्राप्नुवन्त्येव मत्प्रसादाकारमसत्तारिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवेत्यर्थः ।—Rāmānuja removes एव from माम् and chooses to construe it with ' ते ' and प्राप्नुवन्ति. (iv) Madhusū-

dana Sarasvatī.—माम्भरं नद्यैव ते प्राप्नुवन्ति, पूर्वमपि मद्रूपा एव सन्तोऽ-
 विद्यानिवृत्त्या मद्रूपा एव निवृत्तीत्यर्थः । As Madhusūdana Sarasvatī do-
 es not interpret the Gītā as holding the साकार aspect to be
 higher than the निराकार, he tries to reconcile (and he can
 reconcile) his view with the Sāṅkara doctrine by saying
 that पुरुष is nothing else but Brahman. He holds that पुरुष
 and अक्षर are not identical but rather two different aspects
 of the same Reality.—This is the view of the author of
 the Brahmasūtra, as interpreted by us; he establishes it by
 refuting the view of the Gītā which places पुरुष above अक्षर
 (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I).
 But in the Gītā पुरुष and अक्षर are never said to be two
 aspects of the same status and the fact that the view of
 the Gītā is a पूर्ववत् in the Brahmasūtra supports our inter-
 pretation of the Gītā (v) Deussen—"attain certainly to
 Me". So, he connects एव with प्राप्नुवन्ति. (vi) Garbe—"They
 attain freely (also) to Me." So, Garbe seems to adopt
 Sāṅkara's meaning. He means: As कृष्ण or साकार aspect is
 lower than the निराकार (as in Sāṅkara Vedānta), those
 who reach the निराकार, do reach the साकार. (vii) Rudolf
 Otto—" (in the end) he attains to Me alone " (viii)
 Hill—"These win indeed to me". He seems to take एव
 with प्राप्नुवन्ति. (ix) Tilak does not seem to explain एव.

5. (1) हेतोऽभिकारस्तेषां—Their gain is not more than
 that of the साकारोपासक, but their trouble is more than
 that of these latter (meaning of एव and अभिकार taken to-
 gether).—Sāṅkara explains the comparative termination
 एव by saying that the trouble undergone by the अक्षरोपासक
 is more than the trouble undergone by those who do the
 actions of the Lord Kṛṣṇa (the साकार aspect), which
 (हेतु) is itself not small (अधिक=much). This view of
 Sāṅkara is doctrinally not wrong, but from the stand-
 point of interpretation, it is neither complete nor correct.

(2) अक्षरोपासकानां यदर्थं न वदन्ति तद्वदन्ति—Sāṅkara prepares
 the ground for interpreting verses 13-20 as dealing with
 अक्षरोपासक.

(3) With verse 5 one should compare Bra. Sū. III. 3.53 (एते आत्मनः उरीरे भावाद) and 54 (अविरेकस्त्वङ्मात्राभावितात्). The former is a पूर्वपक्षवाद and means: The meditation on the साकार is taught in the Śrutī, according to a certain School (e.g., that of the Gītā in Adhyāya XII.5), because the individual soul exists in a body (उत्. देहवादिः in १. 5) and hence it can comprehend more easily the साकार (i.e., the पञ्चाकार) aspect. Sūtra 54 gives the Siddhānta and it means: "No. There is the logical absence, because the soul does not exist when the body exists (e.g., in the case of a dead body)".—In the Brahmasūtra an opponent is said to argue that the साकार aspect is not an independent aspect but is only a view superimposed on the निराकार by way of a concession to those who (being themselves encased in a body, as we all are) cannot grasp the निराकार One. (This would be an argument of a Śāṅkara Vedāntin, but based upon an argument like the one in Adhyāya XII.5) The Sūtrakāra really honours the view of the Gītā and the EMU in such a way as not to oppose the Oldest Prose Upanisads and holds that the साकार aspect is an independent aspect and leads directly to Mokṣa. He, therefore, says that there is no invariable connection (अवयव) between the soul and the body and so that point cannot be advanced as an argument. (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 3. 53-54.)

(4) अव्यक्ता गतिः—This kind of loose expression (instead of अव्यक्ते गतिः) is a characteristic of the style of Sanskrit works in the pre-classical period. The Rāmāyaṇa is full of such expressions.

6. (1) The purpose of verses 6-8 is not only to show preference for the meditational worship (त्यागन्त उपासते—a very intense type of भक्ति) of the साकार or रूप aspect, but also to prescribe it for the practice of योग 'Disinterested Performance of one's Duties' and to lay it down for Arjuna.

(2) तु in verse 6, just as तु in verse 3, shows that अक्षर and रूप cannot be identified here at all.

(3) सर्वाणि कर्माणि मयि सन्त्यस्य—A very intense form of मक्ति as ■ help to कर्मयोग, an aspect of योग in which the seeker does all his duties but due to his devotion to the Lord believes that he has renounced all his duties. Cf.

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तपम्यर्च्य मिदं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि सन्त्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तं सततं भव ॥ ५० ॥ XVIII. 46, 57

As Tilak points out, verse ■ does not mention the physical renunciation of all actions. But like verse 13 it prescribes ■ mental attitude in which the (कर्म) योगिन् thinks himself to be a संन्यासिन्, as if he has renounced the very actions themselves, but unlike verse 13, here (XII. 6-8) the actions are dedicated to the Lord. This mental attitude is different from that attitude in which the active man thinks himself to be only an instrument (निमित्त) of the Lord, this latter is meant by मत्कर्मपरमो भव in XII 10 b.

(4) अनन्येनैव योगेन,—Besides the aspect of योग mentioned in the first half of this verse, there are other aspects of योग = g., [a] अश्वाशयोग (9 B), [b] that योग in which the योगिन् thinks himself to be a tool of the Lord (मत्कर्मपरमो भव v. 10 b-d), [c] another aspect of योग in which an agent simply renounces the results (फल) of his actions (by thinking that the actions originate from the Prakṛti). These various aspects of योग are called योगs in the Gita. So 'अनन्येनैव योगेन' is intended to exclude these योगs from the योग laid down in verse 6-8 Sankara—अविद्यमानमन्यदात्मन विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा

7. न चिरात्—Of न चिरेण in योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणा-विद्वच्छति । 'न चिरात्' refutes the theory of Sankara that the साकारोपासकs go to the हिरण्यगर्भलोक and then get Moksa after they meditate on the निराकार in हिरण्यगर्भलोक. "न चिरात्"—In any case the follower of the निराकार aspect does not get Moksa earlier than that of the साकार aspect 'न चिरात्' also refers to the ease of worshipping and propitiating the साकार as compared with the difficulty

of knowing (or worshipping) the निराकार.

8. (1) मय्येव—In Me alone rather than in the Aksara.

(2) निवसिष्यसि—The classical form is निवस्यसि.

(3) अत ऊर्ध्वम्—Moksa is not to begin in this life.

9-11. As to what are exactly the options given here scholars hold various views. Dr. Belvalkar says: "This (9-11) is not easy; but means—each easier than the preceding—exist which would secure concentration of the mind".

We have already given our interpretation of these verses in our Notes on मन्येनैव योगेन in verse 6. In our opinion these verses (9-11) give four options and all these options are aspects of the योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Performance of Duties'; and each succeeding aspect is said to be easier than each preceding one. They are as follows:—(1) Profound Devotion to the Lord while doing one's duties so that one feels as if he has renounced his duties unto the Lord (v. 6, 8 and 9 A). (2) If this aspect of योग is not possible owing to inability of the seeker (योगिन्), he should follow the second aspect of योग, *vis.*, Disinterested Performance of Duties (योग) through the help of the exercises of concentration (अभ्यास); this aspect of योग is dealt with in Adhyāya VI. (3) If this aspect of योग (Disinterested Action) be difficult for Arjuna, he should do his duties thinking himself to be a tool of the Lord; by this aspect of योग also Arjuna can get Perfection (= Moksa). This aspect was taught in the eleventh adhyāya. (4) If Arjuna finds himself unable to practise this aspect of योग, he should simply renounce the results of his duties, e g., by realizing that all actions are born of the Prakṛti or the Svabhāva, as stated in Adhyāyas III and V. This last option is the easiest one of all these four aspects of योग "Disinterested Action".

In our opinion the purpose of offering these four aspects of योग is to say that those who practise the first

are the best, though this does not mean that the followers of the other three get any defective or inferior result. All the four aspects (or, all the eighteen aspects in the 18 Adhyāyas, in our opinion) give the same result, and those who adopt the most difficult of them are the best because being most difficult, it brings the result very quickly (न विराट्). The easier form of योग is of course, easier and the Lord does say that each succeeding form out of these four is easier than each preceding one. But the most difficult is declared here to bring the result—which is the same for all the four aspects—most quickly (न विराट्). These four are not four stages on the same Path, but four mutually diverse forms of योग (Disinterested Action). So, those who practise that form of योग are the best.

12. (1) ज्ञान or knowledge as a means to शान्ति = मोक्ष is better (because it brings मोक्ष quicker) than अभ्यास, i. e., the exercises prescribed in Adh VI. ध्यान (= भक्ति, Cf. ध्यायन्त उपासते in v 6) is better (because it brings Moksa quicker) than ज्ञान ' Knowledge of Brahman ' and, lastly, कर्मफलत्याग, which is also called योग, is better than भक्ति because कर्मफलत्याग brings शान्ति immediately.

Here we have, in our opinion, a comparison of four means of शान्ति (= मोक्ष), viz., अभ्यास (taught as a direct साधन to मोक्ष in Adhyāya VI), ज्ञान, ध्यान (= भक्ति, taught as an independent means to मोक्ष in Adhyāya XII. 13-20), and कर्मफलत्याग called योग शान्ति means मोक्ष (Cf. Bha. Gī. II 70, IV. 39, V. 12); and these four are considered here as (direct) means to Moksa. Out of these four कर्मफलत्याग (= योग) is the best because it brings the same result immediately, i. e., quickest of all the four Paths. " अनन्तरम् " is thus important as it indicates the ground on which a comparison of all the four means is offered here.

(2) कर्मफलत्याग—It must be noticed here that in verse 11 we have interpreted कर्मफलत्याग as one of the aspects of योग, while in verse 12 we take the same word

as योग "Disinterested Action" itself. If by this way we get a very easy interpretation of these verses (9-12), which will be supported by the context, we think that there will be no inconsistency in the two meanings. we propose to assign to the same expression (कर्मफलत्याग) in the same passage (verses 9-12). कर्मफलत्याग has these two meanings, viz., (1) योग 'Disinterested Action', as a means to Moksa, as compared with other Paths to Moksa, viz., अभ्यास, ज्ञान and भक्ति (ध्यान); and (2) one particular aspect of योग in which the results of the actions done are renounced by realizing that actions originate from the Prakṛti or the Svabhāva.

(3) Verse 12 does not use the expressions अभ्यासयोग, ज्ञानयोग and ध्यान (= भक्ति) योग; but only mentions अभ्यास, ज्ञान and ध्यान. Moreover it mentions मोक्ष (= Moksa) as the result. And it does not mention योग which is so often said to be a means to Moksa in the Bhagavadgītā. In fact the गीता is called योगशास्त्र (योग = निष्कामकर्मयोग). So, we propose to take कर्मफलत्याग as योग "Disinterested Action". And 'योग' is generally explained in the Gītā as कर्मफलत्याग (योगः कर्मसु कौशलम् ; समत्वं योग उच्यते).

(4) The Statement in verse 12 that 'योग' is the best of all the means to Moksa because it produces the same result in the shortest time (अल्पतरम्), gives us the reason for the statements in verses 9-11. As ज्ञान is better than अभ्यास and as भक्ति (= ध्यान) is better than ज्ञान, भक्ति is far better than अभ्यास (meaning thereby that भक्ति will bring the same result quicker than अभ्यास); so, 'ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः' gives a better aspect of योग than the अभ्यासयोग (in the sense that the former 'brings' the same result quicker than the latter). The योग is said to be better than भक्ति as a means to Moksa. This does not at all conflict with the view in verses 9-11 that the भक्तियोग (verses 7-8) is better than कर्मयोग (= सर्वकर्मफलत्याग taught in Adhyāya III—कर्मण्येवाधिकारस्ते मा कलेह कदाचन).

(5) Each succeeding means to Mokṣa in verse 12 is said to be better than each preceding one, because each succeeding one brings the same result in a shorter time. Pure अभ्यास, pure ज्ञान and pure भक्ति—each being accompanied by संन्यास—will be more difficult than योग (and will at the same time take more time to bring मोक्ष) because संन्यास is more difficult than योग, complete संन्यास never being possible for a man ('embodied soul').

(6) As 'अभ्यास' is mentioned along with ध्यान, and as अभ्यास is used in the sense of पातञ्जल ध्यानयोग in Chapter VI, 'ध्यान' may be interpreted as भक्ति which is, otherwise, missng in the verse.

(7) Now let us examine the views of Ācāryas and some modern Scholars on verses 9-11 and 12.

(i) Tilak.—According to Tilak, ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (= पातञ्जल ध्यानयोग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग. Verse 10 says that one who does not like to practise अभ्यास (= पातञ्जल ध्यान) may take to भक्ति (मद्वैकर्म = ज्ञान, ध्यान, पूजन etc. prescribed in the Scripture); and verse 11 says that if a man is unable to practise अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, पूजन, he should at once begin सर्वकर्मफलत्याग and thereby he will surely reach मोक्ष. This sense (of v. 12) is inconsistent with Tilak's own view that ज्ञान, ध्यान, पूजन are the means to कर्मयोग. How can कर्मयोग be recommended (by v. 12) even if the means to it cannot be practised by the man? Tilak raises this objection to his interpretation and his answer is in our opinion quite unsatisfactory. His meaning of मत्कर्म as ज्ञान, ध्यान, पूजन, etc. prescribed by the Scripture is also wrong, if we compare मत्कर्मपरमः with मत्कर्मकृत् in Adhyāya XI. 55. Moreover, each of the four options in verses 9-11 is said to bring मोक्ष directly, so it is not a means to कर्मयोग. (We have taken all the four as four aspects of कर्मयोग.) Again he construes "मयोपमाभिः" with "सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुर्वन् यत्नात्मवान्"

(v. 11 B). But this is a wrong construction. And, lastly, he lays emphasis on "ततः" in v. 11B as meaning that by and by (i. e., by slow degrees) कर्मकृत्याग will be achieved and it will lead to मोक्ष. But "ततः" should mean तर्हि and should be construed with अथ (" if "). Tilak's interpretation of these verses seems to us to be vague and confounding.

(ii) Sankara-If the concentration of the mind on the Lord be impossible for Arjuna (v. 9A), then he should practise the अभ्यास (a milder form of ध्यानयोग than the one stated in 9A). If this अभ्यास is found difficult, then Arjuna should do the (his) deeds (which ?) for the Lord, because thereby he will first get सरस्युक्ति, then ज्ञानयोग and then विदि. If Arjuna is unable to do this, he should resort to the Lord's वेग and renounce the result of all actions.

According to Sankara verse 12 contains the सुक्ति of सर्वकर्मकृत्याग. " (Mere) ज्ञान is better (for an अह) than अविद्वेकपूर्वक अभ्यास ; ज्ञानपूर्वक ध्यान is better than (mere) ज्ञान ; कर्मकृत्याग is better than ज्ञानपूर्वक ध्यान, simply because the अह for whom सर्वकर्मकृत्याग is (always, in Sankara's doctrine,) meant, is unfit for ज्ञानपूर्वक ध्यान."

According to Sankara, the कर्मकृत्याग of the अह is said to be better than ध्यान of the अह, because the अह is unfit for ध्यान ; so कर्मकृत्यागसुक्ति is the sense of the verse. It is like somebody praising the present day Brāhmanas by stating that " A Brāhmana, i. e., अणस्य, had drunk the ocean ". It is a mere eulogy, not to be taken literally.

It will be seen that Sankara does not hesitate in making unwarranted additions to the words of the verse (12). These additions are not at all guaranteed by the context; though they may be necessary for explaining his doctrine logically. By taking कर्मकृत्याग as कर्मकृत्याग-सुक्ति, he neglects the sense of अहि-न. अनन्तरम् (Peace will be had immediately). He also makes unwarranted

addition of सत्त्वगुह्यज्ञानयोगप्राप्तिदारेण in v. 10B His argument that "each succeeding item in verses 9-11 is prescribed because Arjuna is unfit to practise each preceding one (अहम् कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाद्यर्हं सर्वकर्मणा फलत्वात् श्रेयसाधनमुपदिष्टं न प्रवचयेत्), and hence the praise of each succeeding item is not to be taken literally ' is wrong, because here these four are not four steps on the same Path, but these four are independent Paths (= phases of योग 'Disinterested Action') and so each succeeding one being easier can be recommended, for achieving the same goal directly, to one who is unable to follow the more difficult course. As these are all parallel paths to the same goal, there is no harm in allowing the option of choice to the seeker.

(iii) Rāmānuja—He takes (1) अभ्यासयोग as मयि निरतिशय प्रेक्षणैर्बुद्ध्यात्, 1. 9., as यत्किं, (2) मत्कर्म as मदीयानि कर्माणि आत्मनिर्माण-उपानक्षण-प्रदीपारोपण-मार्जन-अभ्युद्यम-उपलेपन-पुष्पापहरण etc. etc., (3) सिद्धि as अभ्यासपूर्विका सिद्धि and (4) सर्वकर्मफलत्वात् as सर्वकर्मफलत्वात् which will be followed by परा भक्ति He construes मयोगमनादित with verse 11B In verse 12 he makes several additions to modify the apparent sense of अभ्यास, ज्ञान and ध्यान and takes शान्ति as मनस शान्ति (not as मोक्ष). He concludes that the भक्तियोगात्मानम् is the highest step and आत्मज्ञान is here recommended to one who is unfit for that आत्मज्ञान, and that मनविनिर्मुक्तकर्मनिष्ठा is better for a man unfit for आत्मज्ञाननिष्ठा. Thus, he tries to prove his own view, that कर्मयोग (= विकासकर्मयोग) leads to आत्मज्ञान which by itself being useless for मोक्ष, must lead to भक्तिनिष्ठा which alone can directly achieve मोक्ष

(iv) According to Madhusudana Sarasvatī, सगुणब्रह्मध्यान is the best साधन अभ्यासयोग means प्रतिमादौ ध्यातुं भगवद्व्यानाभ्यासः. मत्कर्म means भगवत्कीर्तनादि भागवतधर्मनुष्ठानम् So, अभ्यासयोग, भगवत्कर्मनुष्ठान and सर्वकर्मफलत्वात् are steps to सगुण ब्रह्मध्यान and are successively prescribed for one who is unfit for each earlier step. In his opinion verse 12 contains सर्वकर्म-फलत्वाद्युक्ति, as explained by Sankara.

(v) Deussen takes अभ्यास as a lower step of भगवति

चित्तमभाषा १०, ध्यान, मत्कर्म as duties dedicated to the Lord, सर्वकर्मन्यास as renunciation of the results of all deeds

Verse 12 Because the knowledge stands higher than the exercises (of the mind), the meditation stands higher than the knowledge, the renunciation of the rewards of the duties done is higher than the meditation, Peace follows the renunciation on its footsteps

(vi) Garbe does not seem to differ from Deussen

(vii) Dr Bhandarkar drops verse 12 in his Substance of the Bhagavadgita (Vaisnavism, etc, P. 21)

(viii) As already stated these verses, according to Dr Belvalkar mention the means in which each succeeding one is easier than each preceding and which would secure concentration of the mind These are (a) steady practice (अभ्यास) at concentration, (b) temple-worship (मत्कर्म Cf Adh XI 55) and (c) dedication and self-surrender (समर्पण) Having through these means secured concentration and devotion, the devotee can rid himself of all fruits of action, and attain in समाधि the peace of Brahman—Thus, Dr Belvalkar takes कर्मकल्पत्याग as merely a श्रुति His meaning of मत्कर्म, viz, temple-worship, which he also finds in Adh XI 55 reduces the teaching of Adhyāya XI to only the performance of temple-worship and misses the special lesson of that Adhyāya, viz, " Be thou naught but my tool "

Verse 12 He takes अभ्यास (mere mechanical practice), ज्ञान (intellectual knowledge of the Absolute) and ध्यान (the realization of the Absolute through loving faith, भक्ति) as three successive steps, and सर्वकर्मन्यास as the goal of ध्यान and leads to the peace eternal (शान्ति = मोक्ष)

So Dr Belvalkar follows Sankara in taking these items as steps on the same Path ¹

(ix) Rudolf Otto.—माये चित्तमभाषा १० is 'a higher step of ध्यान and अभ्यासयोग a lower step If Arjuna is unable to practise अभ्यास, he should do " My action " (i e. the acts of ritual service If Arjuna is unable to do that, he

should take refuge in My (saving) wondrous Power (मघेयमाश्रितः) and practise hereafter (ततः in the verse) in self-control the abandonment of the fruit of all action.

(Verse 12) For, better is Knowledge than Yoga technique, but far more excellent than knowledge is the devout mind (एवान् = मक्ति-प्रवृत्ति). For, from the devout mind there springs (spontaneously) the abandonment of the fruit of action, and close upon this abandonment of the fruit of action follows peace of soul.

Rudolf Otto adds a note:—अभ्यास means the exercise of the meditation begun without the knowledge of the true goal; the knowledge of the true goal is lower than meditation; meditation being only a means is lower than कर्मकृतस्याग, and कर्मकृतस्याग is the best because when complete it brings to the goal.

So, Rudolf Otto interprets अभ्यास, ज्ञान and एवान् as successive steps and he avoids the difficulty of Śāṅkara (to take कर्मकृतस्याग as कर्मकृतस्यागवृत्ति) by saying that कर्मकृतस्याग when complete leads to the goal.

According to Rudolf Otto all these verses mention different steps and not independent and parallel paths to the same goal. And verse 12 is a short summary of verses 9-11, as with several other scholars and commentators.

(x) Hill—Verses 8 and 9A mention a higher, more advanced stage of एवान् than the stage of अभ्यास. मत्कर्म परमो भव—“ Make work for Me thine aim ”. Does this mean “ Be thou naught but My tool ”? सर्वकर्मकृतस्याग is the कर्मयोग which, he says, is a lower level where active devotion is less prominent.

Thus, according to Hill all these four are successively lower steps on the Path to Mokṣa.

About verse 12 Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate. He says: ‘ The difficulty is a real one ’; ancient commentators vainly

grapple with it; many modern commentators preserve a discreet silence", and translates the verse as follows:—

"For, better is knowledge than constant practice; and than knowledge meditation is more excellent; than meditation, abandonment of the fruit of work; after abandonment, peace ensues. (Hill, *The Bhagavadgītā*, P. 219.)

(xi) Barnett.—' This is a clumsy paradox; its object is to show that the humble layman's selflessness in his daily works ensures salvation not less certainly than the intellectual and moral ecstasy of the ascetic.....to drive home this lesson an utterly false scale of merit is concocted...verse 12 seems spurious.'

So, Barnett follows Śaṅkara in holding that the verse contains a false scale of merit.

13-20. (1) (1) According to Śaṅkara verses 13-20 describe an *akṣarōpaśak* who is a *sāṅghāsini*.—In our opinion these verses describe a *śākarōpaśak* because it clearly refers to the worshipper of Kṛṣṇa (*मन्त्रकः* in v. 14, 16) and it is equally clear that this *śākarōpaśak* is a *karmayogiṇ* or a *sarvāṇvartitāgiṇ* (one who has abandoned all actions—verses 16) and *अनिकेतः* (one without a home—verse 19). Thus, verses 13-15 describe a *yogiṇ* *śākarōpaśak* while verses 16-19 deal with a *sāṅghāsini* *śākarōpaśak*. The former is the best among *yogiṇs* and perhaps the *Gītā* (here, in Adh. XII) implies that the latter is the best among *sāṅghāsinis*.

In verses 6-8 a *karmayogiṇ* *śākarōpaśak* is mentioned as the highest and the quickest but at the same time the most difficult type of *yogiṇ* (= *karmayogiṇ*); the same is pointed out in verses 13-15 while in verses 16-19 a *sāṅghāsini* *śākarōpaśak* is mentioned. If we admit this fact which is based upon the express words in the verses, the reason why a *sāṅghāsini* *śākarōpaśak* is dealt with in verses 16-19 is easy to find out. In *Adhyāya VI* the purpose of the *Adhyāya* is to describe *vṛāṇayoga*, i. e., Disinterested Action based upon the mental exercises of meditation, but in course of the

Adhyāya the author takes the opportunity to deal with *यज्ञ* accompanied by *संन्यास* as a means to *Mokṣa* (Vide v. VI. 15, 31.). The aim of Adhyāya XIV is to explain *गुणत्रयविमलयोग* 'Disinterested Action based upon the discrimination of the three constituents of Nature', but while doing so, the author also deals with a *त्रिगुणातीत* who is a *संन्यासिन्*. So it is a part of the style of the author to describe one phase of *योग* in each Adhyāya, but at the same time he takes the opportunity to describe the *संन्यास* based upon the same phase which is common to both *योग* and *संन्यास* (Disinterested Action and Renunciation of Action).

(ii) According to Tilak, verses 13-20 describe a *कर्मयोगिन्* who is a *साकारोपासक*. He takes *सर्वारम्भपरित्यागिन्* in v. 16c as one who has given up all efforts for *काम्यकृत्य*, i. e., one who has renounced all *काम्य* actions. This is not the literal sense of *सर्वारम्भपरित्यागिन्*. Moreover, the *कर्मयोगिन्* in the Gītā is not advised to abandon all *काम्य* actions, but on the contrary he is often asked to do even the *काम्य* actions without a desire for their rewards. He interprets *अनिकेत* as one who has no house in the form of a desire for the results of actions. This is also a fanciful explanation of *अनिकेत*. Moreover, Tilak seems to us to be definitely wrong when in his notes on verses 13-20 he says that "*अनिकेत*" and "*सर्वारम्भपरित्यागिन्*" occur also in the description of *स्वित्तप्रज्ञ* (गीतारहस्य, Guj., First Ed., P. 791). In this connection we should also point out that, "*विषयानिन्द्रियैश्चरन्*" 'allowing, the (self-controlled) senses to deal with the objects of senses', which is an epithet of, "*स्वित्तप्रज्ञ*" (Adh. II. 64) is directly opposed to "*सर्वारम्भपरित्यागिन्*" an epithet of *ब्रह्मभक्त* and similarly, "*यः सर्वज्ञानभिरनेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्*" (Adh. II. 57A.) is opposed to, "*शुभाशुभपरित्यागिन्*" which distinguishes the *सङ्कारभक्त*, (Adh. XII. 57)

(iii) As already remarked above (Notes on P. 482) *Madhusūdana* holds that *ब्रह्म* is Himself the *अक्षरब्रह्मन्*, it spurs him here to say that *ब्रह्म*, as identical with *अक्षरब्रह्मन्*,

i. e., Kṛṣṇa who is अक्षरब्रह्म born on the earth out of compassion for the devotees, is the object of devotion in verses 13-20 and that the devotee is संन्यासिन्.

He takes मदकः (in v. 14d) as इन्द्राक्षरब्रह्म. He differs from Śaṅkara in so far as he definitely says (in his *īkā* on v. 19) that भक्ति alone is the self-sufficient means for realizing the Reality embodied in Kṛṣṇa (अत्र पुनः पुनश्चेक्यपदानं भक्तिरेवापवर्गेष्वप्युक्तं कारणमिति ददयितुम्).

(iv) Rudolf Otto rightly calls the picture of verses 13-20 as the *sannyāsin* Ideal of *Bhakti*. He explains योगिन् in v. 14 a as "the thoroughly converted pious man" (*The Original Gītā*, P. 92).

(v) Dr. Belvalkar says that "Here follows a description of the perfect devotee somewhat on the lines of the other descriptions of the "Ideal man" in the *Gītā*".

(vi) According to Dr. Bhandarkar we have here (v. 13-20) an enumeration of the virtues of those who are devotees of God. We have already stated that in his opinion the theistic aim of the work is kept in view in this *Adhyāya*. But as we have already stated, Kṛṣṇa stands higher than the Akṣara according to those passages of the *Gītā* which are clear in discussing the relation of the निराकार and साकार aspects.

(vii) In our opinion if there is any passage in the *Gītā* which can be in a way compared with the picture of the devotee in the Sermon on the Mount, it is this picture of the Bhakta (*Adh. XII. 13-19*).

13. मैत्रः कृष्ण एव च ।—It is well known that in Buddhism as well as in Jainism and also in the Pātañjala Yoga Darśana four भावनाs, viz., मैत्री, कृष्णा, मुदिता and उपेक्षा are met with while in the *Gītā* only two of them are mentioned. The conception of these भावनाs is technically known as महाविहार. It is the four-fold meditation of प्रेक्षा (universal friendship), कृष्णा (universal pity), मुदिता (happiness in the prosperity and happiness of all) and उपेक्षा

(indifference to any kind of preferment of oneself, one's friend, enemy or a third party). According to Prof. Das Gupta, though Patañjali's *Yoga* is under a deep debt of obligation to the Buddhist *Yoga* (in which these *śāśanas* are taught), the *Yoga* of the *Gītā* is unacquainted therewith.....The ideas of universal friendship, etc., were also taken over by Patañjali and later on passed into Hindu works" (Das Gupta, HIP., Vol. II, P. 460).

In the *Gītā* these two *śāśanas* (नेषी and कर्षण) are only implied in the adjectives योनिः and कर्षणः, not of the पानयोगिन्, but of the भक्त. Cf. उदासीनः in v. 16.

14. योगिन्.—This word is here an adjective of the भक्त who, as we have already shown, is a कर्मयोगिन् (v. 6-8). So, verses 13-15 describe a कर्मयोगिन् साकारोपासक, while verses 16-19 a संन्यासिन् साकारोपासक. योगिन् and सर्वारम्भपरित्यागिन् are mutually contradictory terms and hence we have to conclude that two kinds of साकारोपासक are mentioned here (v. 13-15 and 16-19). Tilak is not right in laying emphasis on the word 'योगिन्' and then interpreting सर्वारम्भपरित्यागिन्, अनिकेतः, etc. in a secondary sense.

Śaṅkara explains योगिन् as समाहितचित्तः; so he associates 'योगिन्' with the पानयोगिन् of पानभक्तयोग. He adds the word 'संन्यासिन्' to this verse in his commentary.

15. वशात्.—Śaṅkara adds संन्यासिनः (abl. sing.). Cf. how he adds यदेः to the various verses of स्थितप्रज्ञ in *Adhyāya* II.

16. उदासीनः.—Śaṅkara—वशिः.

(2) सर्वारम्भपरित्यागिन्.—It is not only the काम्यकर्मन् but all कर्मन् which this भक्त renounces.

Rāmānuja is right here in saying that this verse mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति; but he is wrong in saying that all the *śāśanas* teach this same doctrine only.

17. (शुभाशुभपरित्यागी—We have noticed above that this epithet of the संन्यासिन् भक्त is to be contrasted with "यः सर्वानभिलेष्टसहस्राण्यं शुभाशुभम्", an attribute of the स्थितप्रज्ञ (*Adh.* II. 57).

19. अनिकेतः--Śāṅkara-अनागतः, a संन्यासिन्. Tilak interprets अनिकेतः in a secondary sense and compares it with निरभिः etc. in Adhyāya VI. 1. He believes that कर्मयोगिन् is the only one topic of the whole Gītā. But in our opinion the Gītā teaches several Paths to Mokṣa of which (कर्म)योग is only one, though it has various aspects.

20. (1) Śāṅkara says that मय्यकः in verses 13-19 is an अङ्गरोपायक. This is quite in contradiction of verses 6-8 (मय्येव मन आधत्स्व).

(2) Note the apparent contradiction between Adhyāyas IX 9 and XII 20. There is no necessity of holding that exactly the same doctrine is taught in all the Adhyāyas of the 'Gītā.' Rather each Adhyāya teaches one aspect of योग in its own particular प्रक्रिया.



Adhyāya XIII

(1) The word 'ज्ञ' occurs only in this Adhyāya. From among the Thirteen Principal Upanisads, it is found only in the Svetāsvatara Upanisad, which cannot definitely be said to have preceded the Gīta.

(2) Śankara's introduction to this Adhyāya shows how the efforts of the Ācāryas to explain the relation between the different Adhyāyas are unsatisfactory even to the Ācāryas themselves. He says, " The thirteenth Adhyāya is begun to decide the exact nature of the two Prakṛtis stated in Adhyāya VII and thereby the nature of the Lord who is the master of these two Prakṛtis. And in the immediately preceding Adhyāya (XII) the behaviour of ascetics who have got the knowledge of the Reality has been described, but this Adhyāya (XIII) tells us what that knowledge is ". Śankara believes that the purpose of this Adhyāya is like that of Adhyāya VII; so at first he connects this Adhyāya with Adhyāya VII. But as this connection would be easily doubted on the ground of the intervention of so many Adhyāyas (VIII-XII) between these two (VII and XIII); he is anxious to tell us that this Adhyāya is closely connected with Adhyāya XII besides being connected with Adhyāya VII. To convince us of the close connection of Adhyāya XIII with Adhyāya XII Śankara has to tell us that though the behaviour of the ascetics was described in Adhyāya XII, the knowledge which they must have is described not in Adhyāya XII, but in Adhyāya XIII.

The fact seems to us to be twofold. Firstly, Adhyāya

XIII has a philosophical teaching of its own which a student may compare with that in the other *Adhyāyas* and specially with the doctrine of the seventh *Adhyāya* as interpreted by Śaṅkara; but both the doctrines (of *Adhyāya* VII and *Adhyāya* XIII) must be taken as two independent वेदान्तप्रक्रियाs "methods of explanation" allowed optionally in the Vedānta or more properly Aupaniśadī Schools. (Note the plu. of उपनिषद् in the colophon of the *Gītā*). And, secondly, *Adhyāya* XII deals with only devotees and the knowledge which they stand in need of is also defined there (v. 3, etc.); but Śaṅkara cannot consistently with his doctrine emphasize the importance of भक्ति and so finds a kind of ज्ञान described in *Adhyāya* XIII. Therefore he associates the two *Adhyāyas* to suit his own doctrine of ज्ञान. Really, each of *Adhyāyas* XII and XIII presents one particular aspect of योग, 'Disinterested Action'.

This suggestion does not mean that some *Adhyāyas* of the *Gītā* cannot be explained to have close connection with the immediately preceding *Adhyāya*. We must admit that *Adhyāya* XII naturally follows from the views in *Adhyāyas* IX-XI. But in spite of this, each of these *Adhyāyas* has its own aspect of योग and a succeeding *Adhyāya* is not meant to be merely supplementary to a preceding one, but serves as an independent and optional alternative of the central teaching of the *Gītā*. So far as the connection of any two consecutive *Adhyāyas* is concerned all commentators and modern scholars follow the method of Śaṅkara. They try to show that some question left incomplete in a preceding *Adhyāya* is further made clear in a succeeding *Adhyāya* and make an effort to present a philosophical and ethical teaching as the ONE System of the *Gītā*, reconstructed from ALL the *Adhyāyas* of the *Gītā*. They discuss the philosophy of the *Gītā* on this basis; and these critical scholars have to conclude that there are contradictory statements in the *Gītā* about one and the same problem. The orthodox

student, on the other hand has to devote special care to discover a close connection between the Adhyāyas. The former method is followed by Garbe and others, the latter by Dr. Belvalkar Dr. Bhandarkar and particularly by Tilak. Tilak has written a special chapter on this question called 'गीताध्यायमगति' (Chapter XIV of his गीतारहस्य) But it will be seen that his suggestions are far fetched. He holds that the कर्मयोग (i.e., only one and the same aspect of कर्मयोग) is taught throughout the Gītā and, like other Scholars and Acāryas he also holds that the Gītā teaches one single rigid system of philosophy.

We suggest that each Adhyāya teaches its own aspect of योग "Disinterested Action" and has its own method of explaining the general philosophical doctrine of the Gītā which may be called "Vedānta Doctrine". We mean that each Adhyāya has its own method of explaining the स्वगतभेद in the Reality. Thus we have to admit different optional alternatives in the ethical and philosophical doctrines of the Gītā, meant to suit the purpose of persons of different temperaments. We have already explained how the titles of the different Adhyāyas indicate the different options of योग.

(3) According to the theory of three वर्ग in the Gītā Adhyāyas I-VI, Adhyāyas VII-XII and Adhyāyas XIII-XVIII form respectively कर्मवर्ग अक्षिपदक and ज्ञानपदक.

According to the Acāryas the aim of the Gītā is the attainment of Mokṣa. The means to this aim according to Sankara is आत्मज्ञान preceded by सर्वकर्मसंन्यास (Vide Sankara's introduction to his गीताभाष्य—तस्यास्य गीता—शास्त्रस्य सङ्क्षेपप्रयोजनं परं निमग्नं सहेतुकस्य समारम्भात्प्रवृत्तेरमलक्ष्यम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादामशाननिष्ठारूपाद्वदति ।) In the opinion of Ramanuja, the means of Mokṣa taught in the Gītā is the Path of Devotion helped by Knowledge and Action (परं नम्रं पुरुषोत्तमो नारायण उच्यते न च बाधुननपुरुषोत्तमादनन्वायेन परमपुरुषाय लक्ष्मणमाश्रमाभनया वेदादीनि स्वविषयं ज्ञानकर्मानुगृहीतं अक्षिपयोगमवगारयाधानम् ।

(Rāmānuja's introduction to his *Gītā* commentary Madhusūdana repeats the aim (प्रयोजन) of the *Gītā* as stated by Śaṅkara (सद्देतुकस्य समारम्भात्प्रयोजनमात्मनः । परं निश्चेयम् गीताशास्त्रस्योक्तं प्रयोजनम् ॥—Gudhārthadīpikā, v. 2, on Bhāg. Gītā I), and he says that Bhakti is the only means to Mokṣa and that it is three-fold, i.e., Bhakti mixed with (i. e., helped by) Karman (Bhāg. Gītā I-VI), Pure Bhakti (Bhāg. Gītā VII-XII) and Bhakti mixed with Jñāna (Bhāg. Gītā XIII-XVIII). Each of these three forms of Bhakti is by itself the means to Mokṣa and is, according to Madhusūdana, taught respectively in the first, second and third Sargas of the *Gītā*. He writes in the introduction to his commentary on the Bhagavadgītā as follows —

वर्मोपास्तरतया ज्ञानमिदं काण्डत्रयं क्रमात् ।
 तद्व्याख्यादशाध्यायी गीता काण्डत्रयव्याख्यानम् ॥ ४ ॥
 एकमेकं च कृतेन काण्डत्रयत्रयव्याख्यानम् ।
 वर्मोपास्तरतया ज्ञानमिदं प्रयोजनस्य च ॥ ५ ॥
 यतः समुच्चया गतिस्तथावतिविरोधतः ।
 मग्नवद्वक्तिनिष्ठा तु मध्यमे परिकीर्तिता ॥ ६ ॥
 उभयाप्युभया सा हि सर्वविघ्नोपशान्तिद्विधा ।
 कर्मविधा च शुद्धा च ज्ञानविधा च सा त्रिधा ॥ ७ ॥
 (Gudhārthadīpikā, v. 4-7.)

Thus, he does not realise that the *Gītā* admits and teaches more than one Path to Mokṣa. Tilak holds that the *Gītā* has a primarily ethical teaching and that the *śmādhāna* helped by jñāna, dhyāna, bhakti, etc., is the Means to Mokṣa which is the goal of the *Gītā*'s (ethical) teaching.

In our opinion the central lesson of the *Gītā* is 'योग' "Disinterested Action" and each Adhyāya of the *Gītā* teaches one aspect of this Yoga. Along with this, some Adhyāyas of the *Gītā* say that the particular aspect of योग (ध्यान in Adv. VI, भक्ति in Adv. XII, ज्ञान in Adv. XIV) if carried to an extreme and accompanied even by *śmādhāna* serves as a Path to Mokṣa, which is the goal of all human activities. The *Gītā* says that there are various

Paths and that the Yoga (Disinterested Action) is a Path which has many aspects. Each Path of the Gītā includes within it as subsidiary to it the features of the other Paths as we shall show in our Notes on Adhyaya XIII 24-25. Thus भक्ति being prominent and having ज्ञान, कर्म, ध्यान the idea of सत्त्व, etc., will be the Path of Devotion according to the Gītā. For these reasons it is not correct to divide the 18 Adhyayas of the Gītā into three groups of six Adhyayas each though there may be an explanation for the theory of the three वर्तक, ११२, that discussion of योग based upon कर्म, भक्ति and ज्ञान in turn preponderates in the Adhyāyas concerned.

Tilak opposes the theory of the three वर्तक because according to him only कर्मयोग is the central teaching of the Gītā.

O (1) Some editions of the Gītā read one more verse at the very beginning of this Adhyaya, ११-

अर्जुन उवाच-

“ मूर्ध्नि पुरा चैव क्षेत्र क्षेत्रमेव च ।

पृथग्देहिमुमिच्छामि ज्ञान त्रेय च केशव ॥ ”

Sankara takes no notice of this verse at all. Hill says that this verse is generally considered to be a later interpolation.

We also believe that this verse is a later interpolation. Moreover there seem to be several verses in this Adhyaya, which make the traditional *pāṭi* of this Adhyaya as preserved by Sankara doubtful. We give our reasons for our suggestion below. We must, however, note that in spite of our doubt as to the genuineness of several verses in this Adhyaya, we believe that as this *pāṭi* is a very old *pāṭi*, older even than Sankara's commentary, it is the duty of an interpreter to try to interpret this Adhyaya with the verses in their traditional order and to see if a self-consistent doctrine can be made out from the entire Adhyaya.

Now, we state our reasons for doubting the genuineness of several verses of this Adhyāya —

(i) The verse *प्रकृतिं पुरुषं चैव* is not accepted by Sankara, Rāmānuja and other ancient authorities.

(ii) This verse enumerates only some topics and drops others discussed in this Adhyāya, e. g. (1) परः पुरुष described in verse 22, (2) the different Paths to Mokṣa (verses 24-25) and (3) क्षेत्रम् (verse 23)

(iii) The beginning of this Adhyāya, as preserved in the tradition of Sankara is in agreement with the beginning in some other Adhyāyas where also the Lord begins to tell Arjuna some doctrines without his asking Kṛṣṇa any question, e. g., Adhyāyas VII. 1-2, IX 1-2, X. 1, and XIV 1-2. In accordance with the style of these Adhyāyas 'इदं शरीरं कौन्तेय' would be the first verse,

(iv) If 'प्रकृतिं पुरुषं चैव' be the first verse, it will contain a question put in a form unlike the questions of the beginning of Adhyāya VIII

(v) This verse (*प्रकृतिं पुरुषं चैव*) is not in agreement with the title of the Adhyāya (*क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगः*) which indicates that only two topics क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and an aspect of योग based upon their knowledge are discussed here

(vi) The mutual relation of the verses of this Adhyāya suggests that there are interpolations between the original verses, e. g. verse 26 (*यावत्प्रजायते किञ्चित्सर्वं स्यादवज्जगत् ॥*) should be immediately after verse 6 (*एतच्छ्रेयसाग्रेण साविकारमुदाहृतम्*).

(vii) The order of the topics enumerated in the verse *प्रकृतिं पुरुषं चैव* is not the same as the order of the topics in Kṛṣṇa's answer in this Adhyāya, while in Adhyāya VIII the order of Arjuna's questions and that of Kṛṣṇa's answers is the same. The order in this Adhyāya is as follows. —

क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v 2-6), ज्ञान and ज्ञेय (v 7-11 and 12-17),

प्रकृति and पुरुष (v. 19-23), योगs about which there is no question from Arjuna (v. 24-25), once again क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 26), some miscellaneous topics (v. 27-32), and last of all क्षेत्र and क्षेत्रिन् (v. 33)

(viii) Verse 3 of Sankhara Patha makes it clear that the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not the topics but only ज्ञान as in Adhyāya VII 1, IX. 1 and X. 1 is the topic of Adhyāya XII. (Cf. क्षेत्रक्षेत्रज्ञास्ति यत्संज्ञानं मनसो ज्ञानम् in these Adhyāyas). Also note ज्ञानं नृप ज्ञानगम्य यदि सर्वस्याधिष्ठितम् (v. 17) Verses 7-11 and 12A would thus appear to be later additions within an original text (?)

(ix) As already stated verse 26 (यादृक्प्रापते किञ्चिद्) should have immediately followed verses 5-6 Similarly verse 26 seems to be closely connected with verse 33 (यथा प्रकाशयत्येक etc.), which is itself connected with verse 34.

(x) Verses 19-23 describe प्रकृति and पुरुष (and also परं पुरुष about which no question was asked by Arjuna) Verse 29 repeats what is told about प्रकृति in verse 20 The पुरुष, i. e., the individual soul is described in verse 19-23 and again in verses 27-28 and 31 As these verses 19-23, 27-28 and 29 deal with the योग "Disinterested Action" the central topic of the Gītā which will justify the title of the Adhyāya which refers to योग (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग), we suggest that they were introduced into some text with a few verses about क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and thus a chapter called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग' was presented

(xi) In interpreting the Adhyāya as having a single doctrine we have to take it granted that प्रकृति of verse 11 is the same as, or an aspect of, the अयम् of v. 5 which is one of the विकारs of क्षेत्र No verse in the Adhyāya mentions the relation of प्रकृति of verse 11 and the अयम् of verse 5 It is not stated that प्रकृति is the same as, अयम्, and, yet, verse 11 starts as if the relation of प्रकृति to the अयम् were well-known to the reader. The विकारs

of प्रकृति referred to in verse II cannot be different from the विकार of क्षेत्र (verse 6), and yet we are not told that प्रकृति and क्षेत्र are two names of the same principle. Thus, though the genuineness of either of verses 19-23 and verses 5-6-7 can be doubted, they have to be explained as if the terms प्रकृति, क्षेत्र, अव्यक्त were well known and did not require any explanation when originally these verses were put together.

(xii) Verse 4 (अविनिर्मुखा गीत उच्यते विविधैः पृथक् । मन्त्रम् । पदैश्चैव हेतुमन्निर्निश्चिते ॥) is doubted by several scholars to be an interpolation.

(xiii) Verses 24-25 mention the योगs discussed in Bha G I-XII without explaining any of them and without a question of Arjuna about them.

All these points make us doubt the originality of the various verses of this Adhyāya, though this Adhyāya does deal with the योग the central teaching of the गीता as a whole.

We suggest that this Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग "Disinterested Action". Unlike other Adhyāyas this Adhyāya does not aim at giving one particular method of explanation (प्रक्रिया) of the Advaita Doctrine. To give an example, it is in our opinion impossible to explain the relation of प्रकृति with क्षेत्र and of पुरुष with क्षेत्र प्रकृति which is said to have विकारs (v 19) cannot be other than the विकारs of क्षेत्र but one of the विकारs of क्षेत्र is the अव्यक्त (v 5b) which again, must be identified with प्रकृति. To give another example मन्त्रम् in which Kṛṣṇa is the higher principle (अनादि मत्परम् v. 12, as we shall interpret it) is mentioned in verses 12-17 and we are not told in the work itself what is the relation of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ respectively to अनादिमत्ता and Kṛṣṇa. As we shall show क्षेत्र is मन्त्रम् itself. It is therefore quite proper to assume that this

Adhyaya does not present any particular form of the Vedānta Doctrine, but only collects some diverse topics current in those days and explains through them the योग the central teaching of the Gīta about Disinterested Action. It seems that these topics belonged to different Vedānta thoughts. Verse 4 expressly says that the ultimate Reality called क्षेत्र in verse 3 has been explained in various ways this would mean that जनादि मत्पर मक्ष (v. 12), and प्रकृति पुरुष चैव विद्वयनादी उभावपि (v. 19) are two different methods of explanation of the same principles as क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ " बहुधा गीतम् " is illustrated by these three groups (1) क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (2) जनादि मत्पर मक्ष and (3) प्रकृति पुरुष चैव विद्वयनादी उभावपि. Considered from this standpoint the क्षेत्रज्ञ काक (प्रकृति पुरुष चैव क्षेत्र क्षेत्रज्ञमेव च । एतदेरिदु मिच्छामि हान हेय च कथय ॥) really explains the exact situation of the topics dealt with in this Adhyaya, it is only a simple casual enumeration of several pairs of philosophical thoughts known in those days that the author of the Gīta is here giving. As ' बहुधा गीतम् ' suggests, there is no wonder why four Paths are stated together in verses 24 25. Just as the same Brahman (or क्षेत्र) is stated diversely by the sages so they have also stated diverse ways of realizing the Reality. In our interpretation of the verses of Adhyaya XIII we should always remember this result of a critical test applied to the text of this Adhyaya.

(2) This verse enumerates three pairs of philosophical thoughts and from the question-form it is clear that Arjuna wants to know separately about each pair. It is not that Arjuna wants to know six topics or that these six topics make one particular system of Philosophy.

The answer of the Lord to the first pair, ॥ , प्रकृति पुरुष चैव विद्वयनादी उभावपि (Bhag. Gī. XIII. 19) and एतदेव क्षेत्रज्ञं प्रकृति च गुणैः सह (Bhag. Gī. XIII. 23) also shows that it is a pair about which Arjuna is anxious to know.

(3) It is very well known that the word प्रकृति occurs in the Svetāśvatara Upanisad; but there it seems to occur in the sense of the higher Nature, the spiritual Nature, the Aksara-Brahman. The pair of प्रकृति and पुरुष, however, seems to us to be first mentioned in मैत्रुपनिषद्, viz., in भोक्ता पुरुष भोज्या प्रकृति (Maitri Up. VI. 10). The pair occurs also in MBh. XII. In the Gita there are so many passages where प्रकृति or पुरुष is mentioned, but passages or verses in which the two principles are mentioned as a pair of philosophical conceptions are found only in this thirteenth Adhyāya (V. 9, 19, 23).

(4) पुरुष in this pair is the individual soul, as will be clear from verses 21-23.

(5) क्षेत्र क्षेत्रज्ञमेव च—This is another pair. The answer of the Lord (v. 2-3 and v. 26) also shows that the question of Arjuna pertains to a pair of philosophical thoughts.

(6) These words occur in the Svetāśvatara Upanisad:—

एकैकं जालं बहुधा विकुर्वन्नरिभक्षणे सचरत्येव देव ।

भूय सध्या यतयतभेद्यं सर्वाधिपत्यं कुरुते महात्मा ॥

(Sve. Upa. V. 3)

And स विश्वज्ञोऽविदामवोनिष्ठं कालकालो गुणी सर्वविद्ययः ।

प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेश संसारमोक्षस्थितिवन्द्यदेव ॥ (Ibid VI. 16)

There is no detailed description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Sve. Upa., but in our opinion the Upanisad contains no statement to contradict our view that क्षेत्र means परं ब्रह्म called अध्वर and क्षेत्रज्ञ is the पुरुष higher than अध्वर ब्रह्मन्.

The word “क्षेत्रज्ञ” also occurs in the Manusmṛiti—

योऽस्यात्मन कारयिता त क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।

य करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते पुनः ॥ १२ ॥

जीवसोऽन्तरात्मानं सहजं सर्वदहिनाम् ।

येन वेदयते सर्वं सुखं दुःखं च बन्धनम् ॥ १३ ॥

तातुमी भूतसंपृक्तौ मद्याक्षेत्रज्ञ एव च ।

वचावचेपु भूतेषु स्थितं त व्याप्य तिष्ठतः ॥ १४ ॥

सौ भवं पश्यतस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह ॥

मायया प्राप्नोति संपृक्तः प्रेत्येह च सुखायुषम् ॥ १९ ॥

In these verses of Manusmṛti 'क्षेत्रज्ञ' along with महान् is the साक्षिन् of the actions of the जीव and क्षेत्रज्ञ is also the prompter of the जीव (कारयितृ) and the जीव is only the भोक्तृ of सुख दुःख while the actual कर्तृ is a principle called महान् or भूतात्मा.

The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ occur in the MBh. XII but not frequently. क्षेत्र there means the निराकार aspect of the Reality, as we shall see in our Notes on verses 5-6.

(7) ज्ञानं देवं च क्षेत्रज्ञ—The word ज्ञान occurs in (a) Tai. Upa. II. 1. 1 (सर्वं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म) and Katha III. 13 (सर्वश्रेष्ठं ज्ञानं आत्मनि). But the pair ज्ञान and देव does not occur in any of the principal Upanisads. It occurs only in the later Mahābhārata, e. g., in MBh. XII. 306-308 they appear as philosophical entities.

(8) From the terms of this Adhyāya we can infer that this Adhyāya, unlike Adhyāyas II-XII, is chronologically near the later MBh. than the principal Upanisads.

2. Verse 2 (1) A clearly says that, according to one explanation, this body (the body of a man) is called "क्षेत्र". 'Verse 2 talks of all क्षेत्रज्ञ' i. e., 'all bodies.

(2) क्षेत्रज्ञ—This word seems to have been used in the sense of आत्मन् the soul in the body. Cf. अहमत्मा गुहाकेसः सर्वभूताश्चरिषत्. 'I am the soul in the heart of every being' (Bha. Gl. X. 20). क्षेत्र is something to be known, i. e., जड, the object; आत्मन् or क्षेत्रज्ञ is the knower, the subject. This is the sense of verse 2B. The Gītā does not seem to use 'क्षेत्रज्ञ' in the sense of the साक्षिन् described in Adh. XIII. 22, though according to Manusmṛti (XII. 19) क्षेत्रज्ञ means the साक्षिन्.

(3) चापि—This means: 'And also know Me to be the क्षेत्रज्ञ in all bodies'. It does not mean: 'Know Me to be both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in all क्षेत्रज्ञ'.

(4) क्षेत्रज्ञ मां विद्धि—This clearly identifies the आत्मन् in all bodies with Kṛṣṇa and we have already explained this by quoting 'अहमात्मा युदाक्तेः सर्वभूतायवस्थितः' (X. 20)

Sankara makes out two very important doctrines of his system from this verse (2 A) i.e., (1) that in all bodies there is only one soul (एकजीवत्व), and (2) that this soul is identical with कृष्ण or परमात्मन्. From this interpretation of his he further draws several conclusions, one of which is that the individual soul is in its state of a soul owing to Ignorance (अविद्या or माया). Rāmānuja fails to interpret literally the identity of the soul and the Lord stated beyond doubt in this verse. The situation of the two Ācāryas, Sankara and Rāmānuja, in this verse is the reverse of their situation in their *śāstras* on Bhag. Gī II 12 (न चैव न भाविष्याम सर्वे वयमतः परम्।)

The fact is that the Gītā does not start with the idea of solving the difficulties which confronted the Ācāryas in working out their respective systems from the Scripture. The Upaniṣads taught some kind of identity of the जीव and ब्रह्मन्; the Gītā does not reject this identity, though it seems sometimes to modify it but it was only the Mahābhārata Vāg School in MBh XII 308 which gave up the identity of जीव and परमात्मन् and rejected the texts like तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि in their literal sense and for the first time in the history of our philosophy put forth a view that ब्रह्मन् or पुण्य had nothing to do with birth and death while the soul was the only entity experiencing birth and death. We have shown in our Thesis (Akṣara A forgotten Chapter, pp 69-78) that the idea of God in the Yoga School originated from a critical examination and ultimate rejection of the identity of जीव and ब्रह्मन् expressed in तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि and not from foliating the idea of God on an atheistic सादृश्य as scholars have till now assumed.

We may here add that Bra S: II, 3 28 (इष्टयुग्देशात्)

seems to us to mean that the individual soul is different from Brahman, because the Scripture teaches the difference between the two. This difference remains till he is a soul, but disappears when he becomes Brahman (Bra. Su. II. 3. 30-31).

(5) Verse 2 B. This would mean that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ have much deeper meaning than that explained in Verse 1 and 2 A.

3. (1) Śankara calls this the संग्रहोक्त of the entire thirteenth Adhyāya. But, as shown by us in our introduction to this Adhyāya, क्षेत्र is only one out of so many topics of this Adhyāya.

(2) This verse also shows that verses 1-2 do not complete the sense of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. So, we have to take verses 1 and 2 A as only a kind of introduction to the knowledge of both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ emphasised in Verse 2 B and stated subsequently.

(3) तदेवम् etc., The two meanings of क्षेत्र, viz, (a) the human body and (B) the क्षेत्र or the principle called क्षेत्र of which this body is an effect are suggested in this verse by the Lord's promise to tell Arjuna what (यत्) is that क्षेत्र (body—v. 1), like what it (body) is, what effects it (body) has, and " from what (reason) what it is (यत्)".

We suggest that the answer of ' what it (the क्षेत्र—body) is ' is contained in verses 5-6 where we are told ' here the क्षेत्र is described briefly together with its effects ' (the two meanings of क्षेत्र (viz. क्षेत्र the body and क्षेत्र the principle so called being implied by the word क्षेत्र). Verse 4 in its context tells us that the क्षेत्र is described in a variety of ways (बहुधागीतम्); so this is a reply to " यदिक् (' like what the क्षेत्र is '); here also both the meanings are identified in the word क्षेत्र. In our opinion the answer to यदिक्कारि ' what विकारs the क्षेत्र has ' is contained in verses 5-6 where the Lord says that He has described the क्षेत्र along with its effects ' (क्षेत्र = the body of v. 3 and the principle so called of v. 6).

As to the last part of the Lord's promise, ॥२॥, 'यतश्च यत्' 'From what (reason) what it is', it seems to have been answered in verse 26, which would mean "the क्षेत्र produces all moving and immovable beings on account of its contact (संयोग) with the क्षेत्रम्".

We believe that if the answer to the four problems about the क्षेत्र, stated in verse 3 A, is to be found out from this Adhyāya, they may be as suggested by us above. In all the four topics 'क्षेत्र' has a double sense in which it simultaneously means (1) the body and (2) the principle called क्षेत्र, the questions are suggested with reference to क्षेत्र the human body (इह शरीरम्) in verse 3A and the answers are given with reference to the principle called क्षेत्र (यत् in v. 5-6, यादृक् in v. 3, यदिकारि in v. 6 6d, यतश्च यत् in v. 26)

(4) यतश्च यत्—Hill notes that 'The second यत् is difficult' (The Bhagavadgītā, P 223). Hill has adopted Sankara's view ॥२॥, 'And whence is what', Sankara writes 'यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यते इति वाक्यद्वये " Ramanuja takes it to mean "यतश्च यत् इति इदमुत्पन्नं यस्मै प्रयोजनाधीत्यत्र निरूप्यते । यतश्च यत् वेदम् ', i. e., the cause (इत्तु), i. e., the aim (प्रयोजन) for which the body is produced, and the nature which the body has'. Hill does not seem to be correct in explaining Ramanuja's interpretation of यत् as its origin, because Ramanuja himself explains 'इत्तु' as 'प्रयोजन'.

(5) Madhusudan explains the four problems in verse 3 A so as to make them refer solely to the body (and not to the principle called क्षेत्र)—यत् स्वरूपेण जगद्दृश्यपरिविष्टादित्समायम् यादृक् चञ्छादिधर्मकम्, यदिकारि वीरिन्द्रियादिकारैर्युक्तम्, यतश्च कारणात्कार्त्वायमुत्पद्यते इति शङ्क । अथवा यत् प्रकृतिपुरुषसंयोगाद्भवति, यदिति धीरत्वात्परत्वं ज्ञानादिभेदैर्मिश्रमित्यर्थः ।

But the answers do not support the view that इह in verse 3A refers only to the body stated in verse 2 as the meaning of क्षेत्रम् (and not as the क्षेत्रम् itself, because the body is only a part of the meaning of क्षेत्रम्).

(6) स च This should also refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense (1) क्षेत्रज्ञ as the individual soul, the ज्ञातृ in the body and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ

‘स च य’ ‘And who that क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle called क्षेत्रज्ञ) is’. ‘यत्प्रभावश्च’ And what is the prowess of the क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle so called)

In our opinion verse 4 applies to क्षेत्रज्ञ also, though there is no item with reference to क्षेत्रज्ञ like the item वाङ्मू stated in verse 3a with relation to धाम्. It would mean that क्षेत्रज्ञ is also variously described (बहुधा गीत)

The author of this Adhyaya seems to discuss these two points ‘स च यो यत्प्रभावश्च’ in verse 26-33 क्षेत्रज्ञ is परमेश्वर and hence though he resides in the body as the soul itself, he is not the agent, all actions being done by the प्रकृति which may be identified with अव्यक्त in verse 5b In verse 26 क्षेत्रज्ञ is said to be परमेश्वर. That he is no agent and hence he is not stained with the results of the actions seems to us to be the answer to स च य. About the answer to ‘यत्प्रभाव (च)’ , we suggest that निर्लिप्तत्व ‘to be unstained with the results of one's actions’ is a corollary of the soul's nature as परमेश्वर and hence it is not the प्रभाव of the क्षेत्रज्ञ, so the fact of क्षेत्रज्ञ producing all moving and immovable beings when in union with क्षेत्र (v 26) should be taken as explaining the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ (the principle called क्षेत्रज्ञ)

(7) Sankara—य प्रभावा उपाधिभूता शक्तयो वरम स यत्प्रभावश्च Sankara adds ‘उपाधिभूता’ to explain the doctrine of the Gītā in harmony with his system of Vedānta. The context of the verse does not say that the प्रभाव or प्रभावा are उपाधिभूता (mere adjuncts). Madhusudana follows Sankara in the interpretation of “यत्प्रभावश्च”.

4 (1) Sankara takes this verse as referring to both क्षेत्रज्ञ and क्षेत्रज्ञ as we have also proposed to take it.

(2) This verse is very important for the discussion

of the Date of the Bhagavadgita, which turns on the question ' What are the works referred to by छन्दोगे and ब्रह्मसूत्रपदै ?', particularly whether the latter definitely refers to the work ब्रह्मसूत्र of बालरायण or to a work on the same topic which may have preceded our present ब्रह्मसूत्र

(3) छन्दोगे विविधै — There seems to be little doubt that this refers to the hymns of the Vedas. It may refer not only to the few philosophical hymns of the Vedas, the Rgveda (पुरुषसूक्त, नामदायसूक्त, etc) and the Atharvaveda but to all the hymns of the Veda, if we take the author of this verse as holding the view expressed in Rgveda itself that the one Being is described in various forms in the hymns —

एतद् मित्र ब्रह्ममस्मिमाहुर्वेदां दिव्यं स सुवर्णं गन्धमान् ।

एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यस्मि यम मातरिश्वानमाहु ॥

(RV. I 164 46)

Thus ब्रह्म in Bhag. Gt XIII. 4 is a reflection of बहुधा in RV. I 164 46. The view about the teaching of the Vedic Hymns taken here will be different from the view about the same in Bhag Gt XV. 1 (छन्दसि यस्य वर्णानि) which makes the Vedas subsidiary to the field of the प्रकृति which a seeker has to cut down. It will also be different from the attitude of the Gita to the three Vedas and their religion, which is that of an adverse criticism rejecting the Vedas in their original (काव्य) sense (e. g. IX. 20-21) and giving them a secondary status in the scheme of the Gita (e. g. Bhag Gt XVIII 5) after modifying the very injunctions (विधि) laid down by the Vedas. But if this meaning of ' छन्दोगे ' is the meaning which alone suits the context, there seems to be no harm in accepting it. It may be that here (XIII) is a different scheme about the position of the Vedas (सद्विप्रा) than those in Bhag. Gt IX. 20-21 and XVIII 5, and after all all the three schemes are meant to give a new interpretation to the Vedas. In

our opinion ऋषिभि and छन्दोभि विविधै decide the nature of the works referred to It is well know that every hymn has a ऋषि, a छन्द ॥ देवता Cf. यस्यामृचि तामृचं यदापेव तमृचि या देवतामभिधोऽन्यत्वात्ता, देवतामुपयावेत् ॥ ९ ॥ येन छन्दना स्तोमनूत्यात्तच्छन्द उपधावेत् ॥ (Cna Upa. I 3. 9-10) Even the Bhagavadgītā and several later śāstras have a ऋषि, a छन्द, a देवता and also राज, शक्ति and कीलक The word 'छन्द' (metre) will not be applicable to the Oldest Prose Upanisads, nor are छन्द and ऋषि mentioned with the Principal Upanisads

(4) बहुधा would refer to the various names, पुरुष in (पुरुषसूक्त), तदकम् (in नावदीयसूक्त) and it would include also the names of the deities which are here supposed to be the names of the one Reality एवम् will mean that the ऋषिः have sung this Reality, each in his own way, each in a separate text

(5) मन्त्रसूत्रपरै—It is particularly this word in the interpretation of which there is a great difference of opinion among the Ācāryas and among the modern scholars also

In our opinion मन्त्रसूत्रपरै refer to not the complete Upanisads but to those portions of the sentences (of the शास्त्राणि and उपनिषदाः) in which a short rule or precept is written about मन्त्र This would mean that the mimamsā portion (e.g., Cna Upa. I etc) and the story-portion of the Upanisads is not the portion in which मन्त्र is to be found. Perhaps such Srutis about Brahman as are collected in Brahmasūtra I are meant by मन्त्रसूत्रपरै. The मन्त्रसूत्र of Bādarāyana may have got its name from this name of these Srutis, because Bādarāyana's book is called मन्त्रसूत्राणि, this plural form would mean that each Sruti collected and discussed is one Sūtrapada, all of them collectively being called मन्त्रसूत्रपदानि or मन्त्रसूत्राणि The adjective हेतुमदभि will also point to the हेतुः in these Srutis, pointed out also as हेतुः by Bādarāyana So, it was already believed that these मन्त्रसूत्रपरै of the Upanisads had lot हेतुः to justify

their being looked upon as dealing with ब्रह्मन्, though they appeared to discuss आकाश प्राण ज्योतिर etc etc, and the author of the ब्रह्मसूत्राणि simply collected those हेतुs and put them separately along with the Srutis (सूत्रपदs) in question To give an example, सर्वानि ह वा यमानि भूता-या काशादेव समुत्पद्यन् आकाश प्रत्यस्त यत्थाकाशा क्षेत्रेभ्यः ज्योतिरानाकाश परा यणम् (Chā Upa I 9 1) is a ब्रह्मसूत्रपद out of the whole passage in the Upanisad, in it ब्रह्मन् is called आकाश and the हेतु for this statement is that the appearance of beings from and their disappearance into आकाश is mentioned in the Sutra This latter statement is actually given by बादरायण as the हेतु for proving that आकाश means ब्रह्मन् So the ब्रह्मसूत्रपद itself contains the हतु All the सुतिस discussed in ब्रह्म सूत्राणि have, as pointed out by the Sutrakāra, clear हेतुs to show that their topic is ब्रह्मन्, though it is called variously (बहुधा गीतम्—referring to आकाश, प्राण, ज्योतिर आन, etc)

(ऋषिभिः) हेतुमद्भिः विनिश्चिते ब्रह्मसूत्रपदै बहुधा गीतम् ' cannot apply to the text called ब्रह्मसूत्राणि because it has not sung or called ब्रह्मन् by various names it has rather proved what the Gita says, viz, that the Upanisads contain definite (= not vague-विनिश्चिते -plu) small statements about ब्रह्मन् (and not about any other principle) which have also the required हेतुs If the reading were विनिश्चितम् (as we find in some recensions) & & ननु नोम गीतम्, the Gita would be undoubtedly referring to a text called ब्रह्मसूत्राणि or ब्रह्मसूत्रपदानि "ब्रह्मसूत्रपदै बहुधा गीतम्" cannot refer also to several books called ब्रह्मसूत्रपदानि because they also if they ever existed, would not be calling ब्रह्मन् by various names, but would be only proving that the principle called by various names (in the Upanisad-Srutis) is ब्रह्मन्

As to the relation of the present ब्रह्मसूत्र and the Gita, it is proved beyond doubt that several sutras of the ब्रह्मसूत्र refer to the Gītā (Vide our Notes on Bhag Gī VIII which is referred to in Bra Sū IV 2 21-योगिनः प्रति च सम्यक्ते स्मार्ते चैत—where the Sutrakāra rejects a view

of the Bhagavad Gītā. There are several other Sūtras which clearly refer to the Bhagavadgītā, e. g., (1) स्मृतेश्च-Bra. Sū. I. 2. 3 (Bhag. Gl. XVIII. 61), (2) अपि च स्मर्यते-Bra. Sū. I. 3. 23 (Bhag. Gl. XV. 3), (3) उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च-Bra. Sū. II. 1. 36 (Bhag. Gl. XV. 3), (4) अपि च स्मर्यते-Bra. Sū. II. 3. 45 (Bhag. Gl. XV. 7), (5) दृश्यन्ति चाप्ये अपि स्मर्यते Bra. Sū. III. 2. 17 (Bhag. Gl. XIII. 12) .

(6) स्मरन्ति च-Bra. Sū. IV. 1. 10 (Bhag. Gl. VI. 11) . In our Interpretation of the Brahmasūtra and also elsewhere we have shown that the present Brahmasūtra not only refers to the Gītā, but also gives a new interpretation to those doctrines of the Gītā which were in the opinion of the Sūtrakāra not in harmony with the Upanisads. We have proved that the स्मृतिपाद (Bra. Sū. II. 1) chiefly deals with the Bhagavadgītā. As the author of the Brahmasūtra refutes the views of the Gītā on certain points, it is not possible that the same author wrote both the Gītā and the Brahmasūtra.

(6 A) We may also state that in the Sūtra literature there are often several sūtras which refer to Brahman, e. g., Āpastamba Dharmasūtra I. 8. 22 deals with the nature of Brahman Atman.

Vide our remarks on Hill's view about Bhag. Gl. XIII. 4 in (1) infra.

(7) (a) For the above reasons we cannot accept Tilak's view who holds that the same *śāstr* is the author of the Bhagavadgītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the books simultaneously. According to Tilak छन्दोभिः and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपदेः refer respectively to उपनिषदः and ब्रह्मसूत्र. (Vide Gītā Rahasya, First Guj. Ed., pp. 536-543). But "छन्दोभिः" cannot refer to बृहदारण्यक, छन्दोग्य and other very old prose उपनिषदः; ब्रह्मसूत्र of बादरायण do not describe Brahman in a variety of ways (बहुधा); on the contrary they refute the views of the Gītā so often; 'हेतुमद्भिः' means the हेतु in the Śrutis themselves which are pointed out by बादरायण

Tilak's argument that if the Gītā mentions उपनिषद्, it must at the same time mention ब्रह्मसूत्र which systematizes the scattered remarks on ब्रह्मन् in the Upaniṣads, is not acceptable for obvious reasons. The Gītā seems to mention, e. g., the प्राज्ञाः, but does not seem to know anything about the कल्पसूत्र or जैमिनिसूत्र (Vide Note on Bhag. Gī. II. 41).

(b) Śaṅkara-छन्दोगिः refers to ऋग्वेदादि छन्दांसि and ब्रह्मसूत्रपदैः to "ब्रह्मणः सूक्तानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः" e. g., आत्मेत्येवोपासीत (Br. Upa. I. 4. 1).

(c) Ānandagiri on शांकर भाष्य explains ब्रह्मसूत्रपदैः as referring to both the उपनिषद् and ब्रह्मसूत्र.

(d) Rāmānuja takes ब्रह्मसूत्रपदैः as 'ब्रह्मवर्तिपादनसूत्रादयैः पदैः शारीरकसूत्रैः'; but in his commentary, on ब्रह्मसूत्र Rāmānuja accepts that the गीता is older than ब्रह्मसूत्र. So Rāmānuja is not consistent in his view.

(e) Madhusūdan does not take Gītā XIII. 4 as referring to the Brahmasūtra at all. According to him ऋषिभिः refers to योगशास्त्र written by बलिष्ठादि, विविधैः छन्दोगिः to ऋग्वेदमंत्र and ब्रह्मणः, i. e., to कर्मकाण्ड; and हेतुमद् ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मवद् (into which he divides the expression ब्रह्मसूत्रपदैः) refer to two kinds of sentences of the उपनिषद् only. As an optional interpretation of ब्रह्मसूत्रपदैः he gives the same view as that of Śaṅkara.

We may add that if ब्रह्मसूत्रपदैः can be divided into ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मवद्, then 'ब्रह्मसूत्र' can also refer to 'तज्जलान्' इति शान्त उपानीत, तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, etc.

(f) C. V. Vaidya - 'ब्रह्मसूत्र' in Gītā XIII. 4 does not refer to the Sūtra of Bādarāyaṇa. He gives a detailed refutation of Tilak's view and says: It is a common wrong notion that कृष्ण द्वैपायन and बादरायण are one and the same persons. Bādarāyaṇa has nothing to do with the MBh., of the Gītā Bādarāyaṇa is wrongly called व्यास. (The author of ब्रह्मसूत्र is बादरायण (व्यास) who is आदिरस and the other कृष्णद्वैपायन व्यास is पाराशर्य or वामिनि).

According to C V Vaidya छदामि विविधे refers to Rgveda Mantras and इतुमद्भि विनिश्चितै र्दै to logical definite expressions (in prose) by ऋषि, e g to some Sutra current before पाणिनि who mentions a मिश्रसूत्र by पाराशर्य and better still to the Upanisad sentences C V. Vaidya points out that बादरायण is an Ācārya not a ऋषि

Among the other arguments which according to C V. Vaidya show that the Gītā is much earlier than the Brahma sutra, he refers to the refutation of साय and योग (and also पाञ्चरात्र) in the ब्रह्मसूत्र We have shown in our Aksara A Forgotten Chapter, that the Gītā knows nothing of साय and योग as Schools of thought and in our Interpretation of Brahmasutra III 2 14-IV we have also proved that the philosophical views of the Gītā about अक्षर-पुरुष are refuted in the Brahmasutra

We must add that originally Gītā seems to us to be an effort like the Brahmasutra, to explain the Upanisads so as to support its own योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Action' So, it was originally not a प्रधान at all, just as बादरायण's ब्रह्मसूत्र was also not meant to be a प्रधान, but only a commentary on the उपनिषद्

(g) Dr Belvalkar takes 'ऋषिभि (ऋषीणां) ब्रह्मसूत्रपरै (साधनद्वयीया) ' as referring to several works called ब्रह्मसूत्र by different authors (ऋषि) and suggests that these authors were such as वासिष्ठ आश्वलाय and others referred to as authorities in the present Brahmasutra and by this interpretation of ब्रह्मसूत्रपरै he seems to support his view about the प्रतिशब्दीय ब्रह्मसूत्र (Biju Mallic Lectures, P 99 and P 140)

We do not know if Dr Belvalkar takes ॥ रोमि विविधे as referring to the Vedic Hymns and also to the principal Upanisads The latter, particularly छान्दोग्य and इतराण्यक (whose प्रतिशब्दीय ब्रह्मसूत्र are postulated by Dr Belvalkar) cannot be referred to as composed in metres (छन्दोभि) And if so, the verse of the Bha G (XIII 4)

refers to such *सहस्र* works without referring to the Upanisads on which those *सूत्र*s were based.

We agree with him that *ऋषेभि* must be supplied along with *सहस्रसूत्रैः*, but this would make the expression refer to the *बृहदारण्यक छान्दोग्य* and other Upanisads.

(e) Garbe takes *छन्दोभि* in Bhag. Gī XIII 4 as referring to the Upanisads as he clearly states in the foot-note to his translation of the Gītā (Die Bhagavadgītā, P. 140) He takes *सहस्रसूत्रैः* as the well established words of the *सहस्रसूत्र* which is known to us, "because as yet we know of no other *सहस्रसूत्र* . He approves of Bohtlingk's correction of *विनिश्चितै* to *विनिश्चितम्* and says that the various explanations of Indian and European scholars (based upon *विनिश्चितै*) have not been clear to him

We suggest that "*छन्दोभि* " meant the hymns of the *संहिता*, and the Gītā (XIII 4) may be interpreting the hymns in accordance with Rg. I 164 46 (*एक संहिता बहुधा वदन्ति*) and must have found the Upanisadic sentences dealing with *सहस्र* very well defined, as compared with the vedic hymns. So, there is no necessity of changing *विनिश्चितै* to *विनिश्चितम्* as proposed by Bohtlingk and accepted by Garbe

Having interpreted Bhag. Gī XIII 4 as referring to the current Brahmasūtra, Garbe takes the verse as an interpolation

Garbe also says that Bhag. Gī XIII 4 is an interpolated verse because the reference to Upanisads and to the Brahmasūtra (i. e., to Vedantic sources) suits the context the least, as in what follows the nature of the body is described according to the doctrine of the Sāmkhya-Yoga (Die Bhagavadgītā, P 170). Vide also Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, Eng. Trans., Bombay, 1918, P. 31, where he says that in XIII 5 the principal doctrines of the Sāmkhya-Yoga are set forth

with unadulterated purity, and P. 36 where he says that the physiological conceptions regarding the inner organs and the senses are those of Sāṃkhya system.

Dr. Belvalkar has replied to Garbe that the original Sāṃkhya-Yoga was theistic and that the Gītā is trying to philosophically harmonize the Sāṃkhya-Yoga and the Vedānta teachings. He says that Garbe is wrong in assuming that the Sāṃkhya-Yoga of the Gītā was atheistic. We hold that Gītā does not know any system called Sāṃkhya or Yoga or even Vedānta distinguished from Sāṃkhya-Yoga, and hence there is nothing objectionable in a reference to what is stated in Hymns and the Upanisads. Verse XIII. 4 does not refer to any system called वेदान्त; it rather refers to a want of system both in the Hymns and the Upanisads.

(f) Deussen.—उद्देश्यः = the hymns of the Vedic poets and वेदान्तः = a reference to the aphorisms on Brahman (ब्रह्मसूत्र).

(g) Prof. Das Gupta.—“Since there is no other consideration which might lead us to think that the Gītā was written after the Brahmasūtra, the verse (XIII. 4) has to be either treated as an interpolation or interpreted differently” (H. P. I., Vol. II, P. 549).

(i) Hill.—उद्देश्यः refers to the hymns of the Veda, and वेदान्तः perhaps includes Upanisadic passages and verses current in the Vedāntic schools.

Hill takes गीत as implying verses also. If it be necessary to explain गीत as implying verses, then, the term 'वर' would also help such an interpretation because it also means a quarter of a stanza (e. g., विपदा गावरी). Then, वेदान्तः would refer to the Earlier Metrical Upanisads, like Mundaka and Katha, which have undoubtedly influenced the language and doctrines of the Gītā.

(j) Dr. Bhandarkar.—उद्देश्यः = verses of various metres

and ब्रह्मसूत्रपदैः = words of the Brahmasūtra (Vaiṣṇavism, Śaivism, P. 21).

(k) Rudolph Otto takes ब्रह्मसूत्रपद as referring to the Brahmasūtra (The Original Gītā, P. 94).

(8) बहुधा—The Gītā believes that the sages of the hymns and the (prose and metrical) Upanisads do not agree among themselves on certain points.

(9) ऋषिभिः—The Gītā seems to refer to the sages as if they were the authors. The theory of अपौरुषेयत्वं of the Sruti or a part of the Sruti does not seem to be supported by the Gītā.

(10) गीतम्—Of, योनिश्च हि गीयते (Bra Sū. I. 4. 27) which refers only to the metrical Upanisads where only ब्रह्मन् is described as the योनि (of beings) wherein the पुरुष lays His seed. If we take गीतम् as 'sung' and as applicable to the metrical Upanisads, then the Gītā would be admitting that the Oldest Prose Upanisads do not support its view. In the Brahmasūtra we often find that a view probably based upon the EMU and the Gītā is refuted on the strength of a view based upon the OPU (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra on Bra. Sū. III. 3. 1-4, III. 3. 31).

5. (1) Vide our Notes on Bnag. Gī. VII. 4-7.

(2) महाभूतानि and इन्द्रियगोचराः—The Bhagvadgītā and also the Mahābhārata do not know the distinction between the gross elements and the subtle elements. They distinguish rather between the gross elements and the objects of senses, as noticed by Kieth.

(3) अव्यक्त—This seems to be the जडप्रकृति, because अव्यक्त should be the principle which is the cause of कृति. Moreover, it seems to be one of the विकार of क्षेत्र (v. 6B). Therefore क्षेत्र would itself be the चेतनप्रकृति. Thus, अव्यक्त and क्षेत्र would correspond to the अपरा प्रकृति and परा प्रकृति respectively of Adhyāya VII.

(4) Thus, the total number of principles will be 5 विषय+5 महाभूत+10 senses+1 mind (एकं च)+अहकार+बुद्धि+अम्यक्त (=ब्रह्मप्रकृति)+क्षेत्र=25. And क्षेत्र is to be added on the strength of verse 26, so we get the number 26; the name "चंद्रिण" is given to the पुरुष the साकार aspect of the Reality in the Aupanisada schools of MBh. XII, as shown by us in Aksara : A Forgotten Chapter.

This proves that the doctrine in v. 5-6 is one of the Aupanisada Doctrines collected in the Gītā, and [not a साक्षर doctrine]

(5) Sankara takes महाभूत as सूक्ष्मभूत and इन्द्रियगोचराः or विषयाः as सूक्ष्मभूत Vide Kieth's view given above, which is historically correct

(6) Sankara takes अम्यक्त as the cause of बुद्धि; but explains it as माया

(7) Sankara interprets एव to mean that only the eight principles stated in 5A are the अष्टधा भिन्ना प्रकृति.

(8) तान्येवमनि नाहवाश्चतुर्विंशति तत्त्वान्वाचक्षते—Sankara

6 (1) मयान—This word literally means 'union' 'combination', 'association. In the साक्षर वारिका (मयातपरावर्षाद्—Sāmkhyahārīkā) it is used in the sense of the physical body which is an assemblage of senses, etc. But here the word 'क्षेत्र' is itself used in the double sense of a body and the principle called क्षेत्र. Moreover, the other members of this list suggest that सवात is a feeling, perhaps the feeling of touch (रश्मि), just as धृति 'patience' is also a feeling.

Sankara explains सवात as the body (दरेन्द्रियाणां सहतिः).

(2) In the (later) वैदिक school इन्द्रा etc. are आत्मगुणः. And in the classical साक्षर these are included in the मनसः. The Gītā puts them along with the 24 principles. So the divisions of the गीता are not scientific and systematic. This also shows that here the साक्षर system has not at all influenced the author of the Gītā. It gives one of the Aupanisada Schools.

(3) दृष्टा—The word दृष्ट and the दृष्ट of दृष्ट and दृष्ट show that दृष्टा here means राग.

(4) Instead of saying that these (दृष्टा etc.) are the attributes (धर्म) of the दृष्ट the Gita makes a group out of them and says that this group comprizes दृष्ट.

(5) चेतना-भूतानामसि चेतना—Bhag. Gl. X. 22. It is the life-principle in all beings. It is a विभूति of the Lord. This shows that दृष्ट is not a जड or material principle. It is the consciousness + so many other feelings. So, दृष्ट is the जीवभूता परा प्रकृति of Adhyāya VII. 5-6.

Sankara explains चेतना as the reflection of the consciousness of the आत्मन् (soul) in the inner sense. But this is not the literal sense. Sankara's explanation also shows that the principle which has चेतना, or rather is चेतना, is Ātman.

(6) For the correct meaning of दृष्ट the following verses of the Mahābhārata should be considered :—

(a) अक्षरावाचिका बुद्धिर्मेव व्याकरणमकम् ।

कर्मनुमानादिदिव. स जीवो दृष्टमक्षरम् ॥ MBh. XII. 252. 11.

We have shown in our Aksara ' A Forgotten Chapter that दृष्ट is the life-principle, the परा प्रकृति which is also प्रदान् the निराकार aspect of the Reality We have also shown that Denssen (Aksara A Forgotten chapter, P. 37) has failed in making out a sense of this and other similar verses, because he could not imagine the Aupani-
sada schools of 26 principles of MBh. XII

(b) ममात्तत्रवादिन्यस्तत्र बुद्धयेत योचितः ॥ ७ ॥

प्रख्या दृष्टभूतास्त नरा. दृष्टमक्षरम् ॥ MBh. XII. 213. 7-8A.

(c) शानाविष्णुमस्यक्त बुद्धयर्कारणशुणम् ॥ १२ ॥

तदीजं देदिनायादु तद्वीजं जीवमक्षरम् ॥ MBh. XII. 213. 12-13

अस्यक्त is called जीव and it is the source of souls, Cf. परा प्रकृति of Adhyāya VII.

-(d) तस्मादुपासस्व परं महच्छुचि शिवं दिगोर्ध्वं विमलं पवित्रम् ।

क्षेत्रं ज्ञात्वा परमं विदुः ज्ञानवज्रमुपास्य ते तत्त्वमृषिर्मानिष्यसि ॥

(याज्ञवल्क्य addresses जनक) MBh. XII. 318. 111.

These and several other verses (e. g., MBh. XII. 241. 18-20) have not been considered by Hopkins (in his *The Great Epic of India*) and has not been translated by Deussen even to his own satisfaction, as he indicates by the sign of interrogation, in his *Vier philosophische Texte des Māhabhārata*, Leipzig, 1906, p. 256, 368, 398. Sørensen gives some more references under the word "क्षेत्रम्".

7. (1) Śankara says that क्षेत्रं पश्यद्वयमि describes क्षेत्रम् ।

(2) ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्यम्—Śankara. But, may it not be that ज्ञान produces these and hence these are called ज्ञान, being themselves the effects of ज्ञान in its real sense? If a man has not got these qualities, he has no ज्ञान, though he may discuss and understand the various problems.

Moreover (मयि) अश्वनिधारिणी भक्ति is also called ज्ञान, but this seems to be in one way the result of ज्ञान. The identification of भक्ति with ज्ञान does not mean that the Gītā, like Śankara, does not believe in the distinction between ज्ञान and भक्ति. It only means that ज्ञान was not worth having if it did not produce these results in the sage.

(3) There are several lists of virtues even in the Gītā itself, as each Adhyāya is meant to be a self-sufficient unit. The Bhāgavata and other Purāṇas give still bigger lists. Cf. भावः in Bhag. Gl. X. 4-5, the दैवीसंपद in XVI. 1-4, and the त्रिविध तप in XVII. 14 etc.

The well-known five great virtues अहिंसा सत्यमस्तेयं शौच-मिन्द्रियनिग्रहः । परं सामासिकं धर्मं चातुर्दण्डैः समन्वितम् ॥ (Manu X. 63) These can be traced to Chā. Upa. VIII. 15.1. They should be compared with the जैन and बौद्ध महाव्रतः. Our present passage mentions by names अहिंसा, शौच, आत्मविनिग्रहः.

(4) मन्थानी शननिष्ठ —Sankara is not right in saying that the one who has this knowledge is an ascetic, because such a view will be inconsistent with the fact that this sage has not abandoned his family, he has rather given up the attachment to his children and wife (v. 9A) As the words 'विविक्तेषु' and 'अनिर्जनममरि' show, the man having this शन can be either a कर्मयोगिन् or a सन्ध्यामिर्, but not invariably a सन्ध्यासिन्

In fact the list seems to have been meant to lay emphasis on the fact that this sage is a कर्मयोगिन्, that the true शन consists in योग as much as in सन्ध्या

Vide Note 4 on v. 11 *infra*

8 (1) Sankara's second interpretation of दुःखोपादानदहनम् reminds one of the Buddhist dictum "सर्वं दुःखं दुःखम्"

(2) एव शनद्वयलक्षणानुवृत्ते जन्मादिदुःखोपादानदहनम्—Sankara

We have already suggested that these are probably the effects of शन rather than the means of शन

9 (1) असक्ति —Sankara Absence of liking for the objects of senses which cause an attraction and attachment.

But the Gītā uses the word in the sense of non-attachment to one's actions as distinguished from their renunciation

Cf (a) न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनत्रय ।

उदासीनवदासानमसक्त तेषु कर्मसु ॥ Bhaṭṭa G1 IX ॥

(b) यस्मिन्वाद्रवाणि मनसा नियन्त्रारमण्डजुन ।

कर्मैर्निद्वै कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ „ III 7

(c) तस्मादसक्त सज्ज नार्थं कर्म समाचर ।

अमक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरण ॥ „ „ 19

(d) सचा कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।

कुर्वादिर्वास्तवामक्तविकापुर्वात्समम् ॥ „ „ 25

Also see असङ्गश्च in Adh XV. 3 and मुच्यते in Adh III ॥ and XVIII 26 See also सह in such verses as सहस्रमनायते वाय

in Adh. II. 62 and several other verses.

Gandhiji has called his interpretation of the गीता "अनासक्तियोग".

The author of the Gītā makes अमत्स्य an attribute of ब्रह्मन् in अमत्स्यं सर्वभूतैः—Adh. XIII. 14c.

So, अमक्ति is a term suggestive of कर्मयोग.

(2) अनभिपन्नः पुत्रदारगृहादिषु—Śāṅkara—अभिपन्नो नाम सक्ति-विशेष एवानुस्यतमावनालक्षणः (of the nature of complete identification with another).

So, this expression also is indicative of योग (= कर्मयोग). It means 'non-attachment to पुत्र, दार, गृह etc. rather than their renunciation

(3) समचित्तः—Cf. समत्वं योग उच्यते—Adh. II. 48; also समदुष्टिर्बिद्धिश्चते Adh. VI. 9, पण्डिताः समदर्शिनः—Adh. V. 18. स्थितप्रज्ञ is समचित्त. So, समचित्त also is an attribute of the योग (निष्कामकर्मयोग).

10. (1) मक्ति is called ज्ञान. But Śāṅkara who has always explained मक्ति in the Gītā as ज्ञान cannot quote this verse in favour of his interpretation of मक्ति, because these are rather the results of ज्ञान. "अभ्यभिचारिणी"—this adjective of मक्ति favours our suggestion that मक्ति here is the result of ज्ञान, though there is also another form of मक्ति which is the means of ज्ञान.

From the stand point of the goal (attainment of ब्रह्मन् or पुण्य), we can say that मक्ति, ज्ञान, कर्म (and, in the Gītā, ध्यान) are all the same because the goal is the same. But from the stand-point of the temperament of the seeker there is an essential difference among all these four means and it cannot be denied, even by Śāṅkara, as is made clear by Madhusūdana who wrote his मक्तिप्रधान टीका on the गीता.

(2) अनासक्तयोगेन—In Adh. XIII. 24-25 four योगs are mentioned; two of them are actually called योगs (साधुयोग and कर्मयोग). The Gītā calls each of its Adhyāyas a particular

योग. So, अनन्ययोग seems to mean that when a man selects one out of these four or eighteen योगs, he must stick to it firmly.

Sankara, according to whom the Gita teaches only one योग, viz. स-वासयोग, to which व्रमयोग is a first step, takes अन्य in अनन्य to refer to some deity other than भगवद् वासुदेव. He takes योग as समाधि and explains अनन्ययोगेन as अपृथक्पमाधिना.

But in this interpretation चक्र does not consider the fact that अन्ययोग would be one of the several योगs of the गीता itself, as explained by us. Perhaps 'अन्यमिचाराणां' has the sense which Sankara brings out from the word अनन्ययोग.

(3) निष्कलेषसेवित्वम् and अरनिजनसमादि Cf धर्मेकाग्रता तत्रा विशेषाद् Bra Su IV 1 II

11 (1) The word नित्यत्वं in सत्त्वात्मज्ञाननित्यत्वम् shows that all these characteristics are the results of ज्ञान and not the means to ज्ञान.

(2) तत्त्वज्ञानार्थदुर्लभम्—This also can only be the result of ज्ञान. Sankara explains तत्त्वज्ञानार्थं as मोक्ष, but it may mean the topics of philosophy, viz. परा प्रकृति, अश्वत्थ, अपरा प्रकृति, प्रकृति, पुरुष, ज्ञान, माया, पुरुषोत्तम, अधिदैव, अधिपृथ, etc., etc. The realization or clear understanding of these topics is the result of the achievement of ज्ञान.

(3) अज्ञानमग्रादवधा—If there is absence of these characteristics it may be due to the seeker being in an earlier stage or a novice but the reverse of these will be due to the positive Ignorance (अज्ञान) 'अवधा' is interpreted by Sankara as मानित्वम्, दमित्वम्, हिंसा etc.

(4) It will be seen from the above explanation of all the characteristics in this list that none of them will force us to say that renunciation of all actions is a necessary or even an optional part of this ज्ञान. 'अरनिर्जनसमादि' means that the ज्ञानिन् does not give up contact with the ordinary people, but ceases to have such attachment to

them as would bind him to the world. The presence of "अरतिर्जनसंसदि" in this list shows that 'विरिक्तदेशसेवित्वम्' is not a mere repetition of अरतिर्जनसंसदि and hence does not mean 'residing in a solitary place'. It may mean 'residing in a detached or pure place'. So, we are inclined to infer that this list is offered with the idea of making ज्ञान an aspect of योग = "Disinterested Action".

12 (1) हेयं यत् तत्त्ववद्व्यापि—I shall now tell you what is called 'हेय' = 'the object to be known'.

(2) अनादिमत्पर (मद्य)—It is well known that among the Ācaryas there is a difference of opinion as to the division of the expression अनादिमत्परम्

(a) Sankara takes it as अनादिमत् + परम्, "The Supreme Brahman which is without a beginning (i.e., eternal)".

(b) But Sankara quotes a predecessor of his who divided the expression as अनादि + मत्परम् and who argued that the termination मत् in the compound अनादिमत् would be redundant because the compound "अनादि" is sufficient to convey the sense of "without a beginning". (Vide Sa. Bhāṣya on the verse) This predecessor of Sankara interpreted this verse as . The beginningless Brahman which has myself as its higher one, i.e., as its Power (अहं वासुदेवात्मना परा शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति—Ibid). Sankara refutes this view by saying that the grammatical objection of the predecessor would have been accepted, if the sense of अनादि + मत्परम् were possible (तत्त्वमवमपुनश्च स्वादर्थश्चेत्तमवति) and then explains how he thinks that the sense is not possible (Vide our foot-note to the Text of Sa. Bhāṣya)

(c) Rāmānuja takes it as अनादि + मत्परम् and explains it by saying that मत्परम्, i.e., the inner आत्मन्, i.e., the जीव, is the body of the Bhagavat and is the हेय (the controlled) while मत्परम् is the हेयिन् the controller (अनादि आदिर्यस्य मत्परिणे-तदनादः। अस्व हि प्रत्यगात्मन उत्पत्तिर्न विद्यते।मत्परम् अहं परो वाय तन्मत्परम्... ..मत्परम्-छरीरतया मत्पर-हेयैकैव रस आत्मस्वरूपम्—
The individual soul enjoys only in the idea that he is

the शेष of (i. e. controlled by) the Lord.

It will be seen that Rāmānuja is wrong in interpreting मद्य as जीवात्मन् (Vide further his भाष्य on the verse-शरीरपरिच्छिन्नत्वं चास्य कर्मकृत् कर्मबन्धान् मुक्तवानन्त्यम् । आत्मन्यपि मद्य-उच्यते). Moreover this verse of the गीता is not in accordance with the अन्तर्यामिनाक्षण on which Rāmānuja has founded his theory of शेषशेषिभाव of जीव and परमात्मन् ; it is rather based upon अश्वत्थारुणः परः (Katha Upa. III. 11), अश्वत्थरतः परः (पुरुषः)-(Mu. Upa. II. 1. 2-3), etc., and upon the Gītā's identification of कृष्ण and पुरुष (not मद्यन्).

(3) Madhusūdana says that the commentator who wishes to split up the expression as अनादि+मत्परम् should solve मत्परम् as मत्समुपाद् मद्भाषः परं निर्विशेषरूपं मद्यः " The unconditioned मद्यन् (निर्विशेष मद्यन्) is higher than myself the conditioned मद्यन्, " He says that the interpretation offered by Śaṅkara's predecessor is a wrong one (अहं वासुदेवाख्या परा शक्तिर्वस्येति तदव्याख्यानम्) because the one with Powers (i. e., सविशेष = कृष्ण) cannot be meant here because the निर्विशेष मद्यन् alone is the topic to be established (प्रतिपाद्य-निर्विशेषमद्भाषः प्रतिपाद्यत्वेन तत्र शक्तिमत्पर्यायकम्पत्वात्). This objection is also mentioned by Śaṅkara. But there are many verses in the Gītā which clearly say that पुरुष or कृष्ण is higher than (i. e., the foundation of) the निराकार मद्यन्, e. g., Adh. XIV. 27 infra and VIII. 22.

So, Madhusūdana accepted the grammatical objection and gives an explanation suitable to the Śaṅkara School.

(4) Deussen follows Śaṅkara (' It is the beginningless highest Brahman ').

(5) Garbe takes this whole passage (XIII. 12-18, 27, 28, 30-33) as a Vedantic interpolation. His interpretation is the same as Śaṅkara's.

(6) Dr. Belvalkar follows Śaṅkara (Basu Mallik Lectures, P. 98 and P. 130).

(7) Hill also follows Śankara.

(8) In our opinion the निर्विशेष ब्रह्मन् (of Śankara's School) is not the प्रतिपाद्य here. The idea of the Highest Reality here is that "The beginningless ब्रह्मन् higher than which I am is the देव". Kṛṣṇa or the साकार aspect called पुरुष with whom Kṛṣṇa is identified in the Gītā is the Highest Aspect and ब्रह्मन् is therefore lower than He and this ब्रह्मन् is "the Jñeya."

But "Kṛṣṇa and Brahman" taken together make one complex Reality, but not two Realities. This seems to us to be the sense of the description in XIII 12-18.

Many verses in the Gītā can be quoted to show (1) that the साकार and the निराकार aspects of the Reality are not identical and (2) that the साकार is in the Gītā higher than the निराकार. The verses for the latter are, e. g., Adh VIII. 20-22, XIV. 27, etc.

The sense of 'साकार aspect being higher than the निराकार' is that though the two are aspects of the Reality and both are goals for the mumukṣu, the निराकार is the abode (dhāman) of the साकार (Adh. VIII. 21) and is the प्रकृति (the higher Nature) with the help of which the साकार (पुरुष) produces all beings. As we have already shown, this view of the Gītā was first taught in the Earlier Metrical Upanisads (Katha and Mundaka) and has been developed in the MBh (XII) and finally criticised by the author of the Brāhmasūtra. And we find that a predecessor of Śankara interpreted this verse (XIII. 12) in a way supporting our view of the history of the relation of these two aspects, though we have no exact copy of the text of Śankara's predecessor's work.

As to the splitting up of the expression into अनादि + मतमे, we should say that

(a) The compound अनादि occurs in Adhyāyas XIII. 31 (अनादिब्राह्मणवत्), XI. 19 (अनादिनिरूप्यम्), X. 3 (देवानां जननादि च

वेत्ति), and XIII 19 (प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वानादी उभावपि). The Katha (III. 15-अनाद्यनन्त महत् परम्) and the Sve. Upa (V 13 अनाद्यनन्त कलिलस्य मध्ये) use this compound. The form अनादिमत् is not found in the Gītā nor in the Upanisads.

(b) “मापर” = an usual expression in the sense of “one which takes Me to be the Highest”, used, of course, with reference to a devotee in Bha Gī II 61 VI 14 and XVIII 57.

(c) Of तत्परम् in तमश्चर सदसत्तत्परम् च यद् in XI 37d So, अनादि+मापरम् is the proper division of the expression.

Prof Das Gupta's view also favours this interpretation at least so far as some passages of the Gītā are concerned. In our opinion it is the view about the relation of अक्षर and पुरुष throughout the Gītā and its origin, development and discussion reveals a forgotten chapter in the history of Indian philosophy.

Sankara's arguments that Brahman is निर्दिश्येय and the method of expressing it is that of denying all attributes of it, are wrong. Brahman has two aspects साकार and निराकार, and ‘नेति नति’ denies only the आकार and not all गुणः. When शब्दम् is said to be निर्गुण, it means without the three गुणः, सत्त्वं, रजस् and तमस् (Vide XIII 4d below)

(9) न सत्त्वज्ञासदुच्यते—As ‘उच्यते’ shows सत् and असत् are here two terms by which some philosophers before the Gītā attempted to designate अनादि शब्दम्

The different Adhyāyās of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology [Cf. नासदासीद नोऽमदासात्तदानीम्—Rg X 129 1, सदेव सोम्येदमग्र आसीत्—Cha Upa VI 2 1 सदा सोम्य तदा सम्पद्यो भवति—VI 8 1 (also VI 9 2, VI 10 2); असदेवेदमग्र आसीत्—Chā Upa III 19 1, also Tai. Upa II 6 1 and Mu Upa II 1 1 (सदसदरेष्यम्)]

In Bhagavadgītā IX. 19 the Lord says that He is both सत् and अपर (सदसत्साहमर्जुन) and in XVII 27 सत् is said to be one of the three designations (or one part of the

three-fold designation) of Brahman. Similarly in XI. 37 Arjuna tells Kṛṣṇa that he is both Sat and A-Sat (समं सत्सत्त्वरं च यत्).

But in the present passage (XIII. 12) we are told that the Highest Reality is called neither सत् nor असत्.

As each Adhyāya of the Gītā has its independent terminology and also its own प्रक्रिया—method of explaining the रहस्यमेव within the Reality, 'there is no wonder that the Gītā does not show a uniform attitude in this matter.

It is not correct to say that "न सत्प्रामदुच्यते" proves that the Gītā believes in the निर्दिशेव ब्रह्मन् (Vide Śā. Bhāṣya and also Madhusūdana's commentary), because such a view is inconsistent with the attributes सर्वतः प्राणिपादम् etc. (v. 13). सर्वेन्द्रियगुणामसत्, सर्वम्, गुणभोक्तृ (v. 14) भूतमर्ह (v. 16).

The purpose of XIII. 12d is here to describe the (complex) Reality in contradictory terms, as can be seen from similar mutually contradictory terms used in verses 13, 14, 15 and 16. The statement "It is called neither Sat nor A-Sat" presents a self-contradictory description of the Reality.

The ultimate sense of the passage as a whole seems to us to assert that ब्रह्मन् (described as अनादि-मत्परम्) is both साकार and निराकार.

13. (1) सर्वप्राणिकणोपाधिदारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयन्—Śaṅkara says that the hands, the feet, etc. mentioned here are really those of all beings in the world and here ब्रह्मन् is said to have these through the hands, the feet, etc. of all beings, which are the उपाधिस (adjuncts) of Brahman.

There is no authority for this explanation in the Gītā itself. From the context this विश्वरूपदर्शन appears to be one of the methods of the meditation (उपासना) on the साकार aspect, as explained by us in our Note on Adhyāya XI and - the result of this realization is also बोध.

Śāṅkara says that the existence of क्षेत्रज्ञ is indicated by the उपाधि in the form of the sense-organs of all living beings, (because there must be self-consciousness at the back of their activity). But in this उपासना of the पुरुष as विश्वरूप there is no idea of the विश्वरूप being a मिथ्यारूप; rather the Supreme Principle is realized also as having this रूप.

(2) 13 and 14A are exactly the same as Śve. Upa. III. 16-17A. But in the Śve. Upa. the passage is preceded and followed by noteworthy verses. It is preceded by

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्ष सहस्रपाद ।

स भूमि विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठदशाङ्गुलम् ॥ १४ ॥

पुरुष एवेदस्तर्ष वरभूतं यच्च भाग्यम् ।

उतामृतत्वस्थेऽशने। यदन्नेनाति रोहति ॥ १५ ॥

It is followed by :—

अपाणिपादो जघनो अर्हीता पश्यत्यक्षुः स शृणोत्यकर्णः ।

॥ वेत्ति वेद्यं न च हस्तास्ति वेत्ता तमादुराग्रं पुरुषं महान्तम् ॥ १९ ॥

अणोरणीयान्महतो महीयानात्मा गुहाया निहितोऽस्य जन्तोः ॥ २०A. ॥

It is clear that this is an उपासना of पुरुष the साकार aspect. It is also clear that the purpose of this description is not to show that the पुरुष has actually so many hands, feet, etc; but, rather, it is intended to say that the functions of the feet (to run quickly), of the hand (to seize), of the eye (to see), of the ear (to hear) are performed by this Purusa who is without the feet, the hand, the eye, the ear, etc.

According to Śāṅkara the feet, the hand, etc., of the beings are said to be those of the Purusa by उपाधि. If so, how can the Śruti say that the पुरुष is quick in going, is able to seize, to see, to hear? Śāṅkara would naturally say that these functions are also मिथ्या in the Purusa. But this Śruti does not say so. The Almighty has these functions in Him actually performed (according to the word of this Śruti); and so, He may be meditated upon

as having feet, hands etc everywhere

14 (1) सर्वेन्द्रियगुणामाम्—The functions of all senses do appear in Brahman though it is without all senses. So, आमाम् has the sense of "being present" and not of 'illusory appearance' Otherwise there will be no contrast or self contradiction in 14 A, which is rather intended here

Sankara is not correct in interpreting आमाम् as (सर्वेन्द्रियव्यापारै र्व्यापृतम्) इव and in quoting व्यापतीव etc. His explanation of Sve Upa III 19 (अपानिषाद् etc) is based upon his own theory of अपरा विद्या and परा विद्या and his own logic: the original Sruti describes the functions of running etc as actually possible and taking place in the Supreme Reality. Sankara's method of interpretation makes half of the description real and the other half मिथ्या or illusory.

(2) गुण in सर्वेन्द्रियगुण seems to mean functions (of all senses) This is not the sense of गुण in the Classical सादृश्य.

(3) 'अमक्तम् and सर्वभृत्' makes a self-contradiction. It maintains all, but, in doing so it remains unattached (to all) Vide the meaning of अमक्ति in verse 9 above We have explained अमक्ति as an attribute of वाग "Disinterested Action" So, here also 'अमक्त' means 'निष्काम', without any interest or attachment at all

Sankara explains अमक्तम् as having no contact with the world it maintains (सर्वसंस्पर्शवञ्चितम्) But to us "अमक्तम् सर्वभृत्" seems to have the purpose of explaining the Supreme One as the ideal of योग (= Disinterested Action). It is अमक्त though it supports all Sankara forgets the usual meaning of अमक्त and modifies the sense by interpreting सङ्ग as physical connection 'सङ्ग'.

(4) निर्युज गुणभोक्तु च—It is devoid of the three गुण (सरस् etc), but it can and does enjoy the गुण without being itself tainted by their results This is also the Gita's

teaching for the the individual soul. In verse २० पुनः (=जीव) ■ said to be the मोक्ष without being the कर्तृ

Sankara's method of interpretation will make निर्गुण refer to 'परा विद्या' and गुणभोक्तृ to 'अपरा विद्या', but this is not meant by the text.

(5) Dr Bhandarkar says :—"And thus the description of godhead (in Bha GI XIII. 12-18) proceeds in the words of the Upanisads (Vaisnavism, etc., P 21)" Dr Bhandarkar (Ibid., P. 22) and Tilak (Gitarahasya, 1st Gaj Ed, P. 798) and Hill (The Bhagavadgita, P. 225-226) have pointed out the passages from the Sve. Upa (III. 11-21, particularly 14,), Katha Upa. (V. 15), Mu. Upa (II 2-10, III 1.7), Isa. Upa (5) and also the Nāsadiya Sukta of the RV (RV X 129) to which parts of this description of the देव can be traced. But it is not possible to trace the idea of verse 14B (असक्त सर्वभूतैर्निर्गुण गुणभोक्तृ च) to any of the old Upanisad, though असक्त can be compared with Br Upa. III 8 8 (अनाकाशमसङ्गम् which is a description of the निराकार aspect, also III 9 26-असङ्गो नहि सज्जेते) and निर्गुण with Sve. Upa. VI. 11 (साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च) 'निर्गुण गुणभोक्तृ च' can be compared with अस्य निर्गुणो भोक्ता in मै उपनिषद् (VI 10) which is not included in the old Upanisads. As we have already stated above this verse (14B) seems to us to have been meant to present the new teaching of the Gita about योग "Disinterested Action". We have already explained that 'असक्त' means 'unattached' to the objects of the senses (III 6-7), to the actions themselves (III 19, 25), etc.

Hill translates असक्त as 'detached', and Deussen, 'without any attachment to the world' (Der Gesang des Heiligen, P 92) It would appear as if these scholars take असक्त in the sense of 'transcendent', but it is a term of the योग (=कर्मयोग) The Gita is here giving a new idea under older terms, which is its own.

15. (1) बहिरन्तश्च भूतानाम्—Of. सवाद्याभ्यन्तरो ह्यनः—Mu. Upa. II. 1-2.

(2) दूरस्थं चान्तिके च तत् Cf. Isa. Upa. 5 and Mu. Upa. III. 1-7.

16. (1) विभक्तमिव च स्थितम्—Both these are facts, viz., ब्रह्मन् is undivided (अविभक्त) and it is actually like a piece of gold divided into as many pieces as there are ornaments.

'इव' does not mean any illusion about the divisions; the divisions are facts. Brahman is both अविभक्त and विभक्त like gold which is divided into ornaments.

विभक्तं वस्तु इव (= सुवर्णादिवत्) स्थितम् is the construction of the sentence when completed. Sāṅkara draws his doctrine of māyā and illusion from इव. Tilak (Gītā-rahasya, P. 799) follows him and says that the entire Gītā teaches Sāṅkara's doctrine of world or diversity as an illusion. Sāṅkara gives the example of अकाश being divided. But this is not meant by the Gītā, as we find no इव in verse 16B. It is a fact that ब्रह्मन् is भूतमद्वैतं, प्रसिद्धं and प्रसिद्धिः. There is no इव in the characteristics of Brahman stated in verses 12-15, though they are mutually contradictory. So, like अभास (which mean real appearance-) in verse 14a, इव is meant to give an example of a fact, and the example of gold being divided into as many pieces as there are ornaments made out of it is the proper example. The author of the Brahmasūtra says that the creation of अकाश, वायु, etc., from Brahman has taken place by Brahman being divided into as many divisions as the numbers of the effects of Brahman, आवधिकारं तु विभागे तु लोकवत् (Bra. Sū. II. 1. 7). So this 'विभाग' is not an illusion. There is likeness between the विभाग of ब्रह्मन् and that of gold; there is no likeness between ब्रह्मन् and gold in so far as there is no undivided piece of gold after the divisions are made while there is undivided ब्रह्मन् after the divisions of ब्रह्मन् into its effects take place.

(2) The meaning of this (16A) is that Brahman is twofold (1) in the nirakāra aspect Brahman serves as the प्रकृति and as such it is divided into its effects आकाश, etc., and (2) in the sākāra aspect it is not divided at all. This interpretation of 16A can be suggested on the strength of passages which describe the creation of beings from the परा प्रकृति (VII. 6-7), अव्यक्त (Adh. VIII. 18-20), महद्गुण (Adh. XIV. 3), प्रकृति (Adh. IX), etc. " विभक्तमिव " is here stated so far as the creation of beings is concerned, and not that of आकाश, वायु, etc. But the ब्रह्मसूत्रकार definitely says that the souls are not created, while आकाश, वायु, etc. are created and that ब्रह्मन् is divided into so many parts. About the beings (भूतानि in भूतभर्तु etc.—16B)—the Sutrakāra (Bra. Su I. 1) interprets all the Śrutis describing the appearance, continuation and disappearance of भूत as dealing with ब्रह्मन् in the name of आकाश, माण, ज्योति, etc. The Gīta seems to deal with the creation of भूत in verse 16, and not with that of आकाश etc. From the stand-point of the अक्षर or अव्यक्त aspect the Reality is विभक्त like a lump of gold and from the stand-point of the पुरुष aspect it is undivided. The latter is पर higher than (अनादि+मत्परम्) the अक्षर aspect.

(3) प्रमथिष्णु—Sankara—यथा रज्ज्वादिः सर्पादि-विध्वाकृषितस्य—This example is not guaranteed by any verse in Adh. XIII 12-18 or elsewhere in the Gīta.

(4) We have already commented upon Bha. GI IX 5 Bhagavadgīta IX 5. and XIII 16 are interpreted by Sankara as stating the साधनाद, but in our opinion they describe Brahman in both its aspects (अनादि मत्पर ब्रह्म—XIII. 12).

Sankara often quotes Br. Upa. II 4 14, IV. 4 19, IV 3. 7 and says that इव in " यत्र द्वैतामेव भवति ", " य इदं नानेव पश्यति " etc., is the explanation of इव in विभक्तमिव. But

the Br. Upa. has its own view and the Gītā also has its own view.

(5) With 16A cf. सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तविभक्तेषु तज्ज्ञानं विदि सार्विकम् ॥

XVIII 20

This verse also proves that the विभाग is not an illusion. This verse as well as XIII. 16 refer to the विभाग of Brahman among the भूत (souls in bodies), देखिनः.

(6) The Author of the Brahmasutra discusses a question whether the partition of Brahman is possible or not (कृतकप्रसक्तिरित्यवयवव्यापकोपो वा—Bra. Su II 1 26) and says that the Sruti speaks of both—Brahman being divided and Brahman remaining undivided, so सत्त्वं is both, and the word alone (not a logical argument) is the foundation of the interpretation of the Sruti (सुतेषु व्याख्यातम्—Bra. Su. II 1. 27).

(7) In the case of the Gītā, we get a suggestion from verse 12 itself that the अविभाग and the विभाग respectively refer to Kṛṣṇa who is higher than Brahman and to Brahman (or the निराकार aspect) itself

17. (1) ज्योतिषामपि तस्येति—Of Br. Upa IV. 4. 16 and Sra. Upa. III 8. There are many Srutis which describe the Reality as the Light and we have already noticed that the Sutrakāra refutes a पूर्ववत् believing that Brahman is the Light, by saying that it is only like the Light (Bra. Su. III. 2. 15-19).

In Bhagavadgītā XV. 6-14 the Light nature of Brahman is described Brahman is said to be the ईशान in our stomach in verse 14.

(2) इ नरात्मन्—Sankhata—ज्ञानात्मन्.

ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञानात्मन् are in the Later Mīmāṃsā (XII) technical names of certain principles, e. g., ज्ञान means the ज्ञेय प्रकृति (Vide Akṣara A Forgotten Chapter, p. 46)

‘ ज्ञेय ’ in this passage also is a technical term rather than a pot. participle of ज्ञान ‘ to know ’.

(3) इति सर्वस्य विष्टितम्—*Sāṅkara reads विष्टितम्. Cf. v. 22; cf. also "सर्वस्य चाहं ह्यदं संनिविष्टः"; so here the साधिरूप of the पुरुष is referred to. On the strength of this verse, we cannot say that the soul is God Himself.*

(4) One important point to be discussed about this passage (XIII. 12-18) which is the only passage of its type in the Gītā is its exact meaning.

We suggest that its meaning is here indicated by जनादि मत्परं ब्रह्म. The Brahman which is numerically one and which is eternal has Kṛṣṇa (or पुरुष) as the पर or higher principle in itself. This view is supported by several other passages of the Gītā, the commentary of Śāṅkara's predecessor, and the Pārvaṇpakṣa in Bra. Sū. (III. 3.31), and several passages in the Katha and Mundaka Upanisads. So, Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार. If we analyse this description (XIII. 12-18) we find that some of its attributes belong to the निराकार aspect, e. g., सर्वेन्द्रियविबिजितम् (इन्द्रिया suggest the human shape—पुरुष), विमलमिव and 16 II (Bra. Sū. I. 1), बहिरन्तश्च and दूरस्थं चादितिके च (v. 15), सूक्ष्म (v. 15), while other attributes belong to the साकार aspect, e. g., सर्वं वाणिज्यं.....सर्वेन्द्रियगुणमात्मन् (v. 13 and 14a), अमल सर्वभूयैव निर्गुणं शुभमोक्षदं च (v. 14 B).

So, here we have a mixing of the attributes of the साकार and the निराकार aspects of the one Reality. The nature of the attributes (senses, अमलं सर्वभूय suggesting the पुरुषाकृति, सर्वेन्द्रियविजितम् suggesting अपुरुषविष or अरूप) proves this. Besides, we have the very statement that the Entity consists of (1) पुरुष or पुरुष as the higher principle in it and (2) Brahman or the निराकार than which the पुरुष is higher, both however making one Entity.

We suggest that in the Scripture when we find a similar description e. g. अपाणिपादो अवतो मनीषा etc. (Śve. Upa. III.

अक्षरः and ग्रहीतृ to the साकार aspect.

It may be noted that in explaining these passages the Ācāryas have differed according to their pre-conceived different doctrines. Śāṅkara, as already stated, takes अवाणिवादः as the real description of ब्रह्मन् which is निर्गुण, and अक्षरः and ग्रहीता are according to him attributes of the comparatively real ईश्वर.

Rāmānuja holds that ब्रह्मन् is सकल कल्याणगुणसहित (दया, etc.) and अखिलहेयगुणरहित (e. g. कौर्य) and explains what he thinks to be सगुण and निर्गुण Śrutis accordingly. Vallabha says that all divine (दिव्य) attributes and all worldly (प्राकृत) attributes are respectively asserted and denied of Brahman by the Śrutis; thus, according to him, ब्रह्मन् has no प्राकृत देह, but it has a दिव्य देह.

It may be added that the negative attributes अवाणिवादः, अक्षरः, अननु, etc. do not mean निर्गुण but only the निराकार aspect of ब्रह्मन्, because अक्षर (of Br. Upa III. 8 8) which is the निराकार has the attribute of प्रज्ञान. So पुरुष is not सगुण but the साकार aspect.

The Brahmasūtra says that Brahman which is पुरुषविष and अयुषविष (साकार and निराकार—Bra. Sū. I. 1-3, etc., etc) and that the Śrutis describe पुरुष with the attributes of अक्षर (अयुषविष) and *vice versa* (III. 3. 37) and that therefore the Śrutis proved in Bra. Sū. I. 2 and 3 (सर्वसंख्य etc.—मत्वादय—Bra. Sū. I. 2. 1 and पुष्पावायान—Bra. Sū. I. 31 as dealing with the साकार aspect may be at the desire of the meditator taken in the meditation on the निराकार (III. 3. 38, 39. Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol I). This attitude of the Sūtrakāra (Bra. Sū. III. 3. 37-42, 44-54) solves a question about Śāṅkara's माध्य, viz., why it is that Śāṅkara who explains अक्षर in Mu. Upa. I. 1-6 is dealing with his निर्गुण ब्रह्मन् in his उपनिषद्भाष्य has to explain the same Śruti in his सूत्रभाष्य (Bra. Sū. I. 2. 21) as dealing with the सगुण (= साकार) ब्रह्मन्. We mention this discussion in the Brahma-

sūtra here because it throws light on the interpretation of the Gītā.

(5) We have shown elsewhere (Aksara: A Forgotten Chapter, P. 89) that the conception of Brahman in the Pāñcarātra School of MBh. XII. 334-351 believed in Brahman which was a combination of the निराकार and the साकार aspects and that in describing their नारायण the पाञ्चरात्रा identified these two aspects and described नारायण with the attributes अमृत, अननु, अद्वय, अपाणिपाद, etc. and also as having a human form and performing functions which only one that has a (human) figure can perform. From this नारायण the जग प्रकृति is produced and from that the world (ibid., P. 86)

We suggest that Bha. Gī. XIII. 12-18 is a forerunner of the conception of Brahman in this पञ्चरात्र school, which is undoubtedly later than the Gītā (Ibid., Pp. 84-85).

(6) This conception of the Reality is peculiar to Adhyāya XIII only.

(7) In all the other chapters these two aspects are not at all identified, e. g., Bha. Gī VIII 3-4, 20-22, XIV. 27, etc., etc

18. मद्भाव—The liberated soul becomes one with the Lord Vide our notes on Bha Gī. XIV 2. Different chapters of the Gītā have different conceptions about the state of the liberated soul.

19 (1) अनादि—About प्रकृति and पुरुष vide Notes on v. O. 'अनादी' must mean eternal, just as the word अनादि in अनादि मयरे मय (III. 12).

प्रकृति and पुरुष are अनादी. A question may be asked: "Does this view present the dualism of the later classical Sāṃkhya?" The answer, we believe, is to be found from verse 22. Verses 19-23 make a complete section. As God is mentioned in this section in verse 22, we suggest that प्रकृति

and पुरुष are eternal (अनादि) in the sense that they form part of the Reality which is a complex one (स्वगतमेद-विशिष्ट), and also an eternal (अनादि) one. The पर-पुरुष, the पुरुष and the प्रकृति—these three at least form the Reality. What is their mutual relation we are not told.

‘अनादि’ makes it clear that the प्रकृति is not an effect of the पर-पुरुष or God.

(2) The विकारs must be (some out of) the विकारs stated in verses 5-6, i.e., except the ‘अव्यक्त’ to which the प्रकृति would correspond. The विकारs of the प्रकृति were well known and hence they are taken as known in Adhyāya XIV. The प्रकृति is introduced as if it were well known to the hearer or the reader.

(3) The गुणs constitute the प्रकृति. So, we may ‘take the विषयs classified as सत्त्व, रजस् and तमस् to be the effects produced from प्रकृति.

(4) अनादि—Sankara says that these two प्रकृतिs are ‘नित्य’ because they belong to the नित्य ईश्वर. One must note that he uses the word ईश्वर and not the word ब्रह्मन्. So, he uses the word नित्य (= अनादि) in the sense of comparatively eternal, i.e. अनादि in the sense of अनिर्वाहक-भाव.

(5) न आदि अनादी इति तत्पुरुषममान् नाविद्वर्जयन्ति ।, Sankhara Bhāṣya

Sankara here notices the view of a predecessor of his, who held that ‘अनादी’ means ‘created at some time or other’, ‘not existing at first’, ‘not eternal’, and that by this interpretation (only) the Lord would be proved to be the cause of the world (तेन हि किञ्चेश्वरस्य कारणत्व-निश्चयः) Sankara refutes this view from the stand-point of his own doctrine (Vide the foot-note in the text) — But we may note that according to the Gītā (II. 26-27) there was one school which held that the जीव was subject to birth and death and still eternal. There may have been a school, which interpreted the Srutis

about the appearance, continuation and disappearance of beings (discussed in Bra. Su. I 1) from मद्गन् called आकाश, आनन्द, प्राण, ज्योतिः, etc., as dealing with the birth and death of beings and also believing, as stated in these Srutis, that the death or disappearance of beings took place in Brahman.

(6) As already noticed in our Note on १०, the terms प्रकृति and पुरुष form a pair of principles, which make an independent part of the question of Arjuna and also the answer of Kṛṣṇa. Therefore, we have not to expect any connection of प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, just as we have to take शरी and शरीर as two terms connected neither with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ nor with प्रकृति and पुरुष.

The commentators as well as most of modern scholars who have interpreted the Gīta have tried to identify प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ and क्षेत्र, as the case may be, with the idea of making out a System from the various principles discussed in this Adhyāya. They have also gone further; they have tried to identify the principles of this Adhyāya with परा प्रकृति, अपरा प्रकृति, गन्धक, etc. which have been discussed in the other Adhyāyas of the Gīta with the intention of making out a system of the whole Gīta. We believe that the result of their efforts shows that there was no such intention on the part of the author or authors of the Gīta.

In our opinion the aim of Adhyāya XIII is to present different stand-points of योग 'Disinterested Action' by discussing some well known pairs of philosophical categories of the days of the Gīta.

20 (1) कार्यकरण—Of न तस्य कार्यं करणं च विद्यते (Sve Upa. VI. 8), where कार्य and करण mean the body and the senses.

There is a reading 'कार्य-करण' (noted, e. g., by Sankara and Jacob—उपनिषद्भाष्यकोश) which may mean the प्रकृति- and-विद्वान् classification of the Sāṃkhya. But such a

classification seems to be not meant by the context at all, though Sankara tries to give such an interpretation

(2) कर्तृत्व 'and मोक्षदत्त The central teaching of the Gita is concerned with the origin of all actions and, hence also with the मोक्ष resulting from the performance of actions

One answer to this problem is that the soul is by nature उदात्तान and should get his 'indifference' once again and the actions and their results are within the province of the प्रकृति or स्वभाव alone (e g, in Adh १ 14) 'This Adhyāya (XIII 19-23) gives another solution of the problem which takes an optimistic view of the soul. The soul is a भोक्तृ without being a कर्तृ and he can remain a भावतृ without being subject to transmigration if while enjoying the objects he can avoid attachment to the objects (verse 21)

This theory is the reverse of the theory of the author of the Brahmasutra who seems to hold that कर्तृत्व belongs to the ज्ञातृ, but he can, by his wish and by becoming indifferent to the results of the actions stop कर्तृत्व and thus avoid transmigration (Bra Su II 3 33-40)*

(3) सुख भाक्तेरे देह — The प्रकृति which is जड cannot be the cause of the experience of pleasure and pain the existence of only a conscious principle can explain the experience of सुख and दुःख. And this conscious principle is सुख or ज्ञातृ (not God, as stated in verse 21)

Here the ज्ञातृभूत is definitely separated from the पर सुख — God, who is also भोक्तृ but who has never been in transmigration and hence is unlike the soul

(4) देह — The cause of कर्तृत्व and the cause of मोक्षदत्त

* In our opinion Sutra II 3 41 (परात्तु नच्छने) refers to the कर्म being obtained from the Supreme One. The Sutrakārā says that the soul is a कर्तृ, because he has got no समानि 'indifference to the results of the actions' (समाप्यभावाच्च—Bra su II 3 38)

i. e., that by which the existence of activity and of the experience of सुख and दुःख can be explained. Cf. कारण in Adh. VI 3A and 3B. The word हेतु was regularly used in the place of कारण in the Buddhist and post-Buddhist works, e. g., गौडपाद's कारिकाs on the माण्डूक्य उपनिषद् (in the 4th chapter of which हेतु is used ten times in the sense of cause, viz., in IV. 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 37, 53, 76 and 78) The corresponding Buddhist word for the कार्य = the effect is फल, e. g.,

हेतोरादिः फलं येषामादिर्हेतु फलस्य च ।

तथा जन्म मवेत्तेषां पुत्रानन्म पितुर्वेषा ॥ (Ibid. IV. 14 and 15)

The Gita uses the word फल in the sense of the result of actions and the fruit (पत्र पुष्प फल तोयम्), but never in the sense of the effect (of a cause) The use of the word कारण, the only occasional use of ' हेतु ' and the absence of the use of ' फल ' in the sense of an effect prove that the Gita is pre-Buddhist.

(5) Sankara has missed the very aim of this verse by interpreting कर्तृत्वं as उत्पादकत्वं ' one who creates ', and he interprets verse 20A to mean : The Prakṛti is the cause of सत्तार (transmigration) because it is the producer (or creator) of the body and the senses (एव कार्यकरणकर्तृत्वेन सत्तारस्य कारण प्रकृतिः ।) The context (= the presence of मोक्षस्य) shows that कर्तृत्वं is the performance of actions, not creatorship.

Sankara's statement that the association of the soul and the प्रकृति is of the nature of अविद्या is not supported by the text of the verse.

Hill and Rudolph Otto accept Sankara's meaning of कर्तृत्वं (production—The Bhagavadgita, P. 227 and product—The Original Gita, P. 53). We may also add that Tilak also follows Sankara and has not been able to notice the support these verses (19-21) give to his conception of the Central Teaching of the Gita

(6) Sankara says that मोक्षत्व means संसारित्व (end of his Bhāṣya on v. 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong. संसारित्व is सदसद्योनिजन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not मोक्षत्व but गुणमग्न 'attachment to the objects of senses.' Mere मोक्षत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदसद्योनिजन्म).

21. (1) Sankara explains प्रकृति as मविषा.

(2) प्रकृतिरयं would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुण of the प्रकृति.

Sankara explains प्रकृतिरयं as प्रकृतिमात्मत्वेन यत् 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions)'. But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context 'प्रकृतिमात्मत्वेन यत्' will be, of course, the sense of 'गुणमग्न'.

(3) मुह्यते--Sankara--सुखी दुःखी मूढं विण्मतेऽहमित्येवम् । 'अहम्' is a misleading addition without identifying oneself with the प्रकृति and its गुण, the soul can enjoy the गुण or the objects of senses. There is no question of "दुःखी" and "मूढ अहम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is सुखी 'मुह्यते' simply means 'experiences' without any attachment. Cf. the word मोक्षत्वं in verse 22 where the Lord or पर पुंस्य is said to be an enjoyer (भोक्ता).

(4) सदसद्योनिजन्मसु--Sankara's second interpretation adds अयं समारय.

22. (1) उपदर्श one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body.

(2) अनुमन्तु--The Lord within the human heart is a witness of the deeds of a man and approves of his deeds if they are righteous. Cf. यमो वैवस्वतो देवा यस्मैव हृदि स्थितः । तम चेदविशदस्ते मा गदा मा पुरुष्यन् ॥ (Mann. VIII 92). Here

“तेन अविदाः” means that if the soul has the approval of this inner witness of his actions, he need not go to the Ganges or the Kurus for any purification.

(3) भवतु—The master, the sustainer of the soul in all his right activities.

(4) भोक्तु—“An unstained Enjoyer”. The principal Upanisads do not seem to mention ‘उपदृष्टु’ and ‘अनुमन्तु’ and also ‘भवतु’. But sometimes they describe the Witness in the heart as an Enjoyer, and sometimes as only an Onlooker. Cf. the following verses where the individual soul and the universal soul are both described as being present in the human heart:—*कर्णं विवन्तौ मुहुतस्य लोके गुरां प्रविष्टौ परमे परार्थे । छायातपौ मद्यविदो दहन्ति वज्रामयो ये च भिणाचिहेताः ॥* (Katha Upa. III. 1). Here “कर्णं विवन्तौ” would mean that the individual soul can enjoy the objects of the Prakṛti if he does not get attached to them and that the universal soul always ‘enjoys’ them without ever getting attached to them. Again, *इह सुवर्णं सयुना तस्मात् सैमानं वृद्धं परिप्लवजति । तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्पनस्रक्तम्यो अभिचाक्षतीति ।* (Mu. Upa. III. 1. 1. and Śve. Upa. IV. 6). Here the soul is described to be enjoying the objects (without getting attached to them) while the Lord, the friend of the soul, is present only as an onlooker (lit. he looks on without tasting the pippal). The soul who enjoys the objects of senses and gets attached to them is described in Mu. Upa. III. 1. 2. In Bhagavadgītā IX. 10 we have a description of God being भवतु and साक्षिन्.

(5) परमात्मैति—This witness is called उपदृष्टु etc. and also ‘परमात्मन्’.

(6) पुरुषः परः—The soul is called पुरुष in this passage (XIII 19-23); and God present as the Witness in the body is called परः पुरुषः.

(7) We have already stated above that as God is mentioned here, even as the Witness, the प्रकृति and the पुरुष

(6) Sankara says that मोक्षत्व means सत्तारिख (end of his Bhāṣya on v 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong सत्तारिख is सदस्योनिर्जन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not मोक्षत्व but गुणसङ्ग 'attachment to the objects of senses'. Mere मोक्षत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदस्योनिर्जन्म).

21 (1) Sankara explains प्रकृति as मविद्या

(2) प्रकृतिरिष would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुण of the प्रकृति

Sankara explains प्रकृतिरिष as प्रकृतिमात्मत्वेन एव 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions)'. But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context 'प्रकृतिमात्मत्वेन एव' will be of course, the sense of 'गुणसङ्ग'.

(3) मुहूर्तः—Sankara—तुल्यी दुःखं मूढं पण्डितोऽहमित्येवम्। 'महम्' is a misleading addition. Without identifying oneself with the प्रकृति and its गुण, the soul can enjoy the गुण or the objects of senses. There is no question of "दुःखी" and "मूढ महम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is प्रकृति 'मुहूर्तः' simply means 'experiences' without any attachment. Cf. the word मोक्ष in verse 22 where the Lord or पर प्रकृति is said to be an enjoyer (मोक्ष).

(4) सदस्योनिर्जन्म—Sankara's second interpretation adds अथ सत्तारिख

22 (1) उपद्रष्टु is one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body

(2) अनुमत्—The Lord within the human heart is witness of the deeds of a man and approves of his deed if they are righteous. Cf. यमो वैवस्वतो देवा यज्ञवैव इति स्थितं एन वेदविवादस्ते मा यदा मा नुरुण्य ॥ (Manu VIII 92) Her

in verses 19 are not two independent principles ; but they seem to be two parts or aspects of the Reality which is, of course, a complex one. Dr. Bhandarkar says that by thus introducing the Witness, i. e., God, the atheism of the सांख्य system (as indicated by प्रकृति and पुंस्य in verse 19) is studiously avoided, as is usually done in the Gītā whenever there is a reference to its doctrines.

Śankara takes this ' परः पुंस्यः ' as the individual soul in his true nature, and explains उपद्रष्टुः, अनुमन्तुः, भर्तुः, भोक्तुः and मदेष्टुः as referring to the individual soul, e. g., उपद्रष्टुः means the individual soul who sees the activities of the body and the senses (कार्यकरणानां सन्वायारानां सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा); similarly, अनुमन्तुः is one who approves of the activities of the body and the senses. We have already explained how " उपद्रष्टुः " means one who sees the activities of the individual soul. Śankara takes परः in पुंस्यः परः as meaning सर्वकारपरः while the context indicates " पुंस्यपरः परः " higher than the पुंस्य stated in verses 19-21 or higher than both प्रकृति and पुंस्य. Śankara's identification of पुंस्यः in 19-21 with पुंस्यः परः in verse 22 is wrong also because the verses about the Witness quoted above (Mu. Upa. III. 1. 1 and Katha Upa. III. 1) mention two spirits as being present in the heart.

Tilak has simply followed Śankara. According to both Tilak and Śankara, the verse (22) does not at all mention what is called ' साक्षिन् ' in the Upanisads and also in the Vedānta School, e. g., सदा सौम्य तदा संपन्नो भवति (Chā. Upa. VI. 8. 1)

(8) Śankara's commentary on this verse is noteworthy because he gives three explanations for each of उपद्रष्टुः and अनुमन्तुः.

(9) His interpretation of भर्तुः and भोक्तुः as referring to the individual souls is also misguided.

23. (1) This is a पञ्चमुक्ति and indicates that the discussion of प्रकृति and पुंस्य begun in verse 19 ends here.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि = No matter whether he be a कर्मयोगी or a संन्यासी. It is not necessary for him to be an ascetic. Thus, योग 'Disinterested Action' is recommended here.

Śaṅkara interprets 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' as if the knower of ब्रह्म and पुण्य is allowed to behave in the world as he likes, even immorally (अपि शब्दात् किमु वक्तव्यं स्व-युक्तस्थो न जायते इत्यभिप्रायः—Śā. Bhā.) In our opinion no kind of licence is allowed to a ज्ञानिन् in the Gītā Cf. also Brā. Sū III. 4. 37, not even the freedom of eating any kind of food he likes (Brā. Sū. III. 4., Vide our Interpretation).

Tilak accepts Śaṅkara's interpretation of सर्वथा वर्तमानोऽपि 'in whatever way he might behave himself'. Hill translates—'however he may be placed' and R. Otto—'In whatever condition he may abide'.

For our meaning of सर्वथा etc of सर्वथा वर्तमानोऽपि न योगी मयि वर्तते—Adh VI 31, वृथापि न निवर्त्यते—IV. 22, कुर्वन्नपि न लिप्यते—V. 7, सर्वकर्माणि मदा कुर्वन्—XVIII. 56

As सर्वथा वर्तमानोऽपि is the वस्तुतः, it is quite evident that the purpose of XIII. 19-23 is to present one more aspect of योग 'Disinterested Action'.

Verse 24 also suggests that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and संन्यास

(3) Vide the foot-note to the text for the nature of the actions which are burnt by ज्ञान.

24. (1) We have explained above that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and संन्यास (or, we may add, भक्ति, ध्यान, साधन, etc.) This meaning of " सर्वथा etc. " is supported by verses 24 and 25 which mention some of the Paths of realizing Paramātmā.

(2) केचिद्, अन्ये and अग्रे and अन्ये तु (in verse 25) make it clear that the different paths are meant for the guidance of persons of different temperaments and that ध्यान, etc., are not steps on one and the same Path.

(3) ध्यानेन—‘ ध्यान ’ ‘ meditation ’ is taught as a Path to Mokṣa, e g, in Adhyāya VI 14, 15, 20, 21, 23

(4) आत्मानम्—As verse 25 suggests, this Ātman is the Paramatman, the Lord

(5) आत्मना (पश्यति) is distinguished from those who rely upon the precept of others and perform the worship (उपासते) according to that precept, as stated in verse 25.

अन्ये श्वेदमज्ञानतः—in verse 25 shows that the people with the knowledge of प्रकृति and पुरुष (verse 23) which is referred to by ‘ स्वमत्मानम् ’ are able to realize God by self-help, while those who have not got this knowledge rely upon others.

(6) सात्त्विकेन योगेन and कर्मयोगेन—We suggest that here two aspects of योग ‘ Disinterested Action ’ are meant. The सात्त्विकयोग is described in Adhyāya II which is called सात्त्विकयोग ■ not a path of स-यास, but an aspect of योग based upon the knowledge of the soul, associated with सत्त्व, the light, the duty of a warrior. We have also shown that in the other Adhyāyas ‘ सात्त्व ’ does not mean ‘ सत्त्व्यास ’. Even here there is no word to suggest that सात्त्विकयोग is स-यास

Sankara and other Ācāryas who take सात्त्विक as सत्त्व्यास do not find any support from any verse of the Gita. The other commentators and also modern scholars including Tilak even follow Sankara and do not seem to have made an independent inquiry about the meaning of सात्त्विक in the Gita, because they also cannot quote any verse from the Gita in their support.

(7) कर्मयोगेन—The Third Adhyāya is called कर्मयोग—An aspect of ‘ Disinterested Action ’ based upon कर्म, i e, action itself

(8) Sankara explains आत्मानम् as प्रत्यक्षजनम् and आत्मना as ध्यानस्थितेनान्न करणेन. But ‘ आत्मना ’ is to be contrasted with the statement in verse 25

(9) Sankara's explanation of 'सांख्य' as referring to the three गुण cannot be supported by any quotation from 'the Gītā'. He depends upon the सांख्यकारिका, etc. for taking सांख्य as referring to the three गुण, which are not at all meant by सांख्य in Adhyaya II 39.

(10) कर्मयोगेन—Sankara adds 'तेन सर्वशुद्धिदानोत्पादित्वारेण चापरे'. Thus, Sankara not only makes unwarranted additions to the verse, but even contradicts his own words in his introduction to verse 24 in which he says that ध्यान, सांख्ययोग and कर्मयोग are उपायविकल्पा 'optional or alternative paths'.

(11) Prof. Das Gupta criticizes Sankara's interpretation of सांख्येन योगेन in XIII. 24 as follows—

"Sankara explains this passage to mean that सांख्ययोग means the realization of the self as being absolutely different from the three गुण—सत्त्व, रजस् and तमस्. If this is सांख्य, the meaning of the word योग in this passage (अग्रे सांख्येन योगेन) is not explained. Sankara does not expound the meaning of the word योग but explains the word sāmkhya and says that this sāmkhya is yoga, which seems to be an evasion."

(12) Prof. Das Gupta also says that though in the immediately preceding verses reference is made to प्रकृति, पुरुष and गुण, there is no reason to suppose that the phrase *sāṅkhyena yogena* refers to the wisdom recommended in the preceding verse for this verse (XIII 24-25) summarizes the different paths of self-realization..... " (IHP, P. 456)

After a discussion of the passages in which the word सांख्य occurs in the Gītā Prof. Das Gupta concludes that "there is no proof that the word sāmkhya in the Gītā means the discernment of the difference of prakṛti and the guṇas from puruṣa as Sankara in one place suggests (Gītā XIII 25), or that it refers to the cosmology and ontology of prakṛti, the guṇas and their evolutes of the

traditional Kapila-Sāṃkhya The philosophy of the *gunas* and the doctrine of the puruṣa were, no doubt, known to the Gītā, but nowhere is this philosophy called *sāṃkhya*. *Sāṃkhya* in the Gītā means true knowledge (*tattva-jñāna*) or self-knowledge (*atma-bodha*)”

With the above view of Prof. Das Gupta one may contrast the following view of Garbe—It has long been well known that the doctrines of the Sāṃkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Gītā and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāṃkhya and Yoga mentioned by name, while the word Vedānta occurs only once (Vedāntakṛt XI 15) and in the sense of Upaniṣad (Garbe, Introduction to the Bhagavadgītā, Bombay, 1918, P. 8)

(13) Garbe—The knowledge to be reached along the quietist way of salvation is described in several passages of the Gītā (XIII 13, XIV 19) entirely in the sense of the Sāṃkhya system as the distinguishing between spirit and matter and as a consequence of this distinguishing (XIII 23), without regard to the conduct of the one who knows (सर्वथा वर्तमानोऽपि), deliverance from the necessity of re-birth is set forth in prospect. This may be regarded as an isolated recognition of the genuine Sāṃkhya ideal. In general, the knowledge that redeems is not, . . . *salvati n* (Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, Bombay, 1918, P. 38)

25 (1) For the explanation and importance of “एवमना तं कृत्वा यम्” vide notes on कर्त्तव्य and भगवन् in verse 24 supra.

(2) उपासने seems to mean worship. सम्यक्, साख्य, याग and दान have been already stated in verse 23 (सर्वथा वर्तमानोऽपि) and verse 24. But यत्किं is not stated there, so we suggest that उपासन means यत्किं as a means to realization.

(3) Verse 25 admits the intermediary in religious

matters Cf आचार्यवान् पुरुषो वेद, as interpreted by the Ācaryas.

(4) श्रुति = What precept they are orally given by the आचार्य, Cf श्रुति in Gita II. 56

(5) Just as Adhyāya XIII mentions = variety of principles, it shows also the various Paths here

26 (1) Here (v. 26-34) the description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ is resumed. We have already discussed the context of the verses of this Adhyāya Verse 26 is connected with verse 3.

(2) We have already compared all the verses of the Gita in which the creation of the beings from the चेतन ब्रह्म or ब्रह्म itself and पुरुष the साकार aspect is mentioned. As we have suggested there, क्षेत्र would be ब्रह्म or the निराकार aspect and क्षेत्रज्ञ the साकार aspect on the strength of the Śrutis on the same topic in the Upanisads and their discussion in Bra. Su. I. 1 “सर्वं खावन्नक्षमम्” = भूतानि all beings, all souls in the bodies

(3) Verse 26 explains the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ referred to in verse 3

(4) वाक्य—whatever, without any exception.

(5) Sankara discusses the nature of the सयोग of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ He says that this सयोग is not अवयवसंयोग (the contact of some part of both the things connected with each other), nor समवायलक्षण, but अध्यासलक्षण. He takes क्षेत्र as अद्व and क्षेत्रज्ञ as चेतन But we have shown that क्षेत्र is चेतन, it is rather the ब्रह्म itself. So this discussion is not in harmony with what the Gita seems to us to hold

(6) According to Sankara's introduction to this verse, it is intended to explain the reason why क्षेत्रज्ञ (i. e., the जीव) and ईश्वर are identical, as interpreted by Sankara in verse 2.

It is a fact that in the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ the latter and the ज्ञा are one. This is also stated in verses 27, 28 and 31. Vide infra.

27 (1) परमेश्वरम्—The individual soul is called परमेश्वर.

(2) सर्वेषु भूतेषु—In all भूत (the souls in bodies), the क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर (the साकार aspect) is the जीव the soul. He is the eternal, imperishable in the perishable ones (the bodies).

(3) समम्—As the soul is identical with क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर and as परमेश्वर is one, all souls are one and the same.

As the context of verse 29 shows, the purpose of verses 27-28, i.e. the purpose of the doctrine of समत्वं or sameness of all souls or the sameness of the soul in all भूत, is to emphasize the fact that the actions do not influence the nature of the soul, that the actions do not make a difference in the souls of ब्राह्मण, गौ, हस्तिन्, श्वन् and श्वपाक.

This was also the point at issue in Gītā V. 18-19 where also the समत्वं (of ब्राह्मण etc.) is emphasized (पण्डिता समदर्शिनः and निर्गोत्र हि सम ब्रह्म in verses 18 and 19 respectively). In verses 18-19 of Adhyāya V the soul was identified with the निराकार aspect, here it is identified (अध्याय 27-28) with the साकार aspect.

The sense of the verse is that the soul in all beings is the same (being identical with परमेश्वर) in spite of the difference of their actions, as ब्राह्मण, गौ, हस्तिन्, श्वन् and श्वपाक (examples of beings).

(4) The identity of the individual soul and God (परमेश्वर) is here asserted, but the purpose is to present an argument in favour of बोध (निष्कामकर्मबोध), as in Gītā V. 18-19.

According to Sankara the purpose of verses 27-28 is to give the right knowledge (सम्यग्दर्शनं सा) and the कर्म of this सम्यग्दर्शनं is stated in verse 28, अर्ह मोक्ष. And according to him the verses (27-28) have nothing further to mean.

In our opinion the समदर्शन is सम्यग्दर्शन, and मोक्ष is the फल, and it is mentioned here because no rule of conduct or behaviour in the world (by a गृह्य even), called योग (e. g. in the colophon of the गीता), can be inconsistent with the attainment of मोक्ष. The Gītā offers योगs or aspects of योग, Disinterested Action, which are in harmony with the achievement of मोक्ष, because they must be so according to Hinduism whose ultimate ideal of life is मोक्ष. Thus, the mention of मोक्ष comes in, only, in order to justify the योग as a योग (a rule of moral conduct and behaviour in the world).

We may repeat once again our method of interpretation of these verses (26-34). Verse 26 describes the appearance of all भूतs from the two aspects of the Reality. On the strength of that verse, the identity of the soul and the साकार aspect is asserted in verses 27-28, and the achievement of मोक्ष is also mentioned. This identity and मोक्ष are mentioned because thereby the योग (कर्मयोग) is to be supported. We make this suggestion because we interpret verses 27-28 as connected with verses 29-33 in which the निर्लेपत्व of the soul in spite of his performing his duties is mentioned and not a word is said about the renunciation of all actions. In addition to all these links in the chain of the argument, the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) must, in our opinion, be considered in explaining these verses. 'योग' in [the title is 'योगः कर्मसु कौशलम्' 'an aspect of Disinterested Action, based upon the proper knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (and the identity of the soul with क्षेत्रज्ञ, the कर्तृत्व of the प्रकृति-v. 29, the निर्लेपत्व of the soul-verses 31-32)."] Moreover the purpose of the Gītā as a whole must also be kept in view, and it is also योग ("योगशास्त्र"). The Gītā does not primarily proceed to explain the path or paths to मोक्ष.

(5) Not only the Ācāryas, but most of the modern

scholars and even Tilak have simply followed Sankara in saying that the primary purpose of these verses (26-33) is to teach मोक्ष and its means

Are only प्रकृते कर्तृत्वम् and जीवात्मन वर्गेणा अल्पित्वम् the means to मोक्ष? Why only one particular means is prescribed and other means not at all touched?

28 (1) For समम् and ईशम्, vide notes on verse 29

(2) १ दिनस्तवात्मनामानम्—To believe that the souls are (or the soul is) influenced by the actions done is to destroy the soul by one's self. This is to be illustrated by the diversity of actions of a मायान गौ, हरिन्, श्वन् and श्वपाक and the identity of the soul (or souls) in them 'with the विराट्कार मयन् in Gita V 18-19 and with the सत्त्वात्कार मयन् in Gita XIII 27-28) To degrade the soul on account of the actions done by him is to kill the soul by means of the soul

Sankara says that every man is आत्महा—'a self-killer' in the sense that he proceeds by having taken the अनारम्भन् as his आत्मन्. But this explanation of 'दिनस्ति आत्मानम्' is neither given in verses 27-28, nor supported by the context of प्रकृते कर्तृत्वम् and जीवात्मन निर्लेपरम् (verse 29 and verses 30-33 respectively)

Hill—This is confirmation of अहिंसा (non-injury), by the identity of the Brahman-Ātman in the smiter as well as in the smitten (The Bhagavadgītā P 96)

29 (1) स पश्यति स पश्यति Cf स पश्यति स पश्यति in verse 27 Both these are सम्बन्धश्च In fact verse 29 shows us the key of interpreting verse 28 (as also Gita V. 18-19)

(2) प्रकृति must be taken as the अव्यक्त in verse 5 of this Adhyāya Here प्रकृति is a part of the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ teaching This mention of प्रकृति should not be confounded with the same in verses 19-23, which form an independent passage by itself The identity of the view in verse 29 and verse 20 (वायव्यवर्तुत्वं as explained by us, not as

explained by Śāṅkara) does not prove that the same doctrine is taught or continued in verse 29 as in verse 20. It only shows that the scheme of प्रकृति and पुरुष in verses 19-23 and the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (verses 1-6 and 26-33) are each of them an independent scheme for supporting योग.

30. (1) This verse refers to verse 20 in which all beings are traced to the two aspects of the Reality which is, of course, one (एकस्थम् in the verse).

We have already stated the purpose of this mention of the creation of all beings in this context. Verse 30 is preceded and followed by verses which emphasize the fact that the soul neither does the actions nor is affected by his actions, though residing in the body. The actions are really not his.

(2) Dr. Bhandarkar—The sage sees that all the products of physical nature arise from and exist in one cosmic Matter, which itself issues from one Absolute Spirit (Vaisnavism, etc.). But we believe that क्षेत्र is the चेतन ब्रह्मन्, and not the जड प्रकृति.

(3) परमात्मा—Identity of जीव and the साकार aspect of the Reality is here the doctrine about the relation of जीव and ब्रह्मन्.

(4) निर्गुणत्वात्—प्रकृति consists of three गुणः. The जीव who is identical with परमात्मा is निर्गुण 'devoid of the सत्त्वं, रजस् and तमस्'.

The word निर्गुण used here is a clue to the interpretation of the same word used in verse 14 where Śāṅkara also takes the word निर्गुण in the same sense.

Note that this word निर्गुण is not used in the sense of the Śāṅkara Vedānta, viz., absolutely devoid of all attributes.

(5) भनादिवात्—Since प्रकृति is said to be the कर्तृ in verse 29 and since the soul is said to be अवर् and अक्षिप्त because

he is beginningless, shall we conclude that प्रकृति in verse 29 is सादि or a created principle, an effect of Brahman ? If प्रकृति in verse 19 is सादि i.e. an effect, it will surely be in harmony with the fact that the अव्यक्त which means प्रकृति is said to be a विकार of क्षेत्र in verse 5. Moreover, this inference about the nature of प्रकृति mentioned in verse 29 will also justify us in taking प्रकृति and पुद्गल stated in verses 19-23 as a pair of principles different from the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, this प्रकृति (verse 29) being identical with अव्यक्त, a विकार of क्षेत्र.

प्रकृति in verses 19-23 is अनादि and मगुण and it is the कर्तृ. The body and senses are सादि and मगुण and they are कर्तृ. Now, प्रकृति in verse 29 is सादि and मगुण and hence will be कर्तृ like the body and senses in the scheme of the pair of प्रकृति and पुद्गल stated in verses 19-23.

(6) About the relation of जीव and परमात्मन् which is here (verses 27-28, 31) that of identity, we should notice that this is not the relation between these two principles throughout the Gītā. To give an example, Bha. Gī. XV. 7 says that the relation between जीव and परमात्मन् in that Adhyāya is that of अज्ञाशिष्याव. So, we may conclude that just as in the case of the प्रक्रियाs of अद्वैतवाद and in the case of the Paths the Gītā gives an option of choice from among the various प्रक्रियाs and various Paths, so also it would give an option about the explanation of the relation between the जीव and परमात्मन्; [it may be explained as अज्ञाशिष्याव, वेदाभेदवाद, विष्णुप्रतिविम्बवाद, अवच्छेदवाद, or सामान्यवाद according to the choice of the individual seeker. The Gītā only insists that the two are not numerically two, nor one also.

31. (1) शरीरस्थोऽपि-Of. नहि देहमृता शरीरं त्यक्तुं कर्माणि सर्वशः ।

So the body will force the जीव to do actions. But it is the body and senses which do all actions. The soul does not do them of his own accord and is not therefore stained with their rewards.

(2) न करोति—He does not do out of his own initiative ; or he does not do any action himself ; he realizes that the body and senses do all actions.

(3) अत एव हिमन् परमार्थमाख्यदर्शने स्थितानाम्.....कर्माधिकारो नास्ति । Śā. Bhā. Śankara concludes from the verse that संन्यास is prescribed for the sage here. But no word meaning सन्यास is used here. "न करोति" does not mean that "he renounces all actions though he is in the body (शरीरस्थोऽपि)". Such an interpretation would mean that he commits suicide, because it is already said in the Gītā that a soul in a body can never give up all actions (unless he does so by committing suicide).

The context tells us only about the निर्लेपत्व of the soul. So, 'न करोति' means that "he allows his body and senses to function" and does not identify himself with the agent of his actions. So, the ज्ञानिन् should not renounce his actions but should do them disinterestedly.

32. (1) सौक्ष्माद्—The आकाश is सर्वगत 'present everywhere and therefore it must be stained by the defects or evils of every place. But it is not stained because it is सूक्ष्म 'subtle' So, the individual soul though residing everywhere in the body is not stained (or besmeared with sin), because it is सूक्ष्म, like the sky.

(2) देहे सर्वत्रावस्थितः shows that the soul is देहपरिमाण or rather देहैकदेशपरिमाण (verse 33).

The Gītā here gives various arguments for the soul doing his duties and yet remaining unstained. सौक्ष्माद् is one of these arguments—Cf अनादिस्त्वाद् and निर्गुणत्वाद्.

(3) सर्वगत of 32A corresponds to देहे सर्वत्रावस्थित in 32B.

33 (1) The one small sun reveals the entire world. So the क्षेत्र-owner reveals the entire क्षेत्रम्. This means that the soul is अणु and resides in only one part of the body ; though sitting in that one part, he illuminates the whole body (कुरन्म).

(2) क्षेत्री is the क्षेत्रम्.

(3) रविदृष्टान्त समवायोऽपि भवति—Śā. Bhāṣya. According to Sankara the comparison of the soul with the sun clears two points:—viz.; (1) The one single Ātman resides in all क्षेत्रs, as does the one Sun in all places, and (2) the आत्मन् is untainted (not-contaminated) in all क्षेत्रs like the Sun.

This meaning is contradicted by 'कृतम् क्षेत्रम्' which means 'the entire body', not all bodies. So, it only implies the भुक्त्व of the आत्मन् and explains how the अणु Ātman illuminates the मय्यम-परिमाण सरीर.

34. (1) (a) भूतप्रकृति मोक्षम्—(1) This can and may mean the liberation of beings from the प्रकृति. In verse 21 the cause of bondage (or transmigration-सदसयोगनिजन्मसु) is stated to be the attachment to the गुणs of प्रकृति. So, the release (मोक्ष) would be the freedom from (the attachment to) the Prakṛti. (ii) Can it mean the मोक्ष of the beings into the प्रकृति of the भूतs? Verse 30 says that the origin of all beings is ब्रह्मन् (or क्षेत्र as in verse 26), so the मोक्ष is the return to the ब्रह्मन्.

(b) But Tilak takes it as (भूत i. e.) मूलभूतायाः प्रकृतेः (gen. sing.) मोक्ष. According to the सांख्यकारिका, it is the प्रकृति which is released (Sāṃkhya-kārikā). But this isolation of the प्रकृति is never mentioned in the Gītā. Tilak holds that the original sense of the Gītā was based upon the metaphysics of the सार्व. But this is wrong because, in our opinion, the Gītā knows nothing about the सांख्य school.

(c) Sankara takes the compound as भूतप्रकृतेः (gen. sing.) मोक्षणमभा वगमनम्. This view is followed by Tilak. Vide supra.

(d) Rudolph Otto—The release (of the self) from the elements and (the whole of) Nature (प्रकृति). We suggest that भूत should be translated as beings; and that we may take the compound as if it were प्रकृतिभूतमोक्षम्.

"the release of the beings from the प्रकृति". In वात्स्यायिका's रामायण we come across such compounds as require the transposing of the members. Cf. also दिव्यानेकोपतायुष्म-Adhyāya XI, verse 10, which is equivalent to अनेकदि-व्योपतायुष्म (Cf., अनेकदिव्यामरणम्).

(e) Garba.—The release of the beings from the Matter (Die Bhagavadgītā, p. 144). He notes that according to Sankara the compound means the disappearance (dissolution) of the material nature of the beings.

(f) Deussen.—The release of the beings from the Prakṛti.

(g) Hill.—The release from Nature, the cause of beings. But the अहं प्रकृति cannot be said to be the cause of beings.

(2) The Adhyāya is called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगः' Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. We have also explained that the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ like the other two schemes of प्रकृति and पुरुष and of ज्ञान and ज्ञेय is a plan to support the योग which is the central teaching of the गीता.

Some have called the अध्याय "प्रकृतिपुरुषविदेकयोगः". The existence of this title, in our opinion, justifies our explanation of क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग. There is in this Adhyāya ample evidence in the form of the verses to show that the original purpose of the Gītā (निष्काम कर्मयोग) is still kept in view, though it is presented through new philosophical thoughts and theories, as is the case in the various Adhyāyas of the Gītā.



Adhyāya XIV

Introduction

(1) This Adhyaya begins a detailed description of the three-fold classification which the Gita calls गुणसंख्यान (Adh. XVIII 19), i.e., the distinction of सत्त्व, रजस् and तमस्, the three *gunas* which constitute the प्रकृति. The same is also the topic of many verses in Adhyāyas XVII and XVIII.

Garbe holds that the original Gita taught the Samkhya philosophy, as known in the classical school. Others like Dr Bhandarkar believe that in the Gita we have a pre-classical Samkhya, as in the Mahabharata, which also according to Hopkins is the atheistic Samkhya with the idea of God superimposed on it by a re editor (The Great Epic of India).

As we have already noticed in our Notes on Adhyaya XIII 24-25, Prof. Das Gupta holds that "The philosophy of the *gunas* and the doctrine of *purusa* were, no doubt, known to the Gita, but nowhere is this philosophy called *samkhya* (H I P, Vol II, P. 458) This is the opinion of Prof. Das Gupta, though he does believe that the old philosophy of *prakṛti* and *purusa* (and also *gunas*) forms the basis of the philosophy of the Gita (H I P., Vol. II, P. 461)*

About the *gunas*, we must note that in the Gita they

* In spite of this belief, Prof Das Gupta summarizes the philosophy of the Gita under the title "Samkhya Philosophy in the Gita". This seems to us to be likely to mislead the reader (Vide Das Gupta, H I P, Vol. II, P 461)

seem to mean qualities (rather than constituents) and that in the Gītā they are produced* from the Prakṛti. This is the relation of the *gunas* to the Prakṛti in all the passages which mention that relation (Bha. Gl. III. 5, 27, 29, XIII. 21, XIV. 5, XVIII. 40).

Another and more important point that should be noted about the treatment of the subject of the three *gunas* in the Gītā is that the Gītā does not emphasise the fact that the प्रकृति consists of (or produces) the three *gunas*, but it is interested in telling us that the Disinterested Action called योग (or कर्मयोग) is associated with the सत्त्वगुण and therefore it is the best Path to be followed in our daily conduct, not as compared with साहय, ध्यान, भक्ति etc., but as compared with रजस् and तमस्. In other words, the Gītā classifies all things and all ideas into the then well-known three classes of सत्त्व, रजस् and तमस् and says that the Gītā's own Central Teaching is supported by the सत्त्वगुण out of these three which exhaust all possible classes and that therefore the (कर्म) योग is the best to be followed. (Vide the description of (i) रजोगुण in Bha. Gl. XIV. 7, 9, 12 and 15 (where गुणात्तज्ज्ञ and कर्मवज्ज्ञ are said to be the result of रजस्), (ii) of गुणः in general in Bha. Gl. XIV. 19-20 (where गुणः alone are said to be the कर्तुं also गुणा गुणेषु वर्तन्त...), सात्त्विक यज्ञ in XVII. 11, सात्त्विक तपः in XVII. 17, सात्त्विक दान in XVII. 20, सात्त्विक स्वाध्याय in XVIII. 9, सात्त्विक कर्म in XVIII. 23, सात्त्विक कर्तुं in XVIII. 26, सात्त्विकी बुद्धिः in XVIII. 30. The conclusion of Prof. Das Gupta at the end of his section which he calls " Sāṃkhya Philosophy in the Gītā ", is favourable to this our suggestion about the Gītā's गुणसंस्थान. He writes : " All this (summary of the Gītā's doctrine of the three गुणः) goes to show that the *gunas*, *sattva*, *rajas*

* Note that the Māyā is said to be गुणमयौ (VII. 14) and that in one passage the गुणः are said to belong to प्रकृति (III. 27).

and *tamas* are determinants of the tendencies of, or rather the stuff of, the moral and immoral, pleasurable and painful planes or characteristics of our experience *Sattva* represents the moral and supermoral planes, *rajas* the ordinary mixed and normal plane, and *tamas* the inferior and immoral characteristics of our experience " (Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 470).

Hill does not seem to us to have noticed this ethical importance of the theory of the three *gunas*, which the author of the *Gītā*, in our opinion, had surely in view. Though Hill notices that character and duty depend on the three *gunas*, and vary according to their proportion in each being, he mentions this fact as only one of the several facts about the *gunas* (The *Bhagavadgītā*, P. 32), and he rejects the translation of *सत्त्व* as "goodness" on the ground that 'that word has too definitely an ethical significance' (Ibid, P. 231) and he prefers to explain the conception of *सत्त्व* as 'that of purity and luminosity' (Ibid, P. 231).

Garbe, as already stated above, believes that the theory of the three *gunas* described in *Adhyāyas* XIV, XVII and XVIII prove his conclusion that originally the *Gītā* had the *sāṃkhya* philosophy. "Generally speaking, all the views regarding matter found in the *Bhagavadgītā* play here the same part as in the *Sāṃkhya* system: they, by their influence, cast the soul into fetters (XIV. 5ff) and the consequences of their activity make themselves felt in life at every step, as is minutely worked out in Hymns XVII and XVIII." (Introduction to the *Bhagavadgītā*, P. 36). So, according to Garbe, the aim of the description of *सत्त्व*, *रजस्* and *तमस्* in these *Adhyāyas* is to show the greatness and importance of the three *guṇas* themselves. About the *सत्त्विक यज्ञ* (Adh. XVII, 11-13) Garbe writes:—"The author in these verses brings under review the various kinds of offerings which were known to him from the cultured life of his people, in order

to bring them under the scheme, *satva*, *rajas* and *tamas*, but without thereby recommending the Vedic offerings and the doctrines of the *Mīmāṃsā*. This holds good of the reverence paid to the Brahman in verse 14 and the practice of reciting the Veda in verse 15 (The Bhagavadgītā P. 9).

We believe that in these verses the author of the Gītā is presenting a quite new view about the यज्ञ etc. in harmony with his general doctrine of योग (निष्काम कर्म=योग), and that he does this not by accepting the यज्ञ that was current in his days, but by denouncing the same as involving a desire for its reward and hence binding the sacrificer to the world. Further, in our opinion, it is with the aim of preaching this new standpoint of योग that he takes the help of the already current doctrine of the three gunas. We fail to understand how the importance of the theory of the three गुण can be emphasized by bringing under them the sacrifices, etc., if the renunciation of all actions was the very foundation of the सत्सव philosophy of which this theory was a part.

Rudolph Otto, pupil of Garbe, has gone deeper into this problem than his Guru. He seems to think that Adhyāya XIV which has the ideal of going beyond the three gunas including also the सत्सव which is described in XIV. 6 as one that binds the soul, is in harmony with the Sāṃkhya doctrine. But he holds that Adhyāyas XVII and XVIII in which the सत्सव is described as the ideal one and in which actions (यज्ञ, दान, तपस्य, कर्ता) in harmony with the सत्सव (यज्ञ-XVII. 11, तपः-XVII. 17, दान-XVII. 20, also XVII. 25 which mentions the मोक्षकाङ्क्षणः, सात्त्विकत्वान्-XVIII. 9, सात्त्विक कर्म-XVIII. 23, सात्त्विक कर्तुं-XVIII. 26, सात्त्विक बुद्धि-XVIII. 30, सात्त्विको धृति-XVIII. 33,), rather than the प्रकृतिपुरुषनिवेक, are stated to be the means to Mokṣa and the ideal state of conduct (instead of prescribing renunciation), is a degradation of "the sāṃkhya doctrine". Writing about Adhyāyas XVII and XVIII he says that in them "the three-

fold system of virtue, defect and vice (सत्त्वं, रजस् and तमस्) is developed (by the author of Adhyāyas XVII and XVIII) in accordance with the outstanding problem and controversies 'which probably agitated its (i. e., the Section's) own day...in XVIII, 26-28, ■ the agent (कर्तुं) regarded as himself the subject, while all the emphasis of the exhortation falls on the truth that *satva* itself is the actual ideal, and not any specific knowledge about the Parusa (=ब्रह्मविद्ब्रह्मविदेक or अकर्तृत्वं of 'पुरुष'). No genuine *sāmṛkhyā* could summarize his principles as has been done in XVIII. 49;* this author, however, knows the *guṇa* doctrine and develops it quite logically. Nevertheless do I think that it is seriously incorrect to place this system without more ado on the same level as the Sāṅkhya; on the contrary, the ancient *guṇa* principles seem to me to have become, within the Sāṅkhya system, diverted from their own original tendency. (Then Rudolph Otto tries to explain this statement about सत्त्वं in the Gītā by assuming that once सत्त्वं had something to be received and preserved, rather than to be overcome, as in the Classical Sāṅkhya School.) Vide Rudolph Otto's *The Original Gītā*, PP. 188-189.

Our reply is that there is no reason to be sorry here, because prior to the Gītā and even in the Gītā we have no Sāṅkhya School. The doctrine of the three *guṇa*s is in the Gītā a part of several Aupaniśada doctrines and the Sāṅkhya as a School of Philosophy developed very late, at the time of the later MBh. There was, then, no Vedānta system even. Rudolph Otto is quite right in saying that 'any reference to specific Sāṅkhya principles must imply solely the definite tenet of the difference between the "knower of the field", and "the field" itself (*kṣhetrajña* and *kṣhetra*), together with the attainment of "salvation"

* Probably he means XVIII. 48, viz., सद्ब्रह्मं कर्म कौन्तेय सुदोषमसि न त्वमेव । सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाविभ्राताः ॥

not so much by any moral conduct as substantiating *sattva*, but rather by the intellectual activity of differentiating (*viveka*) between "Kshetrajñā and Kshetra" (The original *Gītā*, P. 190). But the fact that such a reference to the *sāmkhya* is not met with in the *Gītā* should have been admitted as proving that the *Gītā* is pre-*Sāmkhya*. In our opinion the *Gītā* is earlier than any system at all; it is earlier than even the Vedānta as a system.

As to the theory of the three *guṇas* Kieth and others have shown that it originated in the *Chāndogya Upanisad*. (VI. 4), that it is also found in the *Śve. Upa.* (I. 4), and that the names *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* occur for the first time in the *Maitrāyaṇi Upanisad* (II. 5; V. 2) Kieth also shows that the *guṇas* originally meant the elements as in the *Chāndogya Upanisad*. The *Sāmkhya* had only later on adopted them (Kieth, *The Sāmkhya System*, PP. 10-12).

To those who like Garbe and Rudolph Otto believe that the *Gītā* was originally a work of the Classical *Sāmkhya*, we point out the following facts:—

(i) As already stated above the words *सत्त्व* and *योग* (and even the word *वेदान्त*) do not mean in the *Gītā* the *śāstra*s of those names; (ii) in the *Gītā* the *Prakṛti* appears to be like an ultimate principle co-existent with and in God; (iii) the *guṇas* do not constitute the *Prakṛti* but the *Prakṛti* produces the *guṇas*, and (iv) lastly, it cannot be denied that the *Gītā* theory of *puruṣa* is much looser than the later *Sāmkhya* theory. (Vide Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, PP. 463-468.)

Moreover, if the origin of a philosophical doctrine like the *Sāmkhya* doctrine of the *Prakṛti* is to be traced, it should be traced to some text where we find it arguing for itself, and we have shown (in *Akṣara: A Forgotten Chapter*, P. 46) that the *MBh. Sāmkhya* (*MBh.* XII. 300-307, 309-317) originated by combining the two *śāstra*s or the two *śāstra*s into the one *śāstra* or one *śāstra*. Prof. Das Gupta has by his own researches sug-

field (in the days of the Gītā) was that of Sāṅkhya which had already come into existence in the days of the later Upanisads, Katha and Kena. The theory of Purusa and Prakriti and twentyfour Tatvas, as well as of three Gunas was well established, though not quite orthodox and the Gītā propounds this philosophy as it was then known, not the later Sāṅkhya of the MBh. or that of the Kārīkās. It even expands the doctrine of the three Gunas, by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the Gītā improves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of *śrī* in the 15th chapter which is the finest conception in the Gītā" (Sanskrit Literature, the Srauta Period, Section IV, PP. 26-27). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the Gītā strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the Sāṅkhya was one of them (Ibid P. 24).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the Sāṅkhya in the days of the Gītā was already an atheistic School and that the Gītā improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—"The terms Sāṅkhya-Yoga when they occur in the Gītā do not represent the classical schools of Sāṅkhya and Yoga, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the Gītā there was no clear-cut distinction between the Sāṅkhya-Yoga on one side and the Vedānta on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Edward Hoff is more correct when he says: "In the Upanisads, the Bhagavadgītā, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the Sāṅkhya and the Vedānta."

field (in the days of the *Gītā*) was that of Sāṅkhya which had already come into existence in the days of the later Upanisads, Katha and Kena. The theory of Puruṣa and Prakṛti and twentyfour Tatvas, as well as of three Guṇas was well established, though not quite orthodox and the *Gītā* propounds this philosophy as it was then known, not the later Sāṅkhya of the MBh. or that of the Kārikās. It even expands the doctrine of the three Guṇas by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the *Gītā* improves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of *ब्रह्म* in the 15th chapter which is the finest conception in the *Gītā* (Sanskrit Literature, the Śrauta Period, Section IV, PP. 26-27). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the *Gītā* strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the Sāṅkhya was one of them (Ibid P. 24).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the Sāṅkhya in the days of the *Gītā* was already an atheistic³ School and that the *Gītā* improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—"The terms Sāṅkhya-Yoga when they occur in the *Gītā* do not represent the classical schools of Sāṅkhya and Yoga, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the *Gītā* there was no clear-cut distinction between the Sāṅkhya-Yoga on one side and the Vedānta on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Edward Hall is more correct when he says: "In the Upanisads, the Bhagavadgītā, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the Sāṅkhya and the Vedānta "

Sir S. Radhakrishnan explains the points of similarity between the later atheistic Sāṃkhya and the philosophy of the Gīta in his own way (H I. P., Vol. I, P. 527-529) He also writes : " The theory of the *gunas* or qualities is accepted. "

We wish to emphasize the following points in this connection —

(1) In the Gīta the word ' *sāṃkhya* ' means a Path of Action (कर्ममार्ग) without a desire for any reward, particularly originally connected with *sāṃkhya* the battle, the duty of a Kṣatriya (Vide our Notes on II. 39 and V. 5). It pertains to the consideration of a slaughter on the battle-field and its effect on the soul as distinguished from the body.

(2) Even in Bha Gl. XVIII 13-15 ' सारथे कृतान्ते ' seems to mean ' when a death is done, pertaining to a war ' or ' in case of Death on the battle-field '.

Thus the word ' *sāṃkhya* ' does not mean ' *sannyāsa* ' (Edgerton, AJP., 1924), *atma-bodha* (Das Gupta), the name of a theistic *sāṃkhya* (Bhandarkar), the name of an atheistic *sāṃkhya* (Garbe), the name of the vedānta school itself (Sankara), the name of a reflective method (ज्ञानयोग ?—Sir S. Radhakrishnan).

(3) The *gunas* are mentioned and their nature is discussed with the purpose of saying that गुणा गुणेषु बन्धे and thereby supporting the कर्मयोग or for the purpose of asking a man to go beyond their influence (XIV. गुणातीत) or for the purpose of explaining the कर्मयोग as the सत्त्व aspect of the Nature (XVII and XVIII).

The *gunas* are not mentioned simply to explain the nature of the Prakṛti (as most scholars believe), or (in Bha Gl. XVII and XVIII) to propound an incorrect *sāṃkhya* theory that सत्त्वगुण is the ideal state instead of the correct one

that one must go beyond even the सत्त्वगुण as stated in Adh. XIV.

(4) The Gītā does not know even the Vedānta as a Darśana. Its different Adhyāyas mention different forms (प्रक्रिया—methods of approach) of what may be called the Upanisadic philosophy, just as we find the various forms of philosophy or various doctrines in the various Upanisads or often in one and the same Upanisad.

Perhaps the form out of these forms, which comes nearest to the later Sāṃkhya school (of MBh. XII), is that stated in Bha. Gl. XIII. 19-23 (Vide our interpretation).

The doctrine of two Prakṛtis (VII. 3-7) or two Avyaktas (VIII. 18-22) with Puruṣa as their Master is a doctrine which led to the rise of the earliest form of the Sāṃkhya known as samkhya, which is to be found in some Adhyāyas of MBh. XII.

In our opinion there was no atheistic सत्त्व prior to the Gītā (as Garba supposes), nor a theistic one, nor a Vedānta school called सत्त्व. And historically it is not correct to identify the characteristics and the terms of the classical atheistic samkhya with those in the several Adhyāyas of the Gītā believing that these Adhyāyas taken together teach only one system.

(5) We have already stated how the Gītā differs from the Classical Sāṃkhya on several points of प्रकृति, गुण, etc. etc. on the strength of the views of 'Prof. Das gupta' (Vide also Sir S. Rādhakrishnan's views on this subject in his H I P, Vol. I, PP 528-529).

(6) As there were no darśanas in the days of the Gītā, in our opinion, the Gītā does not try to reconcile them. The contradictions in the Gītā can be explained (i) as various alternative प्रक्रियाs of the Aupanisada philosophy of अद्वैत and (ii) as the various aspects of the योग 'Disinterested Action'.

(7) The Gītā does not teach any idealistic view, not at least any idealistic samkhya doctrine.

Owing to these facts we believe that the Gītā does not know any philosophical doctrine called "साध्व." Its साध्व is a Path, viz., a Path of Action, [in which prominence is given to a certain kind of Knowledge (e. g., not one but three views on the Jivātman in Adh. II)].

1. (1) Śankara gives two explanations of the relation of this Adhyāya with the preceding Adhyāya : (i) This verse is a continuation of XIII. 26, or (ii) this Adhyāya (XIV) shows that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not independently the cause of the world, but they depend upon the Lord and this Adhyāya also gives an explanation of the गुणस stated in v. 19 and 21 of Adhyāya XIII.

According to Tilak who has, as we have already stated, devoted one entire chapter to the question of the mutual relation between the (successive) Adhyāyas of the Gītā, Adhyāya XIV continues to describe the ज्ञान of Adhyāya XIII and traces the diversity in the world to the three गुणस, and gives a picture of the गुणातीत exactly like that of विश्वप्रज्ञ (II) and भक्तिमद् (XII). Vide गीतारहस्य 1st Guj. Ed., PP. 468-469.

Also see R. Otto's explanation of the relation of Adh. XIV to Adh. XIII on P. 179 of the Original Gītā. He also finds the connection to be very loose. He looks upon XIV. 1 as " an editorial Introduction. "

In our opinion each Adhyāya gives an independent aspect of Yoga (= कर्मयोग) and in doing so presents a philosophical doctrine (भक्तिया only) for the particular Adhyāya only. This Adhyāya emphasizes the गुणत्रयविमोक्ष-योग ' Disinterested Action based upon a discrimination of the three guṇas of the Prakṛti ', as stated particularly in v. 16 (कर्मणः सुकृत्स्नाद्युः सात्त्विकं विमोक्षं फलम् ।), and v. 19. (नान्यं गुणैः कर्तारं यदा दद्यान्पश्यति ।). We do not see any reason why the name " भवद् वदन् " should be used in Adhyāya XIV if

the author wanted to describe क्षेत्र (and क्षेत्रज्ञ) of Adhyāya XIII and why the author should not even tell us that मरद् मरद् is used as a synonym of क्षेत्र and why the same doctrine (ज्ञान) be repeated at all. The gunas are referred to in most of the preceding Adhyāyas, e. g. in Adhyāya II. 45 (त्रेयुष्यविषया वेदा निर्वैगुण्यो भवाञ्जुन ।) and in that verse निर्वैगुण्य who may be called गुणातीत is also mentioned; so, on account of the गुणवर्णन Adhyāya XIV can be connected with any previous Adhyāya and on account of the description of गुणातीत with Adhyāya II. 45. But that does not seem to us to be the context of Adhyāya XIV.

(2) We have already said that on account of the similarity between the terminology, thoughts and language Adhyāya XIII and those that follow it and the same in the chapters of MBh. XII, we suspect that Adhyāyas XIII etc. of the Gītā are nearer the MBh rather than the Upanisads. The Gītā may contain the philosophical texts written during the period between the Upanisads and the MBh., and revised from the standpoint of वेद. Perhaps the terminology, thoughts and language of Adhyāyas XIII, etc. differ from the same in Adhyāyas I-XII. As an example from Adh. XIV, we may refer to the expression मरद् मरद् in v. 3 and the doctrine of v. 2 (Vide infra).

Garbe—" I admit, without qualification, that the latest hymns shew a falling off from the level of the preceding ones; but I would not venture on this account to declare them in the lump to be a later addition, but rather assume that, as is so often the case, the power of the author grew enfeebled towards the close (Introduction, P. 11.).

(3) Cf. the beginning of Adhyāya VII. 2 and IX. Under the same प्रतिज्ञा different topics are discussed in different Adhyāyas (VII, IX, XIV). Cf. also the beginning of Adh. VIII and XIII. This independent but similar

beginning for the treatment of similar topics also proves that different aspects of योग are dealt with in the different Adhyāyas of the Gītā.

(4) ज्ञानानाम् Śankara-पञ्चादिवैव वस्तुविषयानाम्. But 'ज्ञानानाम्' may refer to the different प्रविषास of the various Adhyāyas. Moreover v.1 seems to be simply a formal introduction of the topic of a new Adhyāya (XIV).

2. (1) Two very important doctrines are stated in this verse for the first time in the Gītā, viz (i) the mukta attain a similarity of attributes (साधर्म्यं) with the Lord and (ii) that the mukta continue their individual existence and are not disturbed at the time either of creation or of destruction of the world. These two ideas about the state of mokṣa stated here are more definite than the various ideas about it in the preceding Adhyāyas. The question here is whether the मुक्त becomes Brahman or like Brahman and whether the मुक्तस्वरूप is eternal or not.

(2) साधर्म्यं-In Bha. Gl. XIII. 18 we have "मद्भावं." So there the mukta is declared to become identical with Puruṣa (= Kṛṣṇa) or Brahman. But here (XIV. 2) he is stated to possess attributes like those of Kṛṣṇa. The other statements, अमृतत्वं दाम्निः, अनाद्युत्ति दाम्निः, मद्गतिर्वाण गच्छति, etc. are vague, though they also explain the मुक्तस्वरूप in a way.

It is natural that Rānānuja lays special emphasis on this verse and particularly on the word साधर्म्यं as stating the मुक्तस्वरूप. But it must be noticed that the different Adhyāyas of the Gītā, like the different Upanisads, give different doctrines about the मुक्तस्वरूप and that therefore an attempt to interpret- 'मद्भावं' in XIII. 18 as मम साधर्म्यं in XIV. 2 or vice versa is not justifiable.

Thus, Śankara's remarks also (मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपतामात्मनाः प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्मैदान्मु- पगमाद्वैताशक्तौ) are not justifiable.

In this respect we should notice that the Upanisads mention both these conceptions of मुक्तस्वरूप, e. g., Mu. Upa.

III 2. 1 (यथा नम स्वप्नमाना समुद्रेऽस्त गच्छन्ति नामरूपे विहाय । तथा विदातामरूपादिमुक्त परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥) and Mu. Upa. III 1. 3 (तदा विदान्पुण्यपापे विधूय निरञ्जन परम साम्यमुपैति). It will be seen that the same Upanisad, and even the same section of the Upanisad in question, mentions the two conceptions side by side.

So the proper attitude about the problem seems to us to admit both these states as possible and as left to the option of the seeker.

The author of the Brahmsutra seems to hold the view that the liberated soul keeps up its individuality by its original form becoming manifest in the state of liberation (Bra. Su IV. 4 1 which depends upon Cha. Upa VIII-12. 3—पर उच्येति स्वतत्त्वं त्वेन रूपेणाविर्भवति) and either has a body also or has no body at his option but does enjoy enjoyments in either way (Vide our Interpretation of Bra. Su. IV. 1 10-14) The Sutrakara appears to be not justified in giving up those clear-cut statements of the Upanisads according to which the soul of the मुक्त merges into Brahman and, hencefore, it has no individuality (नामरूपे विहाय).

Sir ॥ Radhakrishnan has devoted a special section to this problem in his chapter on the Gita. He collects both the types of statements in the Gita. In his list of the passages in which, in his opinion, the author of the Gita seems to believe in a continuance of conscious individuality even in freedom (मोक्ष), he mentions several verses of the Gita. But in our opinion none of them is so clear as Bha. Gī XIV. 2 (not even निर्वलिप्त्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशय —Bha. Gītā XII 8) He also examines the attitude of Rāmānuja and Sankara to both these types of statments. He says "The controversy is only a particular application of the general problem whether the absolute Brahman or the personal Purusottama, ॥ the highest reality ... To make out that the two,

the absolute and the personal 'God', are one, the Gītā says that in the highest reality impersonality and personality are combined in a manner that is incomprehensible to us. Even so the freed spirits may have no individuality, and yet have one by self-limitation." (Sir S. Rādhakrishnan, H I P., Vol. I, P. 578).

Thus, Sir S. Rādhakrishnan decides the point in favour of Śāṅkara. But, in our opinion, about the relation of the personal and impersonal aspects of the ultimate Reality, we should depend on the verses of the Gītā itself, e. g., on the last verse of this very Adhyāya (XIV. 27) which, as Prof. Dasgupta shows clearly, places the personal on a higher level than the impersonal, not by way of a concession to those unable to grasp the subtle and incomprehensible Brahman, but by way of the very nature of the Reality itself. From this standpoint 'सर्वम्' is an independent view and not intended by the author (of this Adhyāya at least) to be explained in the fashion of the Śāṅkara system.

Tilāk does not take any special notice of 'मद्भावं' in XIII. 18 or 'मम सर्वम्' in XIV. 2. But as he generally adopts the Śāṅkara doctrine about the two aspects of the Reality, he may be taken as favouring the same view in this connection also. And he does not also explain how Kṛṣṇa can be called the प्रतिष्ठा the ultimate support (or abode) of सर्वम् in his commentary on XIV. 27.

Dr. Belvalkar does not seem to have discussed "मम सर्वम्" (XIV. 2) in his work (Basu Mallik lectures), so far as we can make it out. He explains XIV. 26-27 as meaning the identity of कृष्ण and Brahman. He says "He (Kṛṣṇa) is one with the Brahman and is the source of the Bliss eternal which salvation brings." Thus Dr. Belvalkar translates प्रतिष्ठा in two different ways; (1) 'मद्भावे ॥ प्रतिष्ठाहम्' means 'I am one with Brahman and' 'इत्येतत्त्वं च सर्वम् प्रतिष्ठाहम्' means 'I am the source of the Bliss eternal.' Should we not say 'I am the source of

Brahman the immortal and the unchanging' ! (मद्वानो हि प्रतिष्ठादममृतस्यान्वयस्य च).

Garbe retains XIV. 2 as belonging to the original Gītā but looks upon XIV. 26 and 27 as later Vedantic interpolations, because according to him the question asked in verse 21 is replied in verses 22-25 (Die Bhagavadgītā, P. 171). But Garbe in his introduction (Eng. Ed. of his Introduction only, Bombay, 1918, PP. 40-41) has got two lists of verses of the two types of मोक्षवस्था as collected by Sir S. Radhakrishnan (Vide supra) and he points to verse 2 as solving the problem. After mentioning 'मम साधर्म्यं' (in XIV. 2) he says :—" From this it follows that redemption, according to the Bhagavadgītā, is to be thought of as an elevation of the soul to god-like existence, an individual continued existence in the presence of God." Thus, Garbe's conclusion on this problem is exactly the reverse of that of Sir S. Radhakrishnan. Our reply to Sir S. Radhakrishnan will be also our reply to Garbe, because both of them do not seem to us to have properly followed the Gītā's relation of the साकार and निराकार aspects of the Reality. Garbe believes that the साकार aspect was the original part of the Gītā and the निराकार was a later addition, but that makes no difference, so far as our interpretation of the Gītā is concerned.

Deussen translates even 'मम साधर्म्यं' as "unity of being (Wesenseinheit) with me". And, again, he interprets verse 17 as "For I am the foundation of the immortal, imperishable Brahman". ... But he does not add any remarks. As we have shown elsewhere, Deussen, like many other scholars, did not notice the importance of the problem of the साकार and निराकार as discovered by us (in Aksara : A Forgotten Chapter) and also as discussed by Prof. Dasgupta (in his H. I. P., Vol. II).

Rudolph Otto ('The Original Gītā, P. 180) says that

'साधर्म्यं' is a popular term of developed Bhakti theology. According to him one who is redeemed and freed from the world is to be distinguished from one who becomes God. The former goes to the supreme abode of God (which is a *माय*, a supermundane condition,—Bha. Gl. VIII. 20—*परस्परमायुः आवोऽव्योऽव्यक्तोऽव्यक्तसनातनः*;) where he will meet *Isvara* and receive existential attributes identical with His own (The Griginal Gītā, P. 221). Rudolph Otto also notes that this *साधर्म्यं* "excludes rule over the Universe" (Ibid, P. 180; perhaps he has in his mind Śāṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 4. 17—*जगद्व्यापारस्तु निर्वोक्तस्त्वैवे-
श्वरः*). He says that all this (*साधर्म्यं*) definitely does not mean Identity with God.

We are surprised that Rudolph Otto interprets *मम साधर्म्यं* as approach to the supreme abode of God. It can only mean the likeness, in attributes, of *Kṛṣṇa*. Moreover, the *mukta* does not receive any attributes, but they are only revealed from within himself in the state of liberation (Bra. Sū. IV. 4. 16).

Hill.—*मम साधर्म्यमात्मनः* "likened to my nature".

(3) *ज्ञानमुपासित*.—There is nothing peculiar in this knowledge that can be pointed out as a reason why the sage of this type cannot get *mokṣa* of the nature of merging in to Brahman. So, '*साधर्म्यं*' is only a term for *mokṣa*.

(4) 2 B. The *सुखरूप* is not affected by a creation or by a destruction of the Universe. It is a permanent, eternal form. This statement is found only here in the entire Gītā.

The clear implication of this verse is that the *mukta* has a conscious individuality with which he can know things and enjoy them also, and in spite of this power of knowing and feeling, he is not affected at all by the *दुःख*, *द्विष* and *मद* of the world. Those who are not *मुक्त* have to be re-born at the time of a new creation and

have to undergo the pain of merging into Brahman at the time of the universal destruction.

This same doctrine is taught in Bra. Sū. IV. 4. 17-21. "The form of the mukta is free from the three (उत्पत्ति, विपत्ति and प्रलय) states of the world" (अपदसाधारणम्... Bra. Sū. IV. 4. 17); and his form is not subject to change and the Śruti mentions its permanence (विकारावर्ति च तथा हि विपत्तिमाह—Bra. Sū. IV. 4. 19). And the Śruti and the Smṛti show this (दशंपतश्चैव प्रत्यक्षानुमाने—Bra. Sū. IV. 4. 20, where अनुमान (= रसुति) refers to our verse (XIV. 2). Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 4. 17-21.

(5) If साम्यं meant merging into Brahman, where is the sense in saying that the mukta is not affected by the creation and destruction ?

3-4. (1) महद् मय—(a) On the strength of a comparison of the passages of the Gītā wherein the appearance of भूता (beings) is mentioned with the Śrutis about the same discussed in Bra. Sū. I. 1, we have already stated that all these verses refer to the निराकार मयम्. So, महद् मयम् is also the निराकार मयम्. And Kṛṣṇa, therefore, means the साकार aspect of मयम्.

Verse 3 uses the word भूता used also in the Śrutis discussed in Bra. Sū. I. 1 and verse 4 uses the word मूर्तयः. We conclude that मूर्तयः means भूतानि 'all beings'. सर्वयोगिषु याः मूर्तयः समवन्ति also means that "souls in bodies" are meant by मूर्तयः, because dead and lifeless bodies are not born of all wombs.

This interpretation of महद् मयम् can be supported also by the mention of मयम् in verse 27, the support (प्रतिष्ठा) of which is the Lord Kṛṣṇa.

In Bra. Sū. I. 4. 27 (योगिषु हि योगिषु) Brahman is said to have been declared in the Upanisads as the योगिन of all beings. Cf. मयदेवम्.....तदमूर्तयोगिं परिपश्यन्ति देवाः (Mu. Upa. I. 1. 6).

Moreover, as महद् is used for प्रकृति in Adhyāya III. 15 (वरं महोद्भव विद्धि) we suggest that महद् महद् may mean महद् महद्.

About the implication of योनि, धीज, गर्भ and भूतानां संभवः, *vide supra*.

(h) Śāṅkara takes महद् महद् as विगुणात्मिका प्रकृति. He explains महद् महद् as सर्वकार्ययो महत्साक्षरणात् स्वविकाराणां महद्मद्येति योनिरेव सिद्ध्यते. We suggest that महद् महद् here seems to be a क्लृप्तशब्द having a conventional sense, and that for its sense we should depend upon the other similar passages of the Gītā and the Upanisads (and their explanation in Bra. Sū. I. 1).—Śāṅkara says that first हिरण्यगर्भ is born and through him the beings are born. But the Gītā does not mention हिरण्यगर्भ at all.—Śāṅkara takes मूर्तयः as only bodies (देहसंस्वानुष्ठाना मूर्तिरूपान्मयस्य मूर्तयः). But this is wrong, because the context shows that मूर्तयः means souls in bodies. We cannot say that inanimate bodies alone are born in the various forms of existence (सर्वयोनिषु).

(c) Dr. Bhandarkar rightly draws attention to the fact that महद् (the निराकार aspect of महद्, as we say) is said to be the योनि for the पुरा to lay his seed for the appearance of the beings in Mu. Upa. III. 1. ॥ (यदा पदवः पश्यते ह्यमर्षं कर्तारमीशं पुरा महयोनिम् । —पुरा whose योनि is Brahman). "The great Brahman is the womb (योनि) for Bhagavat, into which he throws seed" (Vaisnavism, etc., P. 23).

(d) Prof. Dasgupta takes महद् महद् as प्रकृति the Matter. "Prakṛti is called mahad brahma (the Great Brahman or the great multiplier as procreatress) in Bha. Gī. XIV. 3. ...Wherever any living beings (मूर्तयः) may be born, the great Brahman or prakṛti is to be considered as the female part and God as the father and fertilizor" (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

He takes प्रकृति in verse 5 as the Matter and it is perhaps because of that word (in the immediately following verse) that Dasgupta is inclined to follow Śrīdhara in

the interpretation of 'महद् ब्रह्मन्'. (Vide our notes on verse 5 *infra*). Vide also Dasgupta's interpretation of verse 27 *infra*.

(e) Hill also takes महद् ब्रह्म as Not-Self and says that verses 3-4 mean that each separate being springs from the union of Self with Not-Self. We wonder how such a union be ever possible.

(f) Dr. Belvalkar says that the metaphysical viewpoint of XIV. 3-4 coincides in a very remarkable manner with that "inchoate" Sāmkhya of the first chapter of the Śve. Upa., which is both theistic and monistic (Vide Akṣara: A Forgotten Chapter, PP. 132-137).

(g) According to Deussen also महद् ब्रह्मन् means प्रकृति (of the सांख्य). Der Gesang des Heiligen, P. 96.

(h) Rudolph Otto takes Kṛṣṇa as the instrumental cause (*causa ueliva*) and महद् ब्रह्मन् as the Matter the material cause (*causa materialis*) (Vide The Original Gītā, PP. 98 and 182).

(i) Garbe also interprets महद् ब्रह्मन् as प्रकृति, and मूर्तयः as bodies and says that the great Brahman is the (real) योनि of whatever bodies are always built in all योनिः. — Garbe notes that the word 'ब्रह्मन्' is here misused. He compares it with ब्रह्मन् in Bha. Gī III 15.

5. (1) प्रकृति.—(a) It must be noticed carefully that here we have no statement justifying the identification of प्रकृति with महद् ब्रह्मन्. It is self-evident that प्रकृति in verse 5 means the Matter, because the three गुणः are said to be born of it. But it is necessary to note that the भूतः are not said to be born of this Prakṛti.

We suggest that the very mention of भूतः in verses 3-4 would lead us to conclude that महद् ब्रह्मन् and प्रकृति are two different principles, and if we are at all to identify them, we should interpret महद् ब्रह्मन् as the चेतन प्रकृति of VII. 5 which is said to be the योनि of भूतः and take प्रकृति in verse 5 also as the चेतन प्रकृति, the परा प्रकृति. But as the three

गुण are mentioned here, we must take प्रकृति in verse 5 as the अपरा प्रकृति. A comparison of verses 3-4 with VII. 5-6 shows that महद् नम्र is परा प्रकृति and a comparison of XIV. 5 with the various verses in which the गुण are said to be born of प्रकृति (Bha. Gl. XIII. 19, XIII. 21, XVIII. 40) would lead us to conclude that this प्रकृति is the अपरा प्रकृति, or, in short, प्रकृति the Matter.

We may compare the way in which प्रकृति is mentioned in XIV. 5 with the way in which the same word occurs in XIII. 19. In both the places the author takes it granted that 'प्रकृति' will not be identified by the reader with a principle already stated (क्षेत्र in XIII. 5-6 and महद् नम्र in XIV).

The doctrine of Adhyāya XIV is a complex Reality consisting of Kṛṣṇa, Mahad Brahman (corresponding to परा प्रकृति) and प्रकृति (corresponding to अपरा प्रकृति of Adh. VII).

(b) The पुंस्व or Kṛṣṇa is said to fertilize the महद् नम्र and not the प्रकृति and nowhere in the Gītā are we told that the गुण appear from the प्रकृति after it is fertilized by the पुंस्व. So, Dasgupta seems to us to be not correct when he says - " The guṇas are produced from the prakṛti through the fertilization of God's energy in prakṛti " (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

(c) Garbe takes verse 5 as referring to the Matter. So, also, Rudolph Otto, Deussen and all Indian scholars also.

(2) सत्त्व, रजस् and तमस्.—Hill-Party, Energy, Darkness. Most translators, noted by Hill, translate सत्त्व as goodness. Hill holds that " goodness " is a word which has too definitely an ethical significance, while the conception of सत्त्व is rather that of perfect purity and luminosity (Hill—The Bhagavadgītā, P. 231). But, we believe that in XVII. 11, 17, etc. and also in XVIII. 9, etc., the word सत्त्व has an ethical sense and it means an attitude of mind which does not work with the desire for any reward.

: (3) देहे निवर्त्तन्ति—Cf. देहयोगादा सोऽपि (Bra. Sū, III. 2. II) which means that the Bondage of the soul may also be due to his association with the body.

(4) Garbe—"The influences of सत्त्व, रजस्व and तमस्व are systematized with a genuine Indian pedantry"; he adduces it to prove that the Gītā is not the product of a truly poetic creative impulse (Introduction, Bombay, 1918, PP. 4-5).

(5) गुणा.—Hill and Rudolph Otto prefer to translate it as strands, instead of as 'constituents'.

(6) निवर्त्तन्ति.—Śāṅkara—निवर्त्तन्तीव. Note also the last sentence in his commentary on this verse.

6. (1) Dr. Bhandarkar.—Bhagavat now proceeds to detail the nature of the three Gunas, their products and their results in the future world.

Rudolph Otto—...and the Chapter proceeds to describe their interconnections and reciprocal influence, together, with their separate characteristics (The Original Gītā, P. 180).

But we must notice that the distinction of सत्त्व, रजस्व and तमस्व which is a philosophical doctrine about the Nature is also a standard of ethical and moral values, and it is in this latter capacity that the गुणा are here described (Cf. e. g., सद् in सुप्तसद् in verse 6 below). This ethical purpose of the discussion of the theory of three gunas is missed by all interpreters of the Gītā, even by Tilak.

(2) सद् in सुप्तसद् and ज्ञानसद्—In this Adhyāya the ideal is to surmount all the गुणा, even the सत्त्वगुण, of प्रकृति. In Adhyāyas XVII and XVIII one is asked to fix himself in the सत्त्वगुण. In Adhyāya XIV सत्त्व गुण is described as causing a सद्, आसक्ति, काम, an attachment or an earnest desire, though it is for ज्ञान or सुप्त the happiness of a higher type. This attachment is itself a sign of bondage

(कण्वन, verse 5). Thus शास्त्रासना is also a bondage for ज्ञानिन्-संन्यासिन्, as stated in the जीवन्मुक्तिविवेक of विद्यारण्य स्वामिन्. In Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्व गुण is a state of non-attachment or disinterested attitude of the mind. It is therefore that Adhyāya XIV asks a man to transgress the three गुण, even the सत्त्व गुण; while Adhyāyas XVII and XVIII ask a man to fix himself firmly in the सत्त्व गुण. The word सत्त्व is thus very important in verse 6. The attachment to ज्ञान and सुख is also not to be admired; one should be निर्गुण, as the Ātman always is (XIII. 31-अनादित्वात् निर्गुणत्वाद् etc.).

7. वृणासद्गुणसमुद्भवम्—रजः is born of वृणा and आसद्गुण. Vide Śaṅkara's commentary for 'वृणा' and 'आसद्गुण'.

In XVII. 12 the राजस यत्न is declared to be one in which the यत्नमान has a desire for the फल; while the सत्त्विक यत्न is one which is performed by those who have no desire, for the reward at all, but unlike that Adhyāya, here (in Adh. XIV), both सत्त्व and रजस् are attitudes implying some attachment, the former for ज्ञान, the latter for कर्म. The Gītā means that a योगिन् (= कर्मयोगिन्) who insists upon doing the actions is as bad as a संन्यासिन् who insists upon abandoning them (for devoting himself to ज्ञान). Therefore one must transgress even the सत्त्व गुण.

9. A summary of verses 6, 7 and 8.

10. One गुण is always predominant while the other two are not; though all the three are always mixed together.

11. As stated in Note on verse 10, at any time all the three गुण are working in a man; only one of them is predominant. With verses 11-13 Cf. श्रीलक्ष्मीविवेकभाष्यकाः प्रकाशप्रवृत्ति नियमार्थाः । अन्वोऽन्वामिव वायव्यवज्जनने मिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ Śa Kā. 12. With अन्वोऽन्वामिव Cf. Bha. Gl. XIV. 10.

12. प्रवृत्तिः आरम्भः कर्मणाम्, etc. So this is the characteristic of one who insists on doing the duties. Similarly, verse 11 shows the characteristic of one who insists on abandoning the actions for devoting himself to ज्ञान.

14 (1) 'यदा-यदा' shows the emphasis on the mental attitude at the time of departure from this world.

(2) उत्तमविदाम्—Sankara—महदादितत्त्वविदाम्,

It is not मोक्ष, which can be reached by a man dying during the preponderance of सत्त्व.

उत्तमविद्—Tilak = the सर्वे etc which are the worlds of gods who know the highest principle, Rudolph Otto—The place of the सिद्धा—the सिद्धलोक Garbe—Some celestial worlds. Deussen—Those who are wisest.

16 (1) कर्मण सुकृतस्य—Sankara—सात्त्विकस्य कर्मण , राजस = राजसस्य कर्मण , तमस = तामसस्य कर्मण

(2) अज्ञान—Vide Dasgupta, H. I P, Vol. II., P 479.

17. A summary of verses 11-12-13

18. ऊर्ध्व गच्छन्ति—"are born in higher stages of existence" मध्ये तिष्ठन्ति—"remain on the same plane" and अधो गच्छन्ति—"sink lower" Cf Sankhya Kārika 44

19 (1) नान्य गुणेभ्य कर्तारम्—Of XIII 20 and 29 in which प्रकृति was declared to be the agent of all actions

(2) गुणेभ्य परम् = निर्गुणम्—"Knows himself as निर्गुण"—Vide XIII 31.

(3) मद्भावम्—Vide Note on XIV. 2

20 (1) गुणानेतानतीत्य त्रान्—Here the ideal is to transcend the three guṇas rather than settle one's self in the सर्व गुण as in Adhyayas XVII and XVIII

(2) गुणान् देहसमुद्भवान्—The guṇas which exist in relation to the Self because it is embodied—Hill His translation is "which owe their being to the body". But Sankara—देहोत्पत्तिरनिमूढान्. We have interpreted दृष्टासहसमुद्भवम् in verse 7 as the cause of दृष्टा and व्यासङ्ग similarly, देहसमुद्भवान् should be interpreted as 'the cause of the body' as Sankara interprets the compound And this is the natural way of interpretation and it would be in harmony with the statement in verse 5, that the गुण bind the soul in the body = One has to get rid of the body, and not of the गुण

only. Hill's translation, therefore, does not seem to us to be necessary.

21. (1) It will be seen that a विगुणातीत, like a मक्त (XII) may be = कर्मयोगिन् (v. 23) or a सन्वासिन् (v. 25). So, it is wrong to insist that he is only = कर्मयोगिन् or only a सन्वासिन्.

(2) प्रकाश, प्रवृत्ति and मोह are respectively the functions of सत्त्व, रजस् and तमस्.

(3) न द्वेष्टि सप्रवृत्तानि—'Does not dislike or hate them if they are functioning', i. e., does not yearn after सन्वास (by putting a stop to the functions of the three gunas, because he dislikes their activity).

(4) न निवृत्तानि काङ्क्षति—'Does not yearn after them if they have stopped some how or other', i. e., does not want to continue to do his duties (by way of कर्मयोग even), if by some reason Nature has made him free from them. In short, a real विगुणातीत will long for neither सन्वास nor कर्मयोग, and, perhaps, hence it is that we find him to be following either of the two, not necessarily only one of them.

(5) प्रवृत्तिन्—Sankara—प्रवर्तित प्रचलित स्वरूपात्. This is not meant by the context. 'प्रवृत्ति' would mean any activity, even a निष्काम activity, the sage, if he is called upon, should not hate, to do disinterested actions.

Rudolph Otto says that the reply in verse 22 is very meagre. But it is not so, rather it exactly explains who is गुणातीत. Cf. नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन (III. 18). An आत्मरति is not to be benefited by doing his duties nor by renouncing them (अकृत).

(6) आसीन—Cf. आसीन समवात्—Bra. Su. IV. 1. 7.

23 (1) न निचार्यते—Cf. अवच्छेद चापेक्ष—Bra. Su. IV. 1. 9.

(2) गुणा बन्ध इत्येव यास्यतेषुति—Who remains steady only thinking 'The गुणः are functioning, (not I)'. Thus, here in this verse the विगुणातीत is not described as a
■ वासिन्.

24 Sanhara qualifies व with "संशयो", but "गुण धन त' does not justify that addition

समसाष्टमकाशन may mean that the विद्युन्वातात is मूहस्य and does not attach himself to either of छात्र, अमन् and काशन though he every day happens to be possessed of it So also तुल्यनिदाससस्तुति

25 सर्वारम्भपरित्याग—This word occurs also in the description of the मक्त in XII 16 and it literally means "one who has abandoned the very actions"

Tilak tries in vain to convince the reader that सर्वारम्भ परित्याग is the abandonment of selfish desires and not the abandonment of all activities He is inconsistent when he says that there are four paths in the Gita and yet all these paths require the seeker to do निष्काम कर्मयोग

Sanhara-देहधारणमात्रमपतिरक्षण स्वरूपपरित्यागाख्य He is right

26 (1) भक्तियोगेन—Vide Notes on मयि चानुपयोगन भक्तिरव्यभिचारिण्या in XIII 10 In the light of that verse भक्तियोग may mean 'Disinterested Action : based upon devotion to the Lord, in which there is no adulteration (in the form of interested action) : This interpretation of भक्तियोग will be in harmony with भक्तिवाग the title of Adhyāya XII also Moreover the Gita believes in propitiating the Lord by a devotee's own actions which then become वाग 'Disinterested Action Of, e g., "स्वकर्मणा तदवश्यं सिद्धिं विन्दति मानव" (XVIII 46)

This 'भक्तिवाग' is a means to गुणस्थल which leads to ब्रह्मभूत—a state of being Brahman We may say that भक्ति वाग is here a help to the attainment of ब्रह्मन् in this life

The Gita does not believe in unmixed ज्ञान or unmixed भक्ति or even unmixed कर्म (निष्कामकर्म) as the means to Moksa According to the Gita always one of these is predominant and the rest are subordinate to that one So each of these means is a combination of all of them with the predominance of one of them

Rudolph Otto thinks that the mention of 'भक्तिवाग'

as a means deprives the passage of its importance as a सांख्य doctrine, because, one expected ज्ञान or the सांख्य knowledge about the difference between पुरुष and प्रकृति to be the means of redemption, (in accordance with verses 19-20) but, instead of this, one finds मांके stated as the means of mokṣa.

We believe that here ज्ञान, कर्म and मांके—all the three are combined; and the ज्ञान of the three गुणः would not essentially differ from the प्रकृतिपुरुषविभेद which may be expected in a सांख्य passage. But, in fact, this passage is not a सांख्य passage, as shown by us in the Introduction to our Notes on this Adhyāya.

In this passage मांके and ज्ञान are, in our opinion, subordinated to (कर्म)योग and the ज्ञान is that of the three गुणः all of which (even the सत्त्व) is to be surmounted by the saṅga. So, this Adhyāya is deservedly called गुणत्रयविभाजयोग.

(2) ब्रह्मभूय—Of. ब्रह्मभूय कल्पते in XVII. 53 and ब्रह्मभूतः प्रसन्नः न ज्ञोषति न कांक्षति । सयः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मणि लभते परमात्म (XVIII. 54). Also ब्रह्मभूतः in म योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति (V. 24) and ब्रह्मभूतम् in VI. 27. All these uses of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत mean that it is a state of जीवन्मुक्ति (the Bliss of Brahman) in this life. According to XVIII. 53-54 there is yet a higher state than this ब्रह्मभूय and that is the stage of the attainment of पुरुष or Kṛṣṇa.

Rudolph Otto explains ब्रह्मभूय as the ब्रह्म mode of Being. " Certainly both ब्रह्मभाव and ब्रह्मनिर्वाण meant, for the present author, no more and no other than something equivalent to the familiar " eternal bliss ". ब्रह्मभाव is simply the ' wondrous state ' which man attains when he enters upon eternal freedom from death and equality with God ".

Thus Rudolph Otto is not inclined to take ब्रह्मभूय in its literal sense of " becoming one with Brahman ", but he tries to explain it as an earlier stage of bliss reached by the seeker in this life. The obvious reason is that by this interpretation of ब्रह्मभूय he wants to warn against the difficulty arising in the interpretation of

'मद्वानो हि प्रतिष्ठादम्'. if मद्वान् there means the निराकार, अक्षर मद्वान्. So, he interprets मद्वानो हि प्रतिष्ठादम् as a state of bliss lower than the stage of eternal bliss (एकान्तिक सुख)

But this is a wrong interpretation of मद्वान्, based upon a wrong understanding of the relation of the निराकार and the साकार aspects of the Reality. If we admit the view that here (as always in the Gītā) the निराकार aspect of मद्वान् is lower than the साकार one, we can easily explain both XIV. 26-27 and XVIII 53-54.

27. (1) Verse 27 gives the reason for the statement in verse 26. The शिष्यात्मा who propitiates the Lord by भक्तियोग is fit to become मद्वान् because the Lord is himself the foundation of that मद्वान्. One who propitiates the Lord must get the state of मद्वान् the aspect lower than that of the Purusa or the Lord.

Śaṅkara gives three interpretations of मद्वानो हि प्रतिष्ठादम् in Bha. Gī XIV. 27. Vide our foot-note to the text. (1) The inner Self (meant by मात्) is the प्रतिष्ठा of जगत्सर्वस्वमात्र परमात्मन् (मद्वान्); (2) I (= Kṛṣṇa) am the शक्ति of मद्वान् by the help of which मद्वान् proceeds to act ' (प्रतिष्ठते) for showing Grace to its devotees. This शक्ति and the Lord are identical; (3) Or Kṛṣṇa may be taken as निर्विकल्पक मद्वान् and मद्वान् in verse 26 as the सविकल्पक मद्वान्.

But all these interpretations are wrong in our opinion because they do not consider the relation of the two aspects of मद्वान्.

(2) We have already stated the views of several scholars on this verse (27) in our Notes on verses 3-4 of this Adhyāya. We may here add that it is only Prof. Dasgupta who by giving a literal sense to the verse and by allowing the words of the verse to speak for themselves comes to the conclusion that here we have one of those passages in the Gītā in which the साकार aspect is clearly stated to be higher than the निराकार one. Most of other scholars interpret verse 27 as teaching the identity of Kṛṣṇa with मद्वान् (neu.). But Prof. Dasgupta writes as follows:—

"But according to the Gītā the personal God as *Iśvara* is the supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or *Iśvara*. Thus, though in VIII. 3 and IX. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman". (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 476). He further says that *मयम्* in XIV. 27 is identical with the higher *सर्वज्ञ* of Adhyāya VIII. 20 (Ibid, P. 478).

(3) Prof. Dasgupta interprets "*मयम्*" in XIV. 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P. 474). This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of *मयम्*, as in the Śāṅkara Vedānta, but, yet, "it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood" (Ibid, P. 475).—We may add that if we remember that the Gītā places the *साक्षर* aspect above the *निराक्षर* one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV. 26-27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimately (XVIII. 54-55).

(4) Rudolph Otto interprets '*मयम्*' not in the sense of "*सायन सुख*" itself, but as 'something equivalent to the familiar eternal bliss'. So, he says that *मयम्* in XIV. 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣṇa is said to be one on whom reposes *मयम्* (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that *मयम्*, like *मयम्* the *निराक्षर* aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣṇa, which is the *साक्षर* aspect.

Adhyāya XV

Introduction

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyāyas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called "पुरुषोत्तम" and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here. The word 'पुरुषोत्तम' is a technical term for the Lord in the Pañcaratra School of the MBh (XII).

But Sankara gives a different reason for the popularity of this Adhyāya. He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word 'शिव' in the last verse of this Adhyāya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyāya in the popular tradition.

Rāmanuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be 'पुरुषोत्तम' (His commentary on verse 20)

1 (1) किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्प्रदिशान-१ इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमप्यारम्भस्तत्त्वं विवक्षुस्त्वाच—Sankara cannot find out any connection between this Adhyāya and the preceding one. The same is the case with Tilak and others. It shows that each Adhyāya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रकिया) the Advaita Doctrine.

(2) नैराश्रयेतो वृक्षरूपककल्पनया समारूप्य वर्णयति—Sa Bha

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

"But according to the Gītā the personal God as *Īśvara* is the supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or *Īśvara*. Thus, though in VIII. 3 and IX. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman". (Dasgupta, H I P., Vol. II, P. 476). He further says that *ब्रह्मन्* in XIV. 27 is identical with the higher *ब्रह्म* of *Adhyāya* VIII. 20 (Ibid, P. 476).

(3) Prof. Dasgupta interprets "*ब्रह्मन्*" in XIV. 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P. 474). This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of *ब्रह्मन्*, as in the *Śāṅkara* Vedānta, but, yet, "it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood" (Ibid, P. 475).—We may add that if we remember that the Gītā places the *साकार* aspect above the *निराकार* one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV. 26-27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimately (XVIII. 54-55).

(4) Rudolph Otto interprets '*ब्रह्मन्*' not in the sense of "*साधनं सुख*" itself, but as "something equivalent to the familiar eternal bliss". So, he says that *ब्रह्म* in XIV. 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣṇa is said to be one on whom reposes *ब्रह्मन्* (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that *ब्रह्मन्*, like *ब्रह्मन्* the *निराकार* aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣṇa, which is the *साकार* aspect.

Adhyāya XV

Introduction.

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyayas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called "पुरुषोत्तम" and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here. The word "पुरुषोत्तम" is a technical term for the Lord in the Pāṇicaratra School of the MBh. (XII).

But Sankara gives a different reason for the popularity of this Adhyaya. He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word 'शास्त्र' in the last verse of this Adhyaya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyaya in the popular tradition.

Ramanuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be 'पुरुषोत्तम' (His commentary on verse 20).

1 (1) किं वक्ष्यमात्मनस्तत्त्वं सन्निविष्टान्त इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमात्मनस्तत्त्वं विवक्षुस्वाच—Sankara cannot find out any connection between this Adhyaya and the preceding one. The same is the case with Tilak and others. It shows that each Adhyaya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रक्रिया) the Advaita Doctrine.

(2) वैराग्यहेतो वृक्षरूपककल्पनया समारूप वर्णयति—Sā. Bhā.

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

old well-known method. Cf e g. कथंमूलेऽवाक्याय प्रयोऽश्वत्थ
सनातन । तदेव शुक तद्वद्वत्तदेवामृतमुच्यते ॥ तस्मिन्नाका श्रिता सर्वे तदु नात्येति
कश्चन एतदैतत् ॥ (Katha Upa VI 1). Here the अश्वत्थ—tree
is the Bright One, the Brahman, the Immortal So, It is
the Highest Reality. It is the resort of all worlds and
there is no question of cutting it off

On the contrary the अश्वत्थ tree of the Gita seems to
us to be a symbol not of Brahman, but of the lower
Nature (अपरा प्रकृति of Adh. VII or simple प्रकृति of the
Gita), because the Gita asks a man to cut it off by the
weapon of non-attachment Here not only the advice of
cutting off the tree is important but even the weapon,
because the weapon is that of non-attachment (असङ्ग) and
this means non-attachment to the गुण and कर्मन् which
both are the effects of the Prakṛti If this attachment to गुण
(e g in XIII. 21,) is given up (i e if a man has no
वासक्ति for them), the tree of प्रकृति will withdraw itself of
its own accord and this is called the cutting of the tree.

(4) Thus it is wrong to say that this simile is borrowed
from Katha Upanisad III 1 (Vide Barnett, The Lords
Song, P. 206) Rather, the Gita gets an idea from the
Upanisad, but instead of copying it makes use of it as
it likes R Otto has noticed this nature of this अश्वत्थ tree

(5) So, the charge on the poet who wrote the Gita
that he quotes verbatim from the Upanisads and hence he
is not a poet of the first rate is not proved On the con-
trary, perhaps this particular passage (XV. 1-2) can
be pointed out as a piece of poetry, as compared with
Katha Upa VI 1 or the Pauranic quotation in the Sā Bha

(6) मूलम्—Sa Bha. वदन् अश्वत्थं मायाशक्तिमत् । e ईश्वर of the
Sankhara system—But प्रकृति alone seems to have been
meant by मूलम्, because the tree itself represents the माया
or अश्वत्थ or प्रकृति together with its effects Just as in Bha
GI. VII one is asked to overcome माया, similarly here one
is advised to cut off this tree

This अमृत is the pipple-tree according to Deussen and Rudolph Otto. According to some it is the banyan tree called अमृत, अथवा 'मूळानि अनुमंतवानि—' While downwards again (new) roots are clinging"—Rudolph Otto says that this growth of new downward roots is possible only of the अमृत tree.

3 (1) In the first half the poet carries the allegorical conception of अमृत of प्रकृति to a flight of imagination of great poetical value and he takes help of the outward appearance of the अमृत tree which every Indian knows.

न भद्रः उपलभ्यते—But the tree is to be cut off. It can be cut off.

(2) न क्वं तथा वेष्टभ्यन्—Sankara is right in saying that the nature of the tree as described in verses 2-3 is not realized by ordinary beings. But he is wrong in his explanation of the reason why people fail to understand it (स्वप्नमरीच्युदकमायाकथनं नगरसमावाह...).

(3) असङ्गद्वेगं छिन्वा—The idea is that not by संवास but by mental attitude of detachment one should try to overcome this अमृत tree. It is not that संन्यास is not a weapon of cutting off the tree, but the author always prefers Disinterested Action to Renunciation.

(4) छिन्वा—This also shows that the अमृत tree represents प्रकृति.

4 (1) पदम् न निर्वर्तन्ति भूय.—Cf. VIII. 21 (अम्यचोऽक्षरं शब्दः... तद्व्यापकं परमं मम) So this पद or abode is the अक्षर मन्त्र, the (impersonal or) निराकार aspect of the Reality.

(2) तमेव कार्यं पुरुषं प्रवे—Sankara explains तमेव as "यः, परब्रह्मणेन उक्तः". But this is quite wrong, since the context requires तमेव to be connected with यतः प्रवृत्तिः प्रयुता in the fourth पाद. For a similar wrong construction by Sankara, see his मन्त्र on VIII. 22 (पुरुषः स परं पार्थ).

(3) Then, what is the relation between the पद and the पुरुष? The verse does not mention it and that shows that in the days of the Gita that relation being very

(Cf. कर्म मद्योद्भवं विद्धि-III. 15, कर्मवान् विद्धि तान् सर्वान्-IV. 32, भूत-
भावोवद्भक्तो विसर्गः कर्म संशितः-VIII 3) and says that this principle
is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical
सांख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृते, as is stated in various
Adhyāyas of the Gītā.

(9) (a) Tilak as usual follows Śaṅkara in inter-
preting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st
Guj. Ed., PP. 815-816). Thus he misses the support
that he would have got for his own view about the
central teaching of the Gītā by comparing this verse
with Bha. Gl. XVIII. 46. (b) Hill—"and unto him, the
primal Person, may one go, from whom streamed forth
this ancient energy "; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति.
(c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the अज्ञाननिवृत्त्यपेक्षः
कृत्स्नस्य एतत्साधनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रकृता पुराणानां मुमुक्षुणां प्रवृत्तिः.....
So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the मुमुक्षुः to get
Mokṣa. (d) Deussen-The development of the world (Der
Geeang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe-The old
flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā,
P. 148) (f) Rudolph Otto-प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गदोषाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिवृत्तकामाः-
Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the
topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following
verses is to prove that Kṛṣṇa himself is आद्यपुरुष and that
there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the
relation between the Earlier Metrical Upaniṣads and the
Bhagavadgītā. As Barnett points out this verse is an
echo of Kāṭha Upa. V. 15, Śve. Upa. VI. 14 and Mu.
Upa. II. 2. 10.

(3) उदात्त परमं मम-It is not with the intention of
giving a theistic colour that the abode is said to belong
to Kṛṣṇa. Rather, अक्षर or अव्यक्त was believed to be an

the responsibility and results of "his" actions. It gives many explanations of this प्रवृत्ति, at least one per each Adhyāya, sometimes more than one in one single Adhyāya. Its purpose is to keep the man in the world and yet to make him free from his worries about the results of his actions. For this purpose it teaches the योग (= कर्मयोग), though it does not reject the संन्यास.

It may be asked: Is not the statement about the origin of प्रवृत्ति from the पुरुष contradictory to the same about its origin from स्वभाव? Bha. Gl. V. 14 rather definitely says that the Lord is not at all responsible for the actions of men and their results.

The answer is not difficult to find if we admit two facts. Firstly, each Adhyāya of the Gītā is an independent unit and teaches one independent aspect of योग, 'Disinterested Action', meant for a man of a particular temperament. And, secondly, if once the अद्वैतवाद is admitted, where is a contradiction whether the प्रवृत्ति of beings is traced to प्रकृति or to पुरुष or to गुण, or to any other part of the Brahman? All the principles taken together make up the अद्वैत नद्वन्द्व and if various independent प्रक्रिया are made out to explain this non-dualism to suit various temperaments of men, they will all be acceptable even philosophically if each प्रक्रिया is self-consistent, no matter if it be apparently inconsistent with the other प्रक्रिया.

So, we suggest that verse 4 gives an independent explanation of the प्रवृत्ति based upon an independent प्रक्रिया of the अद्वैत वेदान्त or rather Aupanisadic doctrine. This is, in our opinion, the पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action' based upon the conception of पुरुष called पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति or the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here.

(7) पुराणी 'Activity' of beings is an old principle. The Gītā makes 'a principle' regarding the actions of men

(Cf. कर्म ब्रह्मोद्भवम् विदि-III. 15, कर्मणान् विदि तान् सर्वान्-IV. 32, भूत-
भावोपद्रवतो विसर्गः कर्म संज्ञितः-VIII 3) and says that this principle
is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical
संख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति, as is stated in various
Adhyāyas of the Gītā.

(9) (a) Tilak as usual follows Śāṅkara in inter-
preting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st
Guj. Ed., PP. 815-816). Thus he misses the support
that he would have got for his own view about the
central teaching of the Gītā by comparing this verse
with Bha. Gl. XVIII. 46. (b) Hill—"and unto him, the
primal Person, may one go, from whom streamed forth
this ancient energy "; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति.
(c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the महानमिदृत्त्यादेः
कृत्स्नस्य पतत्त्वावनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रसृता पुरातनानां सुमुक्षुणां प्रवृत्ति.....
So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the सुमुक्षु to get
Mokṣa. (d) Deussen-The development of the world (Der
Gesang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe-The old
flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā,
P. 148) (f) Rudolph Otto-प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गरोषाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिवृत्तकामाः-
Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the
topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following
verses is to prove that Kṛṣṇa himself is आद्यपुरुष and that
there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the
relation between the Earlier Metrical Upanisads and the
Bhagavadgītā. As Barnett points out this verse is an
echo of Katha Upa. V. 15, Śve. Upa. VI. 14 and Mu.
Upa. II. 2. 10.

(3) तदाम परमं यम-It is not with the intention of
giving a theistic colour that the abode is said to belong
to Kṛṣṇa. Rather, अमृत or अम्यक्त was believed to be an

abode of पुरुष who was higher than अम्यक (Of. VIII. 21-22; Katha Upa. III. 1-11.

7. (1) Verse 6 refers to अम्यक-अमुर as self-luminous in so far as the Sun, etc. do not illuminate it. In verse 12 the brilliance of the Sun and the Moon, in verse 13 the Moon herself, and in verse 14 the वैश्वानर Fire are indentified with Kṛṣṇa. Thus, all these verses discuss objects which are centres of light. Moreover, verse 12 discusses the nature of the light of the Sun who is mentioned in verse 6 as not illuminating the abode of Kṛṣṇa. Thus, verses 7-11 may appear to some to be an interpolation, because they deal with the जीव. But, we suggest that in the days of the Gītā, the जीव was held to be of the nature of light. "The individual soul is like the light, etc., but not so the Supreme One" (Bra. Sū. II. 3. 46). Vide Bra. Sū. III. 2. 15-19. So, there is no wonder that the soul comes in for discussion between verses 6 and 12.

(2) Bra. Sū. II. 3. 45 (—अशी मानाम्भवेद्यत्... ..The individual soul is only a particle of Brahman.....because the Gītā-XV. 7-says so) refers to this verse of the Gītā according to all comentators. The Sūtra is अवि च स्मर्यते and the topic is the size of the जीव.

(3) As we shall show below the mention of the जीव as an अंग of the Lord is intended to prove that the action of drawing the senses and the mind from the प्रकृति is done really by the Lord Himself. Vide Note (1) on verse 12.

(4) कर्तृ—This verse explains how the soul in the beginning of the world comes to get the subtle body. This subtle body is already mentioned in It Upanisad.

According to this verse (XV. 7) the subtle body consists of five शब्देन्द्रिया and the mind. At the beginning of the creation, the जीव draws out these for himself from the प्रकृति. That these make up the subtle body is clear from verse 8 in which they are stated to accompany the जीव when he leaves one body and passes into another.

According to the theory of the classical सांख्य the subtle body consists of महत् or बुद्धि, अहङ्कार, मनः, पञ्चानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चगन्धानाणि = 18 principles. Cf. महादिद्युमपदन्तम् in Sāmkhyakārika 40. Vide Tilak, GR. 1st Guj. Ed., P. 188.

(5) भैवशास्त्रः—Relation of जीव and God—भैवशास्त्रम्.

(6) कर्षति—In the पाञ्चरात्र system the individual soul is called संकर्षण. Some connect संकर्षण with 'कर्षति'. But the Gītā does not show any knowledge of this second अर्थ of the चतुष्टय doctrine.

(7) Sankara explains the return of जीव the अर्थ to Brahman the भैव by giving two different वृत्तान्त, (i) the return of reflection of the Sun into water to the Sun himself; (ii) the return of the पद्मकाश to आकाश itself.—And he also says that the निरवयव परमात्मन् can have अवयव or अर्थ in the form of a part of परमात्मन् being circumscribed by an adjunct (व्याप्ति) caused by भविष्य.

Different Ācāryas give different explanations of भैवशास्त्रम्. Sankara's two explanations are in accordance with two different theories about the soul in vogue in his system, viz., विष्णुप्रतिविम्बवाद (the soul is the प्रतिविम्ब of the Lord who is the विष्णु) and अवच्छेदवाद (the soul is a part of Brahman limited by the अवच्छेदक). Itāmānuja and others believe that on account of the wonderful powers of Brahman, a real part of Brahman is possible and he would also say that जीव is the शरीर or अर्थ of परमात्मन् 'the भास्व of जीव' and the अर्थिन्.

The author of the Brahmasūtra accepts this भैवशास्त्रम् (Bra. Sū. II. 3. 43-45) and supports this view by quoting this verse (XV. 7) as already stated.

(8) The Sūtrakāra does not seem to give any explanation of the भैवशास्त्रम्. Sankara has given two explanations, as we have already noted above. This view of Bha. Gī. XV. 7 is different of the general view about the soul in the Gītā, e. g., that in Adhyāya XIII where श्रेष्ठ is said to be the same as Kṛṣṇa (XIII 2). But Sankara, while

explaining both the views (that of complete identity of the two in XIII. 2, and the other of अंशशिवत्व), tries to solve the contradiction between the two views.

But, in our opinion, each Adhyāya has its own philosophical doctrine and so it is not necessary to reconcile the various theories about the same principle given in the different Adhyāyas of the Gītā. They need not be taken as contradictions.

(9) Śankara's explanation of प्रकृतिस्थानि कर्षति is also worth noting. He takes प्रकृति, not as the Nature, but as the natural place, i. e., the place of residence of the श्रोत्रादीनि इन्द्रियाणि, e. g. the प्रकृति of श्रोत्र is the कर्णशुक्लि. And 'कर्षति' is taken as referring to the time of the soul's उत्क्रान्ति "departure from the body".—But this does not seem to be the correct explanation.—'प्रकृति' must mean 'the Nature' the भवता प्रकृति of the Lord and the verse must explain how the अंश जीव comes to possess a लिङ्ग देह for the first time as it were (perhaps after a प्रलय). The next verse (8) simply says that this लिङ्ग देह is taken away from the gross body by the soul at the time of उत्क्रान्ति.

Śankara's interpretation of प्रकृतिस्थानि is however supported by प्रकृतिस्थः पुरुषः in XIII. 21. Cf. also कर्षति in निश्चर्यमानो ब्रह्माक्षयम्/

8. (1) Śankara construes यथाप्युत्क्रान्ति with verse 7 and शरीरं यदवाप्नोति with गृहीत्वानि तेषां.

But this is not the natural construction of the words in the two verses.

(2) Dr. Bhandarkar—There is a new point brought out in this chapter. And that is that the animal soul goes out of the body (= the gross body) along with the six senses and enters new ones in that condition (Vaiṣṇavism, etc.).

(3) बाहुर्गन्धनिवासवान्—What other simile can be given for the soul taking the subtle (सूक्ष्म) or characteristic (लिङ्ग) body with him at the time of leaving an earlier body and entering a new body (शरीरं यद् अवाप्नोति).

(4) Cf Bra Su III 1 1-तद्वत्प्रतिपत्तौ रहति क्षणिकम् प्रज्ञ निरूपणमाद्यः । Also see Sāṅkara Bhāṣya on Bra Su IV 2 8

(5) According to Br Upa IV 4 3 the leaving of an old body and the entering into a new body are two events which occur simultaneously and we believe that the first half of this verse holds that view and hence the word ' यदा ' (= यदा) is repeated in it We quote the Sruti —
तृणं पुष्पलायुकां पुष्पलायव गत्वा पुमाकममाकम्यात्मानमुपस हत्येवमेवा
यमाभेदेऽशरीरं निहत्याविष्ठां यमविष्ठां यमाकममाकम्यात्मानमुपसंहरति ।

This verse shows that the soul first enters a new body and then withdraws the self (= the subtle body) from the previous gross body So this verse of the Gita also mentions the entrance first and the departure from the earlier body next This also shows that Sankara's interpretation of verse 8A is not correct.

Deussen takes अशरीरं यदाप्नोति as referring to the soul's entrance into a body and यमाप्युक्तावति as referring to the departure from the same body (Der Gesang des Heiligen, P 102)

(6) Cf तत् सत्यवत् कायात् पादवत् वशवत् ।

अङ्गुष्ठमात्रं पुण्यं निश्चक्य यमां वलात् ॥

(7) ईश्वर — Sankara — देहादितयात्मानं — But Sankara's qualification that the *नाम* is the Lord only of the *देह* and *इन्द्रिय* is not justified by the verse itself If we compare this word *ईश्वर* with *परमेश्वर* in XIII 27 and *परमात्मन्* in XIII 31 we can conclude that the individual soul is called *ईश्वर* because he is held to be the same as the Lord The Gita seems to put both the views (that of *अज्ञातिमान* and that of the soul being identical with the Lord) side by side because both the views were in vogue and hence in its days no reader would be surprised to find them stated in the same context

Ramanuja also explains *ईश्वर* as *इन्द्रियानामाश्वर*

(8) It should be added here that according to another

theory the soul has a third body called 'कारणदेह' the causal body in addition to the सूक्ष्म or लिङ्गदेह and the स्थूलदेह (Vide Māndūkya Upaniṣad). The author of the Brahma-sūtra believes in only two bodies (Bra. Sū. IV. 2. 8-10).

9. (1) This verse refers to the gross body and द्यौन्म etc., should mean the visible place of the particular sense in the gross body.

(2) अविद्यया विज्यालुपतेनचे—The soul enters in (resides in) the gross body and then only can he experience the objects of sense through the ज्ञानेन्द्रियाणि and मनसः. The Sāṃkhya-kārikā definitely says that in the subtle body no उपभोग (experience of the विषय) is possible (निरुपभोगं लिङ्गम्—Sāṃ. Kā. 40).

10. (1) पश्यन्ति—It is not impossible to know the soul; but it is not easy to see it.

(2) The first half of the verse mentions the three states of the soul, viz., (1) his departure from a gross body (उत्क्रान्ति), (2) his residence in a subtle body (स्थिति) when he cannot have any experience of the objects of sense (this seems to be the sense of स्थितम्), and (3) his stay in the gross body when he can experience the objects, being united with the गुण 'the objects of the senses' or 'the constituents of the प्रकृति' which form the gross body (Cf. प्रकृतिर्यो हि भुङ्क्ते प्रकृतिज्ञान् गुणान्).

(3) For a detailed discussion of the उत्क्रान्ति vide Bra. Sū. II. 3. 19-20, III. 1. 1-7 and IV. 2. 1-10.

11. (1) The soul residing in the body can be seen or known by the yogins after a continued effort for a long time.

The mention of knowing the soul 'the श्रेष्ठ of the Lord' will not be out of place if we just remember that the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire can be known immediately and hence it is necessary for the Lord to say how the soul can also be seen.

(2) 'योगिनः' seems to mean ध्यानयोगिनः, because the verse seems to refer to some practice of meditation.

12. (1) Śaṅkara says that verses 12-15 give the विमूर्तिसंक्षेप (a brief statement of the विमूर्ति 'special manifestations' of the Lord).

We believe that the philosophical portion of this Adhyāya is concerned with explaining the highest principle, viz., the पुरुष, the साक्षर aspect of the reality, as the Purusottama and that therefore the महत्त्व or glorification of the पुरुषोत्तम-conception of God is given here. It is from this Purusottama who represents the पुरुष that the ancient principle of activity is derived here (verse 4). And the aspect of योग called पुरुषोत्तमयोग is based on this idea. Considered from this standpoint, the purpose of the mention of the special manifestations here seems to us to be that of showing the activity of the Lord under those forms; in other words, the author here says that the activities of the जीव (जगज्जीवि, स्थित, योग), the activity, of illuminating the entire world, of the Sun, the Moon and the Fire, which they do by means of their innate brilliance, the activity of the earth to sustain the beings that move on it, the activity of the Soma, viz., that of nourishing the herbs, the activity of the वैश्वानर (fire) to digest the food, the activity of the साक्षिन् in the heart of every man, viz., that of remembering and knowing, and also the various functions done by the deities of the Vedas, the activity of writing (composing) the Vedāntas and knowing the Veda (though done by the sages)—all these particular activities are really the activities of the Lord. Hence, the activity (प्रवृत्ति) as an (ultimate) principle has proceeded from the Lord. It should be noted that verses 7-15 mention certain activities done by certain objects which are here identified with the Lord, because it is to be proved that these activities are really done by the Lord and hence these objects are all of them manifestations

of the Lord. The fact of the actions being done by the Lord is here more important than the fact of the Lord being manifest under these objects.

(2) जगद्भासयनेऽखिलम्—The verse aims at telling us that the activity of illuminating the (entire) world is done by the Lord because the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire which illuminates the world is really the Lord's brilliance.

13. (1) भूतानि धारयामि—There is a force within the earth which sustains the beings that move on the earth. Instead of telling that "the force within the earth which sustains the beings on the earth is my own force", the Lord says, ' Having entered the earth I sustain the beings by my force ' ; so, this form of the expression makes it clear that the Lord emphasises the fact that the particular objects derive their activity or function from Him.

(2) सेम —Barnett—In the RV Soma is the chief and parent of all plants; in the Brāhmana period it is identified with the Moon, which is regarded as the Soma drunk by the gods, and which by its essential moisture vivifies all vegetation on earth.

(3) पुष्पाणि—The Moon's activity of vivifying the herbs is derived by the Moon from the Lord, just as the activity of the earth to sustain the beings is derived by the earth from the Lord, or the activity of the Sun to illuminate the earth by his brilliance is derived by the Sun from the Lord.

14. (1) The वैश्वानर fire performs the act of digesting the food, but this activity of the वैश्वानर fire is derived from the Lord because the Lord is Himself the वैश्वानर Fire.

(2) In Chā. Upa. V. 11-18 the वैश्वानर आत्मन् is mentioned and in Bra. Sū. I. 2. 24-32 it is proved that the आत्मा वैश्वानर is the साकार aspect of Brahman. The author of the Brahmasūtra first proves that the Chā. Upa. (V. 11-18) uses the word वैश्वानर, आत्मन् in the sense of the

Purusa and then he says that according to some the verse in the Smṛti, i. e., Bhṛ. Gl. XV. 14, may be looked upon as an inference (for the conclusion that वैश्वानर is a name of the पुरुष—Bra Sū. I. 2. 25—स्वयंमात्रमनुमानं ह्यादिने—इति would mean that it is not his own view).

The Sūtrakāra himself seems to look upon वैश्वानर in the Gītā as the वैश्वानर अग्नि the gastric fire, because he gives the view that the Gītā means by वैश्वानर the पुरुष, as the view of some. Moreover, as the अग्नि is also mentioned in verse 12, and as the action of 'पचामि अन्नम्' is emphasized, we should come to the conclusion that वैश्वानर meant here is the gastric fire.

(3) अन्नं चतुर्विधम्—The four kinds of food are those that are respectively masticated, swallowed, sucked and licked.

(4) मोक्षा वैश्वानरोऽग्निर्भोक्षयन्नं सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमी सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोषकेषो न भवति—Śaṅkara seems to refer to the practical use of the teaching about वैश्वानर अग्नि.

15. (1) The जीव is already declared to be a part (an अंश) of the Lord (verse 7). This verse, in our opinion, says that the Lord is the Witnessing Soul in the heart of every being. Of. ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽजुंन तिष्ठति । आत्मन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया (XVIII. 61).

(2) मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमोहनं च—Here we have some more activities which belong to the beings but which the author wants to explain as derived by the beings from the Lord. The verse lays emphasis on the actions of remembering, knowing and rejecting as what is not true, originally belonging to the Lord, and, secondarily, to the individual soul, just as the action of illuminating the entire world which the Sun does, is traced to the Lord, in the sense that the lustre of the Sun is derived from him. The individual soul remembers, knows and rejects what is not true but he does so under the influence of (inspiration from) the 'Lord.

Śaṅkara takes अपोहन as ज्ञानस्यूतोः अपोहनम् and then says that 'this happens in the case of the पापकर्मिणः.

Some scholars hold that the actions of remembering, knowing and rejecting what is not true, are done by the soul under the influence of the Lord, present as the Witness in the heart of all beings. But this is a doubtful theory. In the sentences of the Gītā in which the Lord is mentioned as the Witness, e. g., in XIII. 22, we find the Witnessing Soul as *anumantr*, 'one who gives his consent to the soul (in his good deeds)'. But we have no statement in the Gītā that the soul derives his *ज्ञान*, *सृष्टि* and *अपोहन* from the Witnessing Soul. So, we suggest that the actions of the *ज्ञान*, *सृष्टि* and *अपोहन* of the soul are here said to be derived from the Lord in so far as the जीव is an अंग of the Lord.

(3) वेदः and वेदान्तकृत्—It is clear that the author makes a distinction between वेद and वेदान्त. So, Veda must refer to the Samhitās of the Vedas, referred to as *ऋक्*, *सामन्* and *यजुः* in the Gītā (IX. 17. X. 35) or as *छन्दोसि* (XIII. 4 and XV. 2). As to 'वेदान्त', this word must refer to those Upanisads which were known to the Gītā and which, we believe, are mentioned under the name of *ब्रह्मसूत्रपदानि* in Bha. Gī. XIII. 4.

The word 'वेदान्त' is believed to occur for the first time in the Śve. Upa. (VI 22.) which was, according to Dr. Bhandarkar, a precursor of the Gītā.

(4) वेदेषु सर्वैरहमेव वेद्यः—Vide our interpretation of *आविर्भवेद्गुणगीतं छन्दोभिर्विदिधेः षष्णुः*—XIII. 4 A). We suggest that this verse which definitely refers to the *संहिता*s as distinguished from the *Vedāntas*, should be interpreted in the light of *एकं सद् विद्या यदुपा वदन्ति* (RV. I. 164 46). The *संहिता*s teach various deities *इन्द्र*, *वसु*, *अग्नि*, *अश्विनौ*, etc., and these deities are described as performing various functions, which are very well known to the students of the Rgveda. According to the view *एकं सद् विद्या यदुपा वदन्ति* (*Ibid*) all these functions will have to be looked upon as proceeding

from the Lord who is described in the *sंहिता*s under various names. As वेद mean *sंहिता*s only, and as some actions are emphasized here (in XV. 9-15), we suggest this interpretation of verse 15c.

Verse 15c should not be interpreted as showing that the Vedas do not treat of the Ritualism and are subsidiary to the Upanisads. This view is a later view, not known to the *Gītā*, though it knows the view that Upanisads are subsidiary to the Vedas (Cf. Bha. Gī. II. 42—वेदवाद्-रताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः).

(5) वेदान्तकृत्—The *Gītā* knows that the hymns of the *Rigveda* are sung by the *Rsis* (ऋषिभिर्वहुषा गीतम्). (It does not know a system called वेदान्त.) It knows the literature called वेदान्त and thereby it means the Upanisads. It is thus likely that the *Gītā* knows that the वेदान्त were composed or sung by several *Rsis*. The *Gītā* here says that these वेदान्त were composed by the Lord who is therefore called वेदान्तकृत्. The *Gītā* does not intend to deny the *Rsis*' authorship (or revealership) of the वेदान्त; but it says that these precious works were composed by the *Rsis* under the Lord's inspiration and hence this प्रवृत्ति of the *Rsis* is really the Lord's प्रवृत्ति (यतः प्रवृत्तिः प्रसूता पुराणी—verse 4d).

Sankara explains वेदान्तकृत् as वेदान्तार्चनप्रदायकृत्, perhaps because according to the theory of the अपौरुषेयत्व of the *सृष्टि* even the Lord cannot be said to be the author of the वेदान्त.

(6) वेदविदेव चाहम्—वेदविद् च अहमेव—

एव in वेदश्च सर्वत्रहमेव वेदः means that the principle which is praised under the names of इन्द्र, वरुण, अग्नि, etc. is none else but the Lord. Similarly, if we find some sage knowing the Vedas, we should say that he knows it because his act of knowing it was inspired by the Lord only. In this sense the Lord alone can be said to be the knower

of the Veda—It seems that even before the Gītā was composed, the sense of the वेद had become a mystery.

16. (1) Sankara and most of the commentators and also modern scholars including Tilak believe that in verses 7-15 we have simply a repetition or, a copy of the विभूति अध्याय (विभूतिसंक्षर उक्त)—But we have suggested that this section emphasizes the various activities of the various persons and deities, and is intended to trace these activities to the पुरुष who is called पुरुषोत्तम—If this be not the purpose of verses 7-15, we fail to understand why the topics of the इन्द्रियकर्षण, मृत्युधारण, औषधिपोषण, अन्नपाचन, etc., be mentioned here.

(2) निव्यापिकत्व केवलस्वरूपनिर्दिष्टारविद्यया उत्तरोक्ता आरम्भन्ते—Sā Bhasya Sankara holds that पुरुषोत्तम who is said to have pervaded the three worlds and to be their maintainer is the निव्यापिक महान् of his school!

(3) तत्र सर्वमेवातीतानागतानन्तराध्यायार्थनात् त्रिधा राशीकृतम्—Sankara. In our opinion, we may compare and contrast the principles of the various Adhyayas, but it is not possible to identify the principles in one Adhyaya with those in other Adhyayas, and, therefore, each Adhyāya, in our opinion, is an independent unit.

(4) लोके—This means that the two principles called two पुरुष are to be found in this world (लोके) and the third principle called पुरुषोत्तम is a transcendent principle. Also verse 18 (अक्षरादपि चोत्तम) means that the पुरुषोत्तम aspect of the Reality taught here is a transcendent aspect.

(5) सर्वाणि भूतानि—We have shown that भूतानि means, souls in the bodies. It does not mean only bodies. Moreover, as every being is a soul in a body, every being is here called “क्षर पुरुष”. It is an aspect of the Reality just as the अक्षर पुरुष is another aspect of the Reality.

So, the word क्षर does not here mean mutable or destructible. It seems to mean only that which undergoes

a change'; the souls in the bodies (beings) can be said to be *क्षर* "changeable" in this sense. The word *कूटस्थ* given as an explanation of *अक्षरः* (*पुरुषः*) also strengthens this meaning of the word "*क्षरः*".

(6) "*क्षरः पुरुषः*" in the light of *क्षरः सर्वानि भूतानि* means "all beings are called *क्षर पुरुषः*", i. e., every being is a *क्षर पुरुषः*.

(7) Every being is called *क्षर पुरुषः*; the *कूटस्थ* one is called '*अक्षर पुरुषः*'. Like the *क्षर पुरुषः*, the *अक्षर पुरुषः* is also in this world (*लोके*), i. e., it is a principle in this world. The Gita here speaks of it as if it were very well known. *कूटस्थ* is in the singular number. So, the principle '*अक्षर पुरुषः*' must be explained to mean a single entity. We suggest that *कूटस्थ* refers to the *साक्षिन्* in the heart of all beings. *कूटस्थ* is a principle in the *होम* and *साक्षिन्* is also in the *होम*. The body which is changing (*अकूटस्थ*) belongs to the *जीव* and not to the *माक्षिन्* though the latter lives with the *जीव* in the body. In XII. 3 the principle called *अक्षर* is said to be *कूटस्थ* 'unchanging'. It is a principle called *अक्षर*, while the present verse mentions a principle called '*अक्षरः पुरुषः*'. Moreover, the *अक्षर* in XII. 3 is an object of meditation and must be taken as outside this world, while the *अक्षर पुरुषः* is a principle in this world (*लोके*). In VI. 8 the yogin is described as *कूटस्थ*, one who is 'unchanging', i. e., unaffected by pleasure and pain etc. The *माक्षिन्* is a *महं* and *मोक्षं* but still he is an on-looker (*उपद्रष्टृ*). One more reason which suggests the identification of *अक्षर पुरुषः* with the *उपद्रष्टृ* of XIII. 22, is that the latter is called *परः पुरुषः*, while the soul is called *पुरुषः* in the preceding verse (*पुरुषः प्रकृतिस्थः* etc.), which will correspond to *क्षरः पुरुषः*.

17-18 (1) *उत्तमः* = lit. the uppermost '*अन्वः*' shows that the *उत्तम पुरुषः* stated in verse 17 is different from both the *क्षर पुरुषः* and *अक्षर पुरुषः*. The term *परमात्मन्* the highest *ātman* is applied (*उदाहृतः*) to Him alone according to this *Adhyāya*. (*Adhyāya* XIII. 31 applies the term '*परमात्मन्*' to the *जीव* in a secondary sense) He enters all the three worlds, not

only this world, unlike the *क्षर* and *अक्षर* पुरुष who exist in this world only. And unlike *क्षर* पुरुष and *अक्षर* पुरुष, this highest पुरुष sustains the three worlds. He is the unchanging ईश्वर (अमर्य ईश्वर), as compared with the जीव who may be called ईश्वर.

(2) Verse 18 explains the term पुरुषोत्तम etymologically. It means the highest पुरुष, and the पुरुषोत्तम is the highest (aspect of the) पुरुष, because He is higher than *क्षर* पुरुष and also higher than *अक्षर* पुरुष.

(3) Verse 18B implies that the term ' पुरुषोत्तम ' was already a conventional term well known to the people and the Gītā is only trying to explain it etymologically.

(4) लोके प्रसिद्धः—By the time of this Adhyāya (and, in our opinion, even before the earlier Adhyāyas were finally re-written) the term ' पुरुषोत्तम ' had become a popular word for God. It continued to be so used and later on in MBh. XII. 334-351 the मारायणीयईन्, it came to be a technical term for the conception of God in the पाञ्चरात्र system.

(5) वेदे प्रसिद्धः—As this Adhyāya clearly distinguishes between वेद and वेदान्त, we would like to explain this reference to the conception of पुरुषोत्तम being known in the वेद as a reference to the पुरुष ८. २, in the पुरुषसूक्त and other hymns in which the personal or साकाररूप of God is stated.

(6) To explain the conception of the Reality in Adh. XV—The Reality consists of the अद्वैत of जीव, साक्षिन् and the transcendent ईश्वर. All the three are पुरुष because the aspect of the Reality, here thought of, is the साकार one. So the साकार aspect has in fact three aspects: (1) the जीव aspect called *क्षर* पुरुष, (2) the साक्षिन् aspect called *अक्षर* पुरुष, and (3) the ईश्वर aspect called उत्तम पुरुष or पुरुषोत्तम. Already, the first aspect was called from very early times ' पुरुष ' and the second aspect पुरुषः पुरुषः (XIII. 22). The third aspect was also called पुरुष, but now the expression ' पुरुषोत्तम ' was reserved for it, as compared with the aspects called पुरुष and पुरुषः पुरुषः.

Besides this पुरुष aspect, there was the निराकार aspect, which seems to be called पदम् in verse 4 (Of. VIII. 20). This पदम् cannot be identical with क्षर पुरुष, अक्षर पुरुष (which is in the लोक), and उत्तम पुरुष. The प्रकृति with the three gunas referred to in the description of the अश्वत्थ tree may be another aspect of the Reality.

All these aspects taken together form the Reality as conceived in Adhyāya XV. The पुरुषोत्तम aspect, called 'पुरुष' also, is here the source of प्रवृत्ति, i. e., activity, though in the other Adhyāyas the प्रकृति aspect is described as the origin of कर्मन्, activity. And we have already suggested that in the अद्वैतवाद (the Doctrine that whatever is, is one, or rather, that whatever is, is 'not two,' 'non-dual,' i. e., Non-dualism) it is not objectionable to say that प्रवृत्ति or कृतृत्व is derived either from the पुरुष aspect or from the प्रकृति aspect.

(7) Now we may study the various interpretations of verses 16-18 —

(a) Sankara takes सर्वाणि भूतानि as all created effects (समस्त विकारजातम्) and this is the perishable (क्षर) पुरुष, a name given to the sum total of all perishable objects of the world. The अक्षर पुरुष is the व्यपत्तिवीर of क्षर पुरुष and it is the मायाशक्ति of the Lord, it is called कूटस्थ because it appears as various illusions (कूट = an illusion). It is called अक्षर because there is no end of the वीज of सत्ता पुरुषोत्तम is the निरुपाधिक ब्रह्म it is निलशब्दपुण्यमुक्तस्वभाव, अन्य = अव्यक्तविकक्षण, quite different from क्षपेण and अक्षरपुरुष. Sankara makes various additions to each word in 17B. आविश्य = स्वकीयवाञ्छित-वशस्तद्व्यवहारविषय and विमर्शि as स्वरूपसद्भावमात्रेण विमर्शि. He explains ईश्वर as ईश्वरशील

We wonder how all effects even as a whole can be called पुरुष at all and how also the वीज or मायाशक्ति can be called पुरुष. According to our interpretation the जीवात्मन् as well as the माक्षिन् are both called पुरुष and the Gita here only distinguishes them as क्षर and अक्षर. 'मायाशक्ति' cannot

be literally called अक्षर. Sankara's interpretation of उत्तम पुरुष as निरुपाधिक ब्रह्म is also wrong because (1) the latter cannot be called पुरुष at all (पुरुष implies a human figure), (2) again 'लोकत्रयमाविश्य' can be applied to the पुरुष inasmuch as the Sun and the Moon are His eyes, the sky is His head (Mu Upa II 1.3), (3) and 'विमर्श' is a characteristic of the personal aspect (पुरुष) only. Sankara's meaning of कूटस्थ which is based upon a fancied etymology is also objectionable. The word कूटस्थ has the sense of unchanging and it can be an attribute of the साक्षिन्. Similarly, ईश्वर can also be an attribute of the पुरुष aspect of the Reality.

(b) Rāmānuja takes लोके as लोके प्रविष्टौ, but लोके should mean that क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष exist in this world. He takes क्षर पुरुष as अचित्समुत्पन्नवस्तुतानि, "all beings associated with the Matter which is of the nature of change (क्षणरूपमात्रं)". He says that 'पुरुष', the singular form is used because अचित्, the उपाधि of all beings is one. According to him अक्षरपुरुष is the मुक्ततमन् who is free from the contact with अचित् (अचिद्विभक्त-विभुक्त); this अक्षर पुरुष is not "common to the bodies of ब्रह्मा and others" and is hence called कूटस्थ, 'separately existing'. He takes special care to say that अक्षर पुरुष is used for मुक्त पुरुष but that does not mean that till now only one soul has attained liberation, so, he explains the singular number of अक्षर पुरुष as referring to the one adjunct of all मुक्त, viz., separation from अचित् (अचिद्विभक्त-रूपकापाधि) — We agree with him that the bound (बद्ध) soul is called क्षर पुरुष. But his explanation of the singular number of क्षर पुरुष seems to be far fetched, we would rather say that 'every being' is a पुरुष and because it is a soul in the body, it is a क्षर पुरुष. — The मुक्तपुरुष is a पुरुष who was once bound and has now become कूटस्थ in the state of liberation, but 'कूटस्थोऽक्षर उच्यते' seems to refer to a पुरुष who is, and has always been, कूटस्थ and such a पुरुष is the साक्षिन् in the human heart. He is one in all beings, so the singular number of अक्षरपुरुष can be easily comprehended. Verse 17 is in harmony with suits the personal

conception of ईश्वर in Rāmānuja's system, but his explanation of लोकेश्वर as (1) अचेतनम् (अचित् = the Matter), (2) the बद्धजीव and (3) the मुक्त जीव is indeed far fetched—Rāmānuja's quotation (Upa) about उत्तम पुरुष does not refer to the Lord, but to the मुक्त soul

(c) Tilak—Every being (भूत) which perishes is क्षर पुरुष and it is the 'व्यक्त' of the साक्ष्य, अक्षर पुरुष is the प्रकृति or अव्यक्त the origin of all beings पुरुषोत्तम is the अक्षर ब्रह्मन्. So according to Tilak, verses 16-18 mention व्यक्त, अव्यक्त or प्रकृति and अक्षरब्रह्मन्. It is a view almost identical with Sankara's

(d) Deussen—He does not explain अक्षर पुरुष as the साक्षिन् and he seems to take उत्तम पुरुष as the साक्षर aspect of the Reality. His meaning is not very clear

(e) Garbe considers verse 15 as a later interpolation, but takes verses 16-18 as original. This is wrong, because verse 15 mentions the साक्षिन् and we believe that the topic of verse 16 is closely connected with the topic of verse 15.

According to Garbe 'पुरुषो' means two natures, सर्वानि भूतानि = all things, i. e., the sum total of all products कृत्स्न = the unchanging spirit he is the imperishable nature. Garbe takes 'उत्तमपुरुष' as the personal Reality

(f) Rudolph Otto—' This (verse 16) is a very free use of the word पुरुष ' (The Original Gita, P. 301). The mutable (क्षरपुरुष) are all beings (and modes of Nature), the immutable is the sublime (spirit) (higher than Nature) According to Rudolph Otto क्षर पुरुष is the Nature, अक्षरपुरुष is the world of souls and उत्तम पुरुष is the Highest Spirit (God)

But how can the Nature be called पुरुष at all ? And the Nature is really अक्षर. And the world of souls, i. e., the individual souls, cannot be described as कृत्स्न 'unchanging', in so far as the soul is in the body. The Gita also uses the word कृत्स्न for a बद्ध जीव provided that बद्ध जीव is a self-controlled yogin (VI 8). The बद्ध जीव during transmigration is not called कृत्स्न

Rudolph Otto seems to interpret क्षर, अक्षर and ईश्वर in the light of the same terms used in Sve Upa I 10 But, in our opinion, the Gītā uses those terms for its own particular doctrine, as is mostly the case when the Gītā borrows terms from the Upanisads

(g) Dr Bhandarkar—‘The triad, क्षर अक्षर or मात्मन् (individual soul), and the ruling one God, is mentioned in Sve Upa. I 10, which work is a precursor of the Bhagavadgītā’

(h) Dr Belvalkar—He seems to follow the view of Dr Bhandarkar, who is also followed by Rudolph Otto—Tilak’s view is the same except that by अक्षर he takes the अभ्यक्त प्रकृति instead of the non-manifest or immutable individual soul or self

(i) Sir S Radhakrishnan—‘क्षर’ the changes of the प्रकृति, the transitory manifestations of the प्रकृति The अक्षर can not mean the supreme reality because in the very next verse the Gītā declares the supreme being to be the परमात्मन्, the Lord, therefore अक्षर must mean the प्रकृति the permanent background of the world. He says that “(क्षी) द्यौ लोके’ means that the two क्षर and अक्षर पुरुष must be within this world of experience

According to this view which is like that of Tilak, we have no mention of the मात्मन् in these famous verses of the Gītā Moreover, that the effects of प्रकृति or even प्रकृति itself be called पुरुष is a view not as likely as the view that the जीव and the साक्षिन् are the two पुरुष. As ‘क्षर’ means ‘changing’ and that too, as due to the association of the body, क्षर पुरुष can be properly the जीव in the body.’ About पुरुषोत्तम he seems to say that मयन् declared to be the basis of the finite, cannot be looked upon as a mere abstraction and hence it is possible for us to interpret the conception of पुरुषोत्तम as that of the concrete personality which is superior to the false abstraction of the infinite and the finite (Sir S Radhakrishnan—H. I. P, Vol I PP 533-584)

[Sir S Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's interpretation of these verses of the Gītā are founded upon his belief that "Rāmānuja, to suit his own special theory, makes क्षर stand for the principle of प्रकृति, and अक्षर for the individual soul, and regards पुण्योत्तम, or the superior self, as superior to both these" (*Ibid.* PP. 533-534) But this summary of Rāmānuja's interpretation is wrong. He takes क्षरपुरुष as बद्धजीव (rather than प्रकृति or अक्षिप्) and अक्षरपुरुष as मुक्तजीव. He clearly says so in his bhāṣya on verse 17 (अप्य = क्षराक्षरनिर्दिष्टाभ्या बद्धमुक्तपुरुषाभ्यामप्य)

(1) Prof. Dasgupta takes क्षरपुरुष as the lower पुरुष (as the जीव in bondage) and अक्षरपुरुष as the higher पुरुष, the साक्षिन् residing in the human heart, who remains unchanged (कूटस्थ, अक्षर) and uninterrupted amidst all the experiences of joy and sorrow on the part of the क्षरपुरुष who enjoys and suffers. He seems to interpret verse 17 as referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष of verse 16d. He explains verses 17-18 by saying "It is this (referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष) higher self (उत्तमपुरुष), different (अप्य) from the other पुरुष and called also परमात्मन्, that pervades the three worlds and upholds them as their deathless God. God, however, transcends both the क्षरपुरुष and the अक्षरपुरुष and is therefore called पुण्योत्तम" (*Dasgupta, H I P, Vol II, P. 486*)

We must note that verse 17 contains ॥ which must mean that the topic of verse 17 is "neither क्षरपुरुष nor अक्षरपुरुष." अप्य means 'different from both क्षर and अक्षरपुरुषः.' Though the name 'परमात्मन्' is used for the साक्षिन् in XIII 22, the occurrence of the same name in XV. 17 for a different aspect need not confound us. Moreover, "उत्तमपुरुष" in verse 17 cannot be different from पुण्योत्तम in verse 18. How can we also say that the साक्षिन्—aspect pervades the three worlds? Dasgupta translates "परमात्मेत्युदाहर" as "called also परमात्मन्", thus he adds also His method of translation by which he separates the God of

verse 17 from that of verse 18 is rather not in accordance with the usual construction of these verses. He adds 'however' to show that verse 18 mentions a new topic different from that of verse 17.

Dasgupta explains the relation of the lower or क्षर पुरुष to the अक्षर पुरुष as that of the reflection or the image to the reflected or the original (*Ibid*. P. 463). We have suggested that the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष and the उत्तम पुरुष (=पुरुषोत्तम) are different aspects of the नाकार aspect of the Reality.

Dasgupta notes that in this theory of two पुरुषs who are apparently loosely connected we have probably the origin of the later साख्य theory of infinite, pure, all-pervasive पुरुषs (*Ibid* P. 467).

Thus, among all scholars who have written on the Gītā Prof. Dasgupta is the first to point out that, अक्षर पुरुष is the साक्षिन् described in XIII. 22.

(k) Hill takes क्षरः पुरुष as प्रकृति, i. e., the अपरा प्रकृति of VII. 4-5, and अक्षर पुरुष as the जीव, the परा प्रकृति of the same verses (VII. 4-5) उत्तम पुरुष is Kṛṣṇa himself. He gives several arguments based upon what he thinks to be parallel passages in the Gītā and also in Śve. Upa. I. 10. He lastly says : Poetry rises superior to terminology, and the very confusion of terms helps to suggest the oneness of all which is the ultimate doctrine of the Gītā. This is how Hill explains the use of the word पुरुष for the प्रकृति (क्षर पुरुष meaning प्रकृति).

.. (8) Verses 16-18 do not support the view that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन् because they do not mention अक्षर ब्रह्मन् at all But अक्षर ब्रह्मन् cannot be different from the पद mentioned in verse 4, and पुरुष in verse 4 cannot be different from the पुरुषोत्तम and the पद must belong to the पुरुष. So, in a sense, Bha. Gl. XV. 4 and 18 will also support that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन्, the पद. This view can be compared with our interpretation of VIII. 20-22.

(9) Prof. Dasgupta draws attention to a comparison of Gītā XV. 16 (जीव-साक्षिन्) with Sve. Upa. IV. 6, which is the same as Mu. Upa. III. 1. 1. We may also suggest a comparison of this verse of the Gītā with Katha Upa. III. 1, where both the जीव and the साक्षिन् are stated to be enjoying the Rta, because in Bha. Gl. XIII. 22 the साक्षिन् is called मोक्ष though he remains at the same time अप्रमद.

19. (1) In v. 15 the presence of God as the Witness in the heart of all was stated and in connection with the same topic the अक्षरपुरुष and क्षरपुरुष were mentioned in verses 16-17, and in verse 18 the पुरुषोत्तम, who is the same as the पुरुष (verse 4), from whom all beings derive their own individual activity whatever it may be (verses 7-15), is mentioned. In verse 4 the devotee who is (कर्तृ)बोधिन् is represented as submitting himself to the Purusa, contemplating on Him as the origin of the ancient प्रवृत्ति of all beings. Verse 19 says that a man resorts to the Lord with all his devotion if he clearly (असंशय) grasps the Lord as the Purusottama in the manner described in the preceding verses (7-18), i. e., as the origin of all activity, or, in the manner explained in verses 16-18 so as to prove that पुरुषोत्तम is higher than the जीव as well as the साक्षिन्. Complete self-surrender will be the result of knowing the Lord to be the highest principle.

(2) सर्वभावेन—Sankhara—सर्वस्मिन्निष्ठत्वा, “thinking the Lord to be the soul of all.”

But of सर्वभावेन in समेकं सर्वं गच्छ सर्वभावेन धारत (XVIII. 62), where it must mean “by all love”, though there also Sankhara explains the expression as सर्वस्मिन्ना.

20. (1) आत्मविदमुक्तम् As we have explained, the entire Adhyāya emphasises how the activity of the sun, the moon, the fire (v. 12), the earth (13 A), the Soma (13 B), the वैश्वानर (v. 14), etc. etc., is derived from the Lord. This is the central teaching of the entire गीता also.

The word *ज्ञान* must be here taken to mean the doctrine that *ब्रह्म* or *ब्रह्मोत्पत्ति* is the origin of all activity. In other Adhyāyas the *प्रवृत्ति* consisting of *कर्म*, *कर्मफल* and *कर्मफलसंयोग* was explained in a different way, either by tracing it to *प्रवृत्ति* (Adh. V) or to its *गुण*s (Adh. III) or by asking a man to do his duties for the *Yama* (Adh. IV) or thinking himself to be the instrument of the Lord (Adh. XI) or in some other way. But unlike all these Adhyāyas, the present Adhyāya (XV) traces *प्रवृत्ति* to the *ब्रह्म* Himself. Verse 20 says that this doctrine is the greatest secret. As the *Sāstra* i.e. the *योग* *Sāstra* is not yet complete, we suggest that the word 'Śāstra' in this verse should mean a doctrine or an aspect of *योग* (निष्कामकर्मयोग.) If not properly grasped this view will cause a confusion as it will make the Lord subject to *बैधर्म्यमैर्ष्यममन*, because He is the cause of the *प्रवृत्ति*, and not *स्वभाव* etc.

(2) Sankara interprets the word *ज्ञान* as referring to this Adhyāya (XV), because "not only the entire teaching of the *गीता* is, he says, stated here in brief, but the entire teaching of the *Veda* is here summed up, as stated in *यत्तं वेदं यद्विदुः* (verse 1), *वेदैश्च सर्वैरहमव वेद्यं* (verse 15) We have already stated our interpretation of these verses.

(3) 20B. By knowing the explanation of *प्रवृत्ति* given in Adh. XV one will be *प्रद्विमान्* and *कृतकृत्य*.

This conclusion shows that each Adhyāya of the *Gītā* is an independent unit and by itself it can lead to the achievement of *मार्ग*. Each Adhyāya contains one self-sufficient aspect of *योग* "Disinterested Action" "यत्तु" in verse 20B can refer only to the doctrine of Adh. XV. There can be no possibility of combining the view of Adh. XV about the origin of *प्रवृत्ति* with the same of any other Adhyāya. Thus, the view that *प्रवृत्ति* originates from *ब्रह्म* is in conflict with the view that it originates from *प्रवृत्ति* or *स्वभाव* (Adh. V). Therefore also, Adhyāya XV gives a self-sufficient aspect of *योग* (= *कार्ययोग*).

Adhyāya XVI

(1) This Adhyāya is peculiar for its list of virtues (*daivi sampad*) and vices (*cūsurī sampad*). The earlier Adhyāyas have also occasionally mentioned several virtues and vices. Bha. Gī. II. 62-63 gives a chain of vices in which each preceding one is the cause of each succeeding one and the result is the (moral) death of the man (पुद्गलमरणश्च नि). In Bha. Gī. III. 36-43 काम and क्रोध are said to be the hidden enemies—or rather two aspects of—the one enemy—of man in his way to progress (विद्युन्नागेह वैरिणम् v. 37d). It is the काम which becomes क्रोध (III. 37, II. 62d-कामात्क्रोधोऽभिजायते); and the passage advises इन्द्रियनिग्रह. The various pictures of रिशम्वर (II), ध्यानयोगिन् (VI), भक्त (XII) and त्रिगुणतीत (XIV) also give certain virtues. In X. 4-6 we find certain attributes some of which are mutually contradictory and all of which are said to be states that happen to the beings through the Lord only, not on account of the actions of the beings themselves. In XIII. 7-11 a list of virtues is given and it is called “ज्ञान” (VII). We have shown that all these result from ज्ञान, and are not means to ज्ञान. These lists contain the virtues and vices of Adhyāya XVI. But the lists in Adhyāya XVI are more complete than any of the earlier ones. So, whatever remarks we make about the lists of Adhyāya XVI will also be applicable to the earlier lists.

(2) A few characteristics of these lists may be pointed out here:—(a) This list (XVI. 1-4 contains most of the well-known five व्रत or rules of conduct stated in Manu. X. 53 (अहिंसा नृत्तमसेव औषधिविद्वनिग्रहः। एतं सामासिकं चमं

चातुर्वर्ण्येऽप्रवीणमनुः ॥) The Bauddhas and the Jainas have adopted these पञ्च महाव्रतम्. The Jainas call them (i) प्राणानिपात-विरमण व्रत, (ii) यथावादविरमण व्रत, (iii) नदृष्टादानविरमण व्रत, (iv) मैथुनाविरमण व्रत and (v) परिग्रहविरमण व्रत.—The fact that the verses of the Gītā (XVI. 1-4, X. 4-5 which mention मलम् and अहिम्सा, XIII. 7-10 अहिम्सा and शौचम्, XVII. 14-15 शौच and अहिम्सा, मल, आत्मनिग्रह) mention only some of them and these too along with several others, shows in our opinion that the lists of the Gītā are later in time to the list of virtues in the Upanisads. e. g., in Chā. Upa. III. 17. 6, which mentions तपः, दान, आर्जव, अहिम्सा and सत्य (Cf. e. g., आर्जव in XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14, XVIII. 42). (b) Besides these, the Manusmṛti gives a list of 10 virtues called व्रता, another similar list called नियमा (Manu. VI. 204). Though some of these व्रता and नियमा are met with in the virtue-lists of the Gītā, the Gītā does not know their classification into व्रता and नियमा. So, the Gītā seems to be much earlier than the Manusmṛti.

(3) Prof. Dasgupta who devotes a special section to this ethical doctrine of the Gītā in its relation to Buddhism and other orthodox systems draws the following important conclusions:—(a) The Upanisads occupy themselves almost wholly with (i) mystic meditations and (ii) with the philosophic wisdom of self-knowledge. Yet the ideas of self-control, peace and cessation of desires, endurance and concentration, are referred to in Brhadāranyaka (IV. 4. 23), Katha (VI. 11) and Mundaka (III. 2. 2). And though the Upanisads do not emphasize the subject of moral conflict and moral endeavours so much as the nature of truth and reality as Brahman,.... Yet the idea is there, and it seems very probable that the Gītā drew it from the Upanisads (Dasgupta, H. L. P., Vol. II., PP. 494-496)

(b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhist are almost entirely absent in the Gītā (*Ibid.* P. 496). (i) Thus, while in Buddhism ignorance (अविद्या)

is considered as the source of all evil (attachment, desire, greed, anger), the Gītā does not even mention the word (अविद्या) In the Gītā the start is taken directly from attachment and desires, and there is no attempt to trace attachment, etc., to some higher principle The word "ignorance" (अज्ञान) in the Gītā does not mean any metaphysical principle as in the Śāṅkara Vedānta or the ultimate starting-point of a causal chain as in Buddhism it simply means 'false knowledge' or 'ignorance' (Ibid P 400) Vide Bha. Gīt V 15 16 XIII 12 XIV 16-17, X 11, XIV. 8 V 16 (i) The Buddhist word तृष्णा (Tṛṣṇā) is seldom mentioned in the Gītā whereas the Upanisadic word काम takes its place as signifying 'desires' (ii) Buddhist Hinayāna ethics and practical discipline are constituted of śīla (moral discipline), समाधि (concentration) and प्रज्ञा (wisdom) The Gītā does not enter into any such disciplinary measures and uses the terms समाधि (equal-mindedness in success or failure of one's undertakings) and प्रज्ञा (mind, e.g. धी or बुद्धि) in a different sense. (iv) In Buddhist Hinayāna, the seeker must habitually think of the good effects of śīla, the making of gifts, of the nature of death and of the deep nature and qualities of the final extinction of all phenomena, and should practise Brahma-vihāra as the fourfold meditation of मैत्रि, करुणा, मुदितā and उपेक्षा But the Gītā mentions only न-मदुस्तुयतायापिदुःखरोषानुद्वेगलम् (XIII 8B) and only two (मैत्री and करुणा) out of the four precepts of मद्भाविता and does not advocate the active performance of friendliness, but only encourages a friendly spirit as a means of discouraging the tendency to do harm to others (Ibid P 511) (v) Mahāyāna ethical works like the बोधिचर्यावतारप्रज्ञा, etc treat of the practical difficulties in the path of a saint's career and give practical advice regarding the way in which he may avoid temptations, but the Gītā e.g. Adhyāya XVI is no practical guide-book of moral efforts (Ibid P 501) It only tries to show how one can lead a normal life of caste-duties

and yet be in peace by the Path of Disinterested Action (योग ब्रह्म कौशलम्) (vi) Prof. Dasgupta says that the virtues of the Gita are generally of a negative character—one should not be angry, hurtful to others, egoistic, etc., while Buddhism teaches positive deeds of friendship, etc. (Ibid, P. 511) (vii) Prof. Dasgupta points out that the Gita's idea that gifts are properly made only when they are made to good Brahmins at a holy time or place, is very much more limited and restricted than the Mahayāna idea of making gifts for the good of all, without the slightest restriction of any kind (Ibid, P. 513). Thus, the ethical teaching of the Gita is not borrowed from Buddhism, but from that of the Upanisads.

(4) For a comparison of the Gita ideal of योग 'Disinterested Action' with the ethical ideals of the orthodox Schools of philosophy, vide Prof. Dasgupta, HIP, Vol II PP. 503-504.

(5) Vide Ibid, PP 504-509 for a comparison of the Gita's ethical ideal with the general standpoint of Hindu Ethics (-Smritis) Prof. Dasgupta says that when we read the Smṛiti literature we must carefully distinguish between the specific duties of each caste and each order of life called स्वधर्म or वर्णधर्म and the common duties of all castes called सामान्यधर्म (e.g. धर्म, धर्मा etc, Manu. or अहिंसा, सत्य, etc. as in Manu X. 63) He quotes the opinion of Śrī K. Maistra that सामान्यधर्म are obligatory equally for all individuals, irrespective of their caste-status or individual capacity. This would mean that according to Maistra the सामान्यधर्म will have a greater force when they conflict with the स्वधर्म. Prof. Dasgupta points out that there is hardly any example to support the view of Maistra. The teaching of the Gita for Arjuna though taking अहिंसा as सामान्यधर्म makes the battle compulsory because it was a धर्मिक duty and hence in the case of अर्जुन's-conflict the common duties have less force than caste duties. Even in the case of the traditional example of the दुर्योधन युद्ध he was rebuked by Rama for transgressing his caste-duties.

But the Gītā does not raise the problem of common duties for all (V de Dasgupta, H I P. Vol II P. 507). The theory of the Gītā is that, the actions done by a sage are no actions, since they do not bind him because he has no attachment to their results. So his actions are non-moral and he is above all idea of morality, while in the case of one who follows the *śruti*s (*धर्मशास्त्र*) some of his actions (*निहित*) are moral and others (*प्रतिषिद्ध*) are immoral.

From the Gita's point of view morality becomes subjective because the sage reaches a stage when his actions do not bind him. *Saṅkhya*, at this stage, tells the sage to renounce actions. " The Gita, however, would not advocate the objective *निवृत्ति*, or cessation of work. Its whole aim is to effect subjective *निवृत्ति*, detachment from desires " The Gita does not reject the claim of the sage to renounce all actions, but it prefers a life of disinterested actions (*Yoganishta*) to that of renunciation.

(6) Prof. Dasgupta seems to say that of all the virtues advocated by the Gita the virtue of sameness (*समत्व*) is the most important according to the Gītā itself. " The virtue of sameness (*समत्व*) however, seems to be the great ideal which the Gītā is never tired of emphasizing again and again " Prof. Dasgupta adds that this sameness can be attained in three different stages (1) subjective sameness, (2) objective sameness, and the final stage of the achievement of this equanimity (*समत्व*). Vide his H I P Vol II. PP 511-512

We also believe that the virtue of sameness is the most important one in the Gita, but instead of taking them as three stages of one virtue, we look upon them as three aspects of sameness, each of which will independently lead to *योग* " Disinterested Action "

(7) Lastly, Dasgupta notices that *यज्ञ*, *दान* and *तप* are according to the Gita, duties which cannot be ignored at any stage of our spiritual development. He suggests that *यज्ञ*, *दान* and *तप* are as it were equivalent to

साधारणधर्मः.—But to us the Gītā seems to emphasize यज्ञ, दान and तपस् for two reasons. Firstly, the यज्ञ, दान and तपस् were in full vogue in the days of the Gītā and the Gītā wants them to be performed in the light of its Path of योग 'Disinterested Action' (Vide our Notes on Adhyāya XVII). And, secondly, the Gītā looks upon them as 'purifiers' (पावनानि) In both the cases the Gītā applies to them its own standard of moral conduct (निष्कामकर्मयोग). Cf Bha. Gt. XVIII. ■ ज्ञात्वा त्वमेव चेदानीमुत्तमं नमोऽर्पयामि त्विदं धर्मं (Br. Upa. IV. 4. 23). And these are the reasons why the Gītā would not allow यज्ञादि to be performed by a Sudra. Cf also Bra. Su. III 4. 27 which prescribes यज्ञ, दान and तपस् for a क्षत्रिय.

Having taken this general review of the virtues of the Gītā we shall now explain the verses of this Adhyāya (XVI).

1. (1) Sankara says that Adhyāya XVI gives in detail the three (देवी, आश्रय and राक्षसी) प्रकृतis of Adhyāya IX.— But though the topics of Adhyāyas IX and XVI may be compared with each other for the purpose of study, it is evident that each Adhyāya follows an independent tradition. 'To resort to a godly or demoniac nature' is different from 'to be created with and to be born with divine or demoniac endowment' (IX. 11-13, XVI, 4-6). Moreover, Adhyāya IX distinguishes between आश्रय and राक्षस natures, while Adhyāya XVI states only one 'endowment' viz., भक्त्युत्पत्ति in place of those two of Adhyāya IX. In our opinion the difference in the lines of thought of these two Adhyāyas proves that the two Adhyāyas are to be taken as two independent योगः "aspects of Disinterested Action" Tilak who devotes a special chapter to the explanation of the mutual connection of the 18 Adhyāyas of the Gītā does not connect this Adhyāya with any other but he only summarizes its contents (Gītā Rahasya, 1st Guj Ed.,)

(2) अमयम्—The Gita insists on this virtue. Cf. विष्णु-सहस्रनाम—V. 28. In X, 4 मय and अमय are said to be two states which man receives from the Lord. This will correspond to the statement in Adhyāya XVI that in the world there are two kinds of creation of beings—In Br Upa. Yajñavalkya tells Janaka that the latter has attained to fearlessness—अमयं वै जनकं प्राप्नोऽसि (Br Upa IV, 2 4)—Cf also एतद्भूतममयमेतदमयम्—Chā. Upa. IV, 15 1. Katha Upa II 11 describes the state of अमयस्य पारम्, also Katha Upa III, 2 says अमयं तिर्वासा पारम् Bha GI XVIII, 30 tells us that the सात्त्विकी बुद्धि understands what is मृत्युश्च and निःमृत्युश्च and मय and अमय. As आसुरा जना are declared in XVI 7 as unable to know मृत्युश्च and निःमृत्युश्च, we may conclude that देवी सपत्न्य corresponds to सात्त्विकी बुद्धि in Gita XVIII 30. 'अमयम्' means 'no fear of death'.

(3) सत्त्वसद्बुद्धिः—सत्त्व=प्र-त-करण Sankara explains it as शुद्धभावेन व्यवहारः "our everyday dealing with others carried on with sincerity and honesty".—But सत्त्वसद्बुद्धि may imply more than mere ethical purity. It seems to correspond to आत्मसद्बुद्धि in Bha GI, V 11—सद्बुद्धिस्तत्त्वज्ञानसद्बुद्धये and VI, 12 बुद्ध्यायोगमात्रनिष्ठसद्बुद्धये. Cf. भावसद्बुद्धि in Gita XVIII, 16.

(4) ज्ञानयोगव्यवस्थिति—Sankara explains ज्ञान as 'mere study' 'शास्त्रतः आचार्यन्यायादिपदार्थानामवयवम् and योग as 'अवगताना-न्निर्दिष्टाद्युपसंहारणैकामृतया रसात्मकवेद्यतापादनम्' i. e. योग is the exact understanding of what one has studied about the principles, आत्मम् etc.—But it is undoubtedly better to adopt the Gita's own explanation of ज्ञानयोग given in ज्ञानयोगेन सत्त्वितानाम्—Bha GI III 3 Thus, ज्ञानयोग means the the Path of Disinterested Action through the knowledge, stated in Bha GI II, 11-38. It is the purpose of this Adhyāya to explain योग (=Disinterested Action) through देवीसपत्न्य and to contrast it with an extreme form of Vedic Ritualism (आसुरीसपत्न्य) 'ज्ञानयोगव्यवस्थिति' would mean 'a determination to follow ज्ञानयोग' which means doing all duties

(प्रवृत्ति) 'without an expectation of their rewards (cf. v. 7).
Tilak also explains ज्ञानयोग in the sense we have suggested.

(5) दान, यज्ञ, तपः and स्वाध्याय—The Gītā here notes the general religious deeds prevalent in its days. The Gītā defines these in its own peculiar form (Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20) and uses them as characteristics of its योग or Disinterested Action. Vide Note 7 in our Introduction to this Adhyāya

(6) दम.—शान्तिः— Cf. Br. Upa. IV. 4. 23—तस्मादेवंविच्छातो दान्त उपरोक्षिनिष्ठः समाहितो भूत्वात्मन्वेवात्मानं पश्यति । The Gītā, here also, borrows ideas from the Upanisads for its own purpose.

(7) आर्जवम्—This virtue is emphasized by the Gītā in four places, XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14 and XVIII. 42. It is also mentioned in Chā. Upa. III. 17. 4 (यत्तपोदानमा-र्जवमर्हति). Perhaps Sankara's explanation of सत्यसंशुद्धि applies more properly to आर्जवम् 'straight' forwardness in our everyday dealings'. Vide notes on XVII. 14.

2. (1) अहिंसा and सत्यम्. Two out of the 5 साधारणधर्मः. Vide Note 2 in the Introduction to this Adhyāya. शौच in v. 3 is also one of them. Prof. Dasgupta has pointed out that these virtues were not to be practised in their absolute form, but they had certain exceptions. Particularly, if the caste-duties clashed with these common duties, the former superceded the latter. Thus Arjuna as a Ksatriya, was asked to fight, even though अहिंसा was accepted as a common duty for all the four castes (Vide Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 507). Dasgupta seems to believe that the other special duties of the castes are such as would never come into conflict with the general caste-duties (Ibid., Vol. II, P. 514). Tilak also discusses these exceptions to the general duties and mentions the असत्य वचन ('telling a lie') of युधिष्ठिर as an exception to the rule of general duties (Gītārahasya 1st Guj. Ed., P. 36-37). It must be also stated that i

Four own days Mahatma Gandhi is, in his own words, making an experiment to put into practical dealings the rules of non-injury and truthfulness without any exceptions whatsoever.

About अहिंसा, we may note that the principle of अहिंसा as a general duty was accepted at a very early period in our civilization. And among the exceptions to it the first to be recognized seems to us to be that of the हिंसा in a sacrifice. Thus we read, अहिंसन् सर्वभूतान्यश्नन् तदीश्वरः (Chā. Upa. VIII. 15. 1). The right of self-defence was also recognized and recorded in the धर्मशास्त्रs, which say that no sin is committed in killing an dāśāyīn even as soon as one sees him coming in his front (Manusmṛiti). It was therefore easy to recognize an exception to हिंसा when a Ksatriya had to do his duties. Manu even asks a Brahmana and a Vaiśya to take up weapons when there is a national calamity in the form of a confusion of the वर्णमण्डपः (Manu VIII. 348-351).

About the असत्यकथन of युधिष्ठिर, we may notice that Prof. Dasgupta explains the general conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर according to two different rules of conduct prevailing in the days of the Mahābhārata. As regards Arjuna, he followed the योग-*rule* (the rule of Disinterested Action). But युधिष्ठिर held the view that a प्रायश्चित्त was necessary for the slaughter involved in the war which he won and so he performed that प्रायश्चित्त. We may add that he is described to have suffered the punishment for his असत्यकथन also. So, for him fighting and telling a lie were not exceptions to the rule nor were they sanctioned by the Rule of Yoga. Thus, he believed in the rule of अहिंसा and सत्य as applicable to our daily dealings in an unlimited sense.

For the संन्यासिन् there were no exceptions to अहिंसा and सत्य (Manu. VI. 46-48, 60, 75). "Father ! Forgive

Śāṅkara explains it, as *निष्कामत्वं*. According to v. 7 the people with *आसुरीसत्त्व* are those who do not know the *प्रवृत्ति* and the *निवृत्ति*. In v. 15, it is stated that the people who believe that they (are to) perform a sacrifice, are bewildered by their *अज्ञान*.

■ (1) *मोक्षाय* and *निष्कामाय*. This also indicates that the followers of the Disinterested Action and those of the extreme type of Interested Action (of the Vedic Ritualism) are meant here by *दैवीसत्त्व* and *आसुरीसत्त्व*.

(2) *मा शुचः*:-The suggestion of *अज्ञेन* being sorry on hearing the two kinds of 'endowments' and the fact of the Lord telling him that he was born with the divine 'endowment,' may be interpreted to mean that the doctrine of a kind of Predestination is stated in these verses.

6. (1) *द्वौ मृतसर्गौ लोकेऽस्मिन्*-Deussen translates *सत्त्व* as fate or destiny and *सर्गौ* as two creations of beings. Tilak also explains *सर्ग* as *सृष्टि*. Bhandarkar interprets *द्वौ मृतसर्गौ* as two classes of created beings, though he explains *सत्त्व* as possessions or endowments. We have already suggested above (in our interpretation of *मा शुचः* in v. 5, etc.) that in these verses we have an indication of a belief in some kind of Predestination. In v. 19 the Lord is stated to be throwing the *आसुर*s eternally into the hell. In Note 6 on Gītā IX. 12-13 (Vide P 375) we have already noticed the fact that unlike the *आसुर*s mentioned in *Adh. IX*, this *Adhyāya (XVI)* speaks of *आसुर*s who are created as such. So the statement in v. 21-23 that people who avoid the three doors of darkness, *मा*, *माय*, *कोप* and *लोभ*, attain to Mokṣa, would also be speaking of persons not having freedom of choice but allowed to avoid these vices by being created with *दैवीसत्त्व*. Here we have a theory like that of Predestination.

(2) Śāṅkara quotes *द्वौ ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च* (*Bṛ. Upa.* I. 3. 1) It is well-known that in the *Bṛ. Upa.* there

In our opinion men of divine creation are those who know the exact nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. The exact nature of प्रवृत्ति means an action or a thought fostered by a desire for its result and the real nature of निवृत्ति is not only the समाप्त of a sage, but also an activity which is done without a desire for its result (Cf XVIII. 30). It is through the सात्त्विकी बुद्धि that one can know the nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. Cf ब्रह्मसूत्रम् यः पश्येद कमणि च कर्म य । स बुद्धिमा-मनुष्येषु स शुका कृतकर्मकृत् ॥ (Bṛa Sū IX 18). Thus, प्रवृत्ति is a सकामकर्म and निवृत्ति is a निष्कामकर्म. The आहूरा जना are described here as doing all their deeds with a desire for their rewards.

Tilak explains प्रवृत्ति and निवृत्ति in the same way as that of Sankara So, also Deussen. Garbe—The men of demoniac kind understand neither to do the right nor to avoid the wrong (Dīe Bhagavadgītā-P. 151).

8 (1) In v 8-18 the beliefs of the आहूरा जना. are given. In our opinion these people are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists or the कर्मकाण्डिन्, followers of ब्रह्मसूत्रम् and वेदवादिनः (11 42, IX. 21). This verse (8) gives the philosophical part of the belief of these Ritualists. It gives their view of the world (जगत्) and its origin.

(2) असत्यम्—This cannot mean मिथ्या as in Sankara's Vedānta System. ' There is no truthfulness in this world. ' Sankara explains it thus (यथा ब्रह्मवृत्तमादात्मनो जगत्सर्वमनसम्) and his explanation would be correct if we take असत्य in contrast with सत्य in v 2a. But here the point at issue is about the जगत् being अद्वय, i. e. the जगत् being not सत्य in a metaphysical sense. This expression ' असत्य ' in this sense should be contrasted with सत्य in the following Śrutis, यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृदम विशान् स्याद्वाचस्पत्यं विकारो नामधेयं मृत्पिण्डेव सत्यम् ॥ ८ ॥ यथा सौम्यैकेन रोहमणिना सर्वं रोहमयं विशातं स्याद्वाचस्पत्यं । विकारो नामधेयं रोहमित्वेव सत्यम् ॥ ५ ॥ यथा सौम्यैकेन नखनिवृत्तननं सर्वं काष्ठायम विशान् स्याद्वाचस्पत्यं विकारो नामधेयं कृष्णायमपि सत्यमेव सौम्यं च आदेशो भवतीति ॥ ६ ॥ (Chā Upa.

(and अयम्) is being described Sankara takes the view of the चार्वाक as the topic of these verses and hence gives his explanation of प्रतिष्ठा as अर्पणमरूपा प्रतिष्ठा

(4) अनासुरम्—Towards the end of the Rgvedic period there arose a belief and a theory that the one Being had been described in the form of the various Vedic deities. But this extreme type of Vedic Ritualists held that behind the deities there was no such unifying principle. They seem to have taken the deities as so many ultimate principles, by offering sacrifices to whom a sacrificer would obtain his desired objects.

(5) अपरस्परसंभूतम्—One type of Ritualists held that people and दैतः were created simultaneously by प्रजापति, and the जगत् owed its origin to the mutual dependence of देवः and यजमानः. Cf. देवान् भावयमानेन ते देवा भावयन्तु य । परस्परं भावयन्तं देव यजमानस्य ॥ Some extreme type of Ritualists denied this theory. They believed that the gods had desires and the यजमानः had also desires and these desires were the one, single origin of the जगत् (हेतु means 'cause' e. g. in कार्पण्यकर्मणि हेतु प्रकृतिरिति । पुरुषं सुखदुःखानां मोक्षदये हेतुश्चक्रे ॥ (XIII 20) This was a peculiar interpretation of the relation that subsisted between the दैतः and the sacrificers in the days of the Rgveda. The religion of the Rgveda is some-times called the give-and-take religion, because of the peculiarly optimistic tone of its prayers. This is the sense of ' किं यत्, कामहेतुकम्, ' ' What else ? Its cause consists in the desires of the gods and sacrificers '.

Sankara takes अपरस्परसंभूत as born of the mutual union of woman and man when they unite under the influence of passion. He explains कामहेतुकम् by saying, ' Only the lust of the people is the cause of the world ' Both these interpretations (of अपरस्परसंभूत and कामहेतुक) are inconsistent with the context because these people are

described as believers in यज्ञ, दान, etc (v. 16), i. e. in the Vedic (Kāmya) Sacrifices and gifts. They are not चार्वाकः. So, Śāṅkara does not seem to be correct in his conclusion, i.e., लोकायतिकृष्टिरिदम् ।

(6) (a) We have already discussed Śāṅkara's view that this verse describes the लोकायतिकाः.

(b) Barnett—This curious passage is a description, no doubt grossly exaggerated, of the Hindu sceptics (चार्वाकः or लोकायतः), who are mixed up, doubtless unfairly, with carnal sinners and persecutors of the faithful.

This opinion of Barnett is based upon a wrong interpretation (i. e. upon Śāṅkara's interpretation) of असत्यम्, अपरस्परद्वेषम् and कामद्वेषम् and upon a similar interpretation of अमतिष्ठम् and अनिष्ठम्. On the latter two words he bases his view that in these verses the चार्वाकः is described and on the ground of the former three he argues that the picture of the चार्वाकः is exaggerated here. Barnett does not seem to consider the context of this verse found in v. 9-16.

(c) Some scholars hold that these verses refer to the views of the बौद्ध and the जैनः. But this is wrong because (1) the जगत् is said to be कामद्वेषक and not वास्तविक or स्वप्नावयव as the Bauddhas or the Jainas would say, (2) in v. 12 these people (=the extreme type of Ritualists) are described as आश्रयाश्रयैः बद्धाः while the Bauddhas put an end to all आश्रयः, by telling that everything was क्षणिक and (3) 'दक्षे' 'दास्यमि' (v. 15) cannot be attributed to Buddhism or Jainism.

(d) Prof. Dasgupta...the Gītā sometimes denounces certain types of conduct in very strong terms. Thus, in the sixteenth chapter, it is said that people who hold a false philosophy and think that the world is false and, without any basis, deny the existence of God and hold that there is no other deeper cause of the origin of life than mere self-attraction and sex-union, destroy themselves by their

foolishness and indulgence in all kinds of cruel deeds, and would by their mischievous actions turn the world to the path of ruin.....(H. I. P. Vol. II. P. 509).— Dasgupta does not say that these verses describe the चार्वाक. He holds that the देवसंपद and the आशुरसंपद deal with respectively the common virtues (साधारणधर्म) and common vices (साधारणअधर्म) of people.

In our opinion v. 8 is to be interpreted in a different way from that of Dasgupta and the आशुरसंपद means an extreme type of Ritualists who believed in actions of self-interest while under देवसंपद the author describes the followers of योग who perform Disinterested Actions.

(e) Garbe—"Here are described as people of demoniac kind those who deny that the world has originated in a regular evolution i. e., those who do not believe in the cosmology of the Sāṃkhya-yoga"—So, according to Garbe अपरस्परसंभूत is a denial of the सत्य theory of a regular evolution of certain principles, one from the other i. e., each succeeding one from each preceding one. But this cannot be the meaning of परस्परसंभूत, which rather means "mutually-born." He takes काम in कामदेतुकम् as lust (verlangen).—Garbe notes that Böhtlingk reads अउदयसंभूतम् and translates it as not sprung up in the definite succession of a series, owing its origin solely and only to arbitrariness." So, Böhtlingk seems to take the world as supposed to be आदित्य by these people (चार्वाक ?).—Garbe also notices that S. I. Gokhale suggested to him that the verse criticises, not the view of the चार्वाक, but a particular conception of the Vedānta. According to him कामदेतुकम् refers to the Vedānta doctrine that the Brahman desired to have progeny (सोऽकामयत् बहुःस्वां प्रजायेयेति (Tai. Upa II. 6 1). This view of Mr. Gokhale does not seem to be consistent with असत्यम्, अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्.

(f) Rudolph Otto—"They maintain {false' doctrines,

such as that) the world is without reality, without a super-mundane support, without a divine Lord, without law-governed sequence; nothing whatever occurs except in so far as lust produces it." He follows his Guru Garbe in his annotation on *अपरस्परसमूतम्*—"That the world in its evolution from Nature is produced by such combination of one thing with another is the Sankhya view." (The Original Gītā, P 104) He classifies this "interpolated Treatise [XVI-XVIII 57 (A)]" as "A Naïve Religio-Moralistic Dualism"

(g) Deussen takes *अपरस्परसमूतम्* as 'not sprung up through a regulated origin' and *वामदेव्यम्* as 'having for its cause nothing else than sex-lust.'

(h) Tilak holds that this passage describes the चावर्क who denies वेदान्त and सांख्य doctrines. So, according to him असत्यम् (without the imperishable true one, i. e. the imperishable ब्रह्म which is also the प्रतिष्ठा of the जगत्), अप्रतिष्ठम् and अनाम्बरम् (without the Lord who is adored in the भक्ति schools) deny the वेदान्त doctrine, and *अपरस्परसमूतम्* means 'one which is not produced by the mutual co-operation of सत्त्व, रजस्, and तमस्' and denies the सार्वत्रिक view. He interprets हेतु in *वामदेव्यम्* as 'aim' or "goal" (not as cause—*कारणकारणकसुखे हेतु प्रकृतिविवक्षणे.*) and translates 'वामदेव्यक' as 'one whose sole usefulness lies in the enjoyment of objects of sense (वाम-lust)'. He refutes several interpretations of *अपरस्परसमूतम्*, one of which derived the compound from *अपर* (-one) and *पर* (-another). He says that the sense of *अपरस्परसमूतम्* adopted by him is given in the भाष्य of मध्व who illustrates *परस्परसमूतम्* by referring to *अप्रादुर्भावित मृतानि* etc in III 14—In our opinion only the सत्त्व of the जगत् takes place by रजस् being predominant and सत्त्व and तमस् being subsidiary. When सत्त्व is predominant and रजस् and तमस् subsidiary, the continuation (विवर्ति) of the world may take place, and when तमस् is predominant and सत्त्व and रजस् subsidiary, the dissolu-

tion (Vide Sāmkhyakārikā 12—अन्वोऽन्यामिभवायववननमिधुनवृत्तवक्ष्यताः ॥ Vide also Kārikā 25). Perhaps there is no special Kārikā about these two states. But it is clear that here we are concerned only with the समव (origin) of the world and the same effect cannot be the result of each गुण by turn becoming predominant over the other two. Even when the eleven senses and तन्मात्राणि are created from the सार्विक अहङ्कार, and साम्य अहङ्कार, we do not find राजस अहङ्कार as performing a function of its own. Moreover, how could the चार्वाक be described as giving gifts (दास्यामि) and performing sacrifices even without the proper vidhi being observed?

(7) According to C. V. Vaidya Bha Gl. XVI 8-18 describes the atheism taught by Bṛhaspati to the Asuras.

(8) Hill seems to take the view in these verses as that of the चार्वाक. He translates अवरपरसंभूत as 'born of mutual union' and कामदेवकम् as 'caused by lust.' So he follows Śaṅkara.

Conclusion: The चार्वाक are not described as performing the sacrifices, giving the donation, etc, even for the sake of pomp. Here those who perform these acts for the rewards which they promise, are described. So, we take them as a type of the Vedic Ritualists. And in v. 8 these Vedic Ritualists seem to us to deny what was taught about the यज्ञ in the Gītā's योग (=कर्मयोग, viz., their disinterested performance) and also to deny what was accepted by other moderate type of Ritualists. It is likely that the Ritualists were by the time of the Gītā framing their philosophical doctrines.

9 (1) इष्टि—a philosophical view.

(2) नष्टात्मानः and अल्पबुद्धयः—Simply because they always fostered desires for rewards. Cf. बुद्धिनाशात्मनश्चरति—II. 63.

(3) उग्रकर्माणि—Doing sacrifices which were terrible, though promising rewards in future lives. Śaṅkara—'involving slaughter of animals.'

10 (1) काममाश्रित्य दुष्पूजम्—Cf. कामरथाग्निः in Katha. Upa. II. 11 quoted above in Notes on अग्रतिष्ठम् in v. 8.

(2) प्रवर्तन्ते—perform various sacrifices and other actions.

(3) अशुचिद्रवा—Their vows are not pure. 'व्रत' is a Vedic word. It means 'rule or vow.'

11 (1) विन्तामुपाश्रिताः—The चार्वाकs never had any विन्ता, but that of enjoying the objects of sense, even by incurring a debt.

(2) मलय=मरण

12 (1) आशापाशैर्बद्धा—This cannot be applicable to the शैवs and the चार्वाकs.

(2) अन्यादेन अवैतन्मयान्—This will be natural with a believer, in the Ritualism.

13. This verse records the optimistic spirit of the Vedic hymns.

15 वक्षे, वारवानि, cannot be applied to Buddhism and Jainism.

16 Too many desires and attachments lead man to hell.

17 (1) नामवक्षे—These वक्षs will not give their proper results according to the author of the Gītā and therefore they are नामवक्षs, just like नाममाहात्म्यs of the Manusmṛiti.

There are many reasons why these Ritualists may not get the result of their sacrifices. The main reason, stated here, is that they perform the sacrifices with a desire for the results, and for the sake of pomp.

(2) अविधिपूर्वकम्—According to the Gītā the proper view of performing a sacrifice is to perform it as a duty and without aiming at its result. Cf. XVIII. 6, also XVII. 11 and XVII. 12 which mentions the राजस वक्ष (अभिधाय च फलं दम्भायमापि चैव यत्-). Cf. Bh. G. IX. 33 देवैर्देवैर्देवतामसा यजन्ते मद्भयान्विताः । तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ Vide our Notes on it.

Śankara-विदितोऽहोनिर्दग्धतारिहीतः=(यज्ञैः).

18 मामात्मपरदेहेषु प्रतिपन्तोऽम्बस्यकाः—We suggest that this refers to God present within a man as a साक्षिन् and a मोक्षद of the deeds or sacrifices performed by a man and dedicated to him.

Cf उपद्रष्टा चानुमन्ता न च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।

परमात्मैति चाप्नुको देहेऽस्मिन्पुरुष परः ॥ (XIII. 22)

Here 'देहेऽस्मिन्' corresponds to आत्मपरदेहेयु in the verse in question.

Saṅkara also take this as referring to the Lord who is the witness of the thoughts and actions of the man (तदुदिकर्मसाधिभूत माम्). We must add that the Lord is *साक्षिन्* but at the same time He enjoys the actions of the soul if they are dedicated to Him.

19 भजतश्चिदामि This does not mean the doctrine of 'a compulsory eternal hell for some souls' because the Gītā does say that one who tries to achieve his own Beatitude, being free from these vices, attains to it.

21 This is in brief the ethical teaching of the Gītā. Dasgupta contrasts this teaching with the Buddhist idea of अदृगसौल and दसकुसलकम्म "According to Buddhism the chief vices are covetousness, ignorance and hatred The Gītā bases its ethics mainly on the necessity of getting rid of attachment and desires from which proceeds greed and frustration of which produces anger." The Gītā again and again mentions काम and क्रोध (II 62-63, III. 37, XVI. 10 and 21. XVIII 53).

22 (1) तमोद्धारि-Saṅkara-नरकस्य द्वापानि ते Cf नरकस्य द्वारम् II v. 21.

(2) श्रेय and श्रेय in the Kāṭha Upaniṣad Vide Notes on Gītā III. 11.

23. (1) कामकारत-Saṅkara कामप्रयुक्त-Cf कामकार in कामकारेण धीके--Bra. Su III. 4 15 (Vide our Interpretation) 'काम-कारत' means 'doing actions at his choice.' This expression is the reverse of "शास्त्राविधि" "doing actions in the way prescribed by the Scripture"; So, 'कामकारित' would mean 'doing actions in the way he likes.'

(2) Now, as the attainment of सिद्धि, सुख and परा गति is mentioned in the latter half of this verse if one follows

the way of doing actions prescribed by the Śāstra, the शास्त्रविधि would be—"the way of doing actions disinterestedly" and therefore 'कामकारवः' will mean "the way of doing actions with a desire for the results."

(3) This will mean that the शास्त्र here is the गीता-शास्त्र itself, because it is in the Gītā that one is asked to do his duties disinterestedly and is promised सिद्धि and परावृत्ति, e. g. in असत्तो आचरन्कर्म परमाप्नोति पुण्यः (III. 19), कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः (III. 20).

Śankara takes 'शास्त्र' as a वर्गशास्त्र which gives the knowledge of what should be done and what should be avoided (निषिद्धतिवैधायकम्); thus, according to him, 'शास्त्र' refers to a work like the Manusmṛiti. But this interpretation is not consistent with the criticism of the आचरन्कर्मजनाः as those who do their duties with a desire for their results. The Manusmṛiti prescribes the वर्णाश्रम कर्मन्स but it is the Gītā which lays down that these कर्मन्स and all other कर्मन्स must be done disinterestedly. (This is the सार्वत्रिक कर्मन्-XVIII 23). The Gītā itself is called शास्त्र in XV. 20 (and XVII. 5 also).

16. 24 (1) वर्णाश्रमकर्मविवर्ति-According to Śankara this refers to what one is asked to do, and 'what one is prohibited from doing' in the Smṛtis. But according to the context, it should mean that one should do his duties disinterestedly and that one should do no action with a desire for its result.

(2) शास्त्रविधान will refer to the rules in Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20. We shall also show in our Notes on Adh. XVII that 'शास्त्र' in XVI. 23-24 refer to the Gītā itself.

(3) Dr. Belvalkar thinks that v. 23-24 refer to the वर्णाश्रम कर्मन्स as prescribed and prohibited in the Smṛti-Śāstra (Basu Mallik Lectures, P. 139). He holds that the Gītā, on this point, was orthodox while Buddhism threw away the rules of caste duties.-His view is that of Śāṅkara.

(4) Tilak connects कार्वाकावन्वयसिद्धि with the immediate question of Arjuna, viz., whether he should fight or not, i. e., with the question of the conflict between Arjuna's duty as a क्षत्रिय and his duty towards his relatives. Thus, he would take कार्य as the fight and अकार्य as the संन्यास which Arjuna was inclined to assume.—But this meaning though perhaps consistent with the purpose of the Gītā as a whole is not consistent with the context of Adhyāya XVI where the performance of actions with a desire for their rewards is described as आसुर and is therefore 'अकार्य'.—Tilak and we however interpret the word शास्त्र as referring to the Gītā itself (Vide Gītā Rahasya 1st Guj. Ed., PP. 48-50 and P. 828).

(5) Deussen takes Śāstra as the Law Book.

(6) Rudolph Otto also takes शास्त्र as the धर्मशास्त्र. He also notices that in Gītā XV. 20 the Gītā is itself called शास्त्र.

(7) Hill takes शास्त्र as the Veda and the Dharma Śāstra. He translates कामकारतः as 'one who lives under the influence of desire '

We may point out that the Manusmṛiti holds that अकामस्य क्रिया कर्त्तव्य दृश्यते नेह कर्त्तव्यम् (Manu. II. 2-4) and favours कामकार 'doing things for one's own desires.' So, the Gītā (XVI 23-24) refers to itself as शास्त्र and to its own विधि of doing things disinterestedly.



Adhyāya XVII

Scholars have believed that in Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII the chief aim is to explain the *sarva* theory of the three *guṇas* of *prakṛti*. Even Tilak holds this view. We have suggested (Vide our Introduction to Adhyāya XIV) that these Adhyāyas use the view called *guṇasambhāvanā*, distinction between the three *guṇas*, which in the days of the *Gītā* was a part of the *Upaniṣada* schools, as a means for its own ethical standard, viz., the *योग* 'Disinterested Action'. In the same Introduction we have also pointed out that, as Rudolph Otto says, Adhyāya XIV asks a man to rise above the three *guṇas* including even the *śuddhaguna*, while in Adhyāyas XVII and XVIII the *śuddhaguna* itself is the ideal (of *vikāśamārga*).

1 (1) It is clear that this Adhyāya is connected with the preceding Adhyāya rather more closely than it is usually the case in the *Gītā*. But, yet this Adhyāya has its own aspect of *योग* (=Disinterested Action) to teach, as we shall see in the sequel.

(2) शास्त्र-Sankara and most of the modern scholars take शास्त्र as *स्मृतिसृष्टिशस्त्र* and विधि as the injunction (*निर्देशना*). But our interpretation of XVI. 23 shows that विधि here refers to the rule that actions should be done without a desire for their reward. The classification of *यज्ञ*, *दान* and *तप* given in v 11-22 and also the explanation of ' *भो तस्य* ' in v 23-27 will make it clear that the विधि in शास्त्रविधि is the special injunction of the *Gītā* and that it is considered here in addition to the injunction of the Vedas and the *Smṛitis* and as it is the main

basis of the whole discussion, 'शास्त्र' in v. 1 should mean the गीताशास्त्र only. The answer, to the question in v. 1 is also given in verses 11 and those that follow it.

Tilak does not seem to explain the words शास्त्र and शास्त्रविधि in this verse as referring to the विश्वामकर्मयोग.

(3) Śankara takes the verse as referring to the common illiterate people who have no knowledge of the विधि 'the rules of ritualism laid down in the स्मृति and the श्रुति' but who go on doing the ceremonies by believing in the practice of the old (बुद्ध्यावधारदृष्टमादेव यद्व्यापनतया)—But this meaning of शास्त्रविधिसुसुख्य will not be applicable to this Adhyāya at all; because v. 11 mentions those who do observe the विधि of the स्मृति and श्रुति and add to it the विधि of the गीता. V. 12 mentions those who do observe the विधि of श्रुति and श्रुति but do not add to it the विधि of the गीता, while v. 13 speaks of those who observe neither of the two विधिया.

As a rule the गीता would be sympathetic towards those who follow the बुद्ध्यावधार. Cf. भवत्यतः in Bha. Gi. III. 31 which refers to those who practice कर्मयोग only through belief; and श्रुतिश्रुत्येव उपासते in Bha. Gi. XIII. 25 which speaks of those who meditate on the Lord, being guided by what they are told by others. But this is not the point at issue in the present verse.

(4) Dr Bhandarkar takes शास्त्र in Adv. XVI and XVII as referring to the sacred precepts (in the स्मृति and श्रुति)—But in that case even v. 13 will not be the proper answer to that question, not to speak of v. 11 and 12.

2 (1) स्वभावज्ञा-Śankara-ज-मानकृतो यमादिगच्छादो यण-कालेऽभिष्वक्तः स्वभाव उच्यते ततो ज्ञाता स्वभावज्ञा-Śankara seems to take स्वभाव as the nature of the individual. But the Gītā seems to emphasise the fact that भव्य is to be traced to the cosmic principle called स्वभाव or प्रकृति. The purpose of tracing भव्य to स्वभाव is to teach the गीता's ideal of योग (=कर्मयोग) under the स्वराज्य.

(2) Śankara and others including Tilak interpret v. 2-4 as an answer to v. 1. But in our opinion v. 2-4 are only an introduction. The answer proper is given in v. 6, 11, etc.

3 (1) सत्त्वानुरूप- The meaning which Sankara gives to 'स्वभावज्ञा' in v. 2b is really the sense of सत्त्वानुरूप "in accordance with the अन्तःकरण or mind of the man." Sankara-विशिष्टसत्त्वारोपेक्षानु, करणानुरूप

(2) V. 3B. 'The soul consists of its faith and belief. A soul is what its belief is?' Śankara explains अद्वैत as अद्वैत and पुरुष as संसारी जीव, in order that his doctrine of the identity of the soul with Brahman be preserved here — But v. 3B is written in spite of the Gītā's belief in some kind of identity of जीव and ब्रह्म. Psychologically, v. 3B notes an important fact

4 (1) This verse explains the meaning of v 3B. When we call a man सार्विक, राक्षस and तामस, we describe his mind (सर्व-3a) and his deity also.

(2) प्रेतान् and भूतयान् Vide Notes on Bha. Gī. IX 25. 'प्रेतान्' perhaps refers to some kind of superstitious belief of the people.

६-६ (1) अशस्त्रविहित धोर उपः—'उप.' was regarded to be one of the chief साधन for मोक्ष. The Chāndogya Upan (V. 10) and Br Upan. (VI 2. 16) mention it as a means to the goal of the देवयान and विष्णुयान respectively.

'शस्त्र' here also seems to us to refer to the Gītā. The Gītā says that 'उप.' should be practised "without a desire for its rewards" (Cf. Bha. Gī XVII 17, 18 and 19). So, v. 5 explains 'अशस्त्रविहित' by कामरागद्वेषाद्वितीः. Moreover, the Scripture on धर्म does lay down several forms of धोर penances. The Gītā does not approve of these धोर penances. Cf. V. 19 V. 6 explains धोर. Thus, धोरउप' may be शस्त्रविहित and yet it is objectionable to the Gītā.

XIII. 22 prove that the साक्षिन् in the body is not merely an onlooker as in Śve. Upa (अन्वयान्वयोऽभिचाकशाति).

Instead of interpreting the Gītā. (e. g. भोक्तु in XIII. 22, माम् in XVII. 6) in the light of the other theory about साक्षिन् in our Scriptures, it is better to take the text in its literal sense. Śankara has to change the sense of भूतग्राम (वरणसमुदाय) and that of कर्षयन्तः (मदनुशासनाकरणेव मत्कर्षणम्) in order to stick to his theory that the साक्षिन् is always an on-looker.

Rajwade make fun of the author of the Gītā on the ground of माम् etc.

Ramannja explains माम् as सर्वश्रुतं जीवम्.

Hill takes भूतग्राम as "the whole of that part of the individual soul which is composed of प्रकृति" (?) and माम् as that part of the individual soul which is the ātman. Thus, he partly follows Śankara in the interpretation of भूतग्राम and takes माम् as the जीव i. e. he follows Rāmānuja in his interpretation of माम्. His suggestion to take भूतग्राम as "the whole composed of प्रकृति" is not in harmony with the fact that the भूतग्राम is here stated to reside in the body, so that the body (शरीर) and भूतग्राम are distinguished from each other.

Tilak takes भूतग्राम as पञ्चमहाभूतादिकममुदाय and does not explain मां वैशान्तःशरीरस्थम्.

Garbe-भूतग्राम=the collection of the elements which compose the body. He explains मां वैशान्तःशरीरस्थं कर्षयन्तः as "Those who mistreat (trouble) the body and the soul through ascetic self-mortification" (P. 155). So also Rudolph Otto and Deussen. All these scholars seem to follow Dr. Bhandarkar who translates the phrase as "cause attenuation of the elements composing the body and of the Bhagavat who dwells in it." (P. 25).

(5) Rudolph Otto proposes to place v. 5-6 after v. 19. But this will deprive v. 17-19 of their harmony with v. 11-13 and 20-22.

7 (1) Though Saṅkara and other Ācāryas point out the utility of the mention of the nature of the diet in this Adhyāya, scholars generally look upon the वस, तपः and दान as the proper subject and, though not taking v. 7-10 as an interpolation, they are some times surprised at the mention of आहार here.

Hill draws attention to the importance of the nature of the food as emphasized in Oṣa. Upā. VII. 26. 2, viz, आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः. सत्त्वशुद्धौ धृवा स्मृतिः. स्मृतिकर्मणे सर्वग्रन्थिना विप्रमोक्षः. We suggest that it is because of this very fact of the connection of the purity of food with the purity of सत्त्व or mind, that the topic of the diet is discussed here, even though it does not directly refer to the योग (निष्कामकर्मयोग), as do the descriptions of वस, तपः, दान and the ब्रह्मणः निर्देशः. In सत्त्वानुरूपं सर्वस्य भद्रा (v. 8) the importance of सत्त्व or the inner mind is stated and in v. 8-10 the आहार on which the nature of the mind (सत्त्व) depends is mentioned. आहार is three-fold and so सत्त्व is also three-fold and consequently the भद्रा is three-fold. And the three-foldness of the भद्रा manifests itself in (1) the nature of the deity one worships and (2) in the manner of the performance of वस, तपः and दान.

8 सत्त्व-strength-वस also.

9 अद्युग्म-Saṅkara-अतिशुद्धः कदाचित्पु सर्वत्र योगः.

10 (1) वातवायम्-Hill-"cooked three hours ago"-But the number of वाय is not stated here; so it can mean "cooked some वायस ago."

(2) पशुपितम् may mean cooked one day or some days ago.

11 Vide our Introduction (Note P. 564) to Adhyāya XIV. Da-gupta says that in the Gṛā वस, दान and तपः are साधारणधर्मसः of the three castes. We have suggested that they are described as means to योग and hence the योगी believes them to be purifiers (पावनानि) and recommends them in that capacity. They are, however, partly

mentioned here' (v. 11-22) in order to illustrate the विविधा यज्ञा and at the same time to advise the people who already performed them as pious deeds of religious merit to do so from the Gītā's standpoint of योग "Disinterested Action."

11-13 (1) Vide Note 3 on v. 1 for the distinction between the three kinds of sacrifices. It will be clear from this distinction of यज्ञ, तपस्य, and दानस that the Gītā does not aim at teaching the doctrine of गुणसंख्यान (which was an Aupanisada doctrine) but it wants to say that the three main practices of the religion, prevailing in its days, should be modified in the light of its central teaching of योग 'Disinterested Action.'

(2) विधिदृष्टः and विधिबोधिनः in v. 13 refer to the prescription and procedure of यज्ञ, etc. stated in the स्मृति and स्मृति.

(3) समाधाय having fixed one's mind i.e., having no desire for the result, by thinking that "the यज्ञ is a duty."

(4) यद्यप्येव एति-This is an explanation of अकलाकांक्षिभिः. It should be noted that here (in Adh. XVII. 11) the यज्ञ is not the one recommended in Br. Upa. IV. 4. ॥ for getting the knowledge of Brahman (यदेन..... विविदिषन्ति); but it is the ordinary यज्ञ in vogue in the days of the Gītā about which we read so often in the Gītā itself, e. g., in II. 41-44, XI 20-21, XVI. 10-15, etc. etc. The Gītā teaches a new type of यज्ञ in v. 11 and classifies the already prevalent यज्ञ as राजस and तामस (v. 12-13).

॥ (1) अभिमतवाक्यं कर्तुं-This is the यज्ञ taught in the श्रौतसूत्र and the कर्मसूत्र (of course, excepting the so called नित्यकर्मन्).

(2) दम्भायंमपि-i. e. either for फल or even for pomp or making a false show.

13 'अदक्षिणम्' cannot be quoted to support the view that the Gītā is a priestly production. The purpose of v. 13 should be interpreted in the light of v. 11 and 12.

14 (1) The classification of acts as physical (शरीर) verbal (वाचिक) and mental (मानस) is a very old one.

(2) Vide our remarks about the virtues taught in the Gītā in our Notes on v. 1-3 of Adh. XVI. शौच and अहिंसा are two out of the 5 साधारण धर्मः.

(3) देवदिग्गजमुखादपूजनम्—As it is the शरीर form of तपस्, 'पूजन' probably refers to physical honour in the shape of salutation offered to देव and others.

(4) शौच is the observance of the rules of purifying the body. So, शौच was primarily a शरीर धर्म, though the commentators always say that शौच is physical and mental. Śaṅkara in his commentary on this verse does not explain शौच at all, while in his commentary on Bha. Gl. XVI. 3 he says that "शौचं द्विविधं सूक्ष्मकृतं वायुमान्वातरं च मनोबुद्धयोर्नैमैस्य मायारागादिकाण्युपाया एव द्विविधं शौचम् " (Vide also his explanation of शौचम् in XIII. 7, etc.). But the Gītā enumerates शौच as a शरीरधर्मे only.

(5) मार्जवम्-मझचर्यं and अहिंसा can be easily explained as शरीर virtues, just as पूजन and शौच. 'मार्जव' also should be explained only (or mainly) as a physical virtue. Śaṅkara explains it here as कजुभावम्, in XIII. 7 as कजुभावोऽवकल्पम्, in XVI. 1 as कजुत्वम् and in XVIII. 42 as कजुता. "भावसंशुद्धि" is mentioned in v. 16 as मानस तपः and शंकर explains it as " परीः ग्वहृहारकास्तेऽभावितम् ". So 'मार्जवम्' in XVI. 14 at least appears to mean gentleness of the body, as distinguished from the arrogant behaviour expressed in outward appearance.

15 (1) सत्यम् The second of the five साधारणधर्मः; the common duties of all the four castes, the first being अहिंसा.

(2) अनुदेहत्वम्—Truth should be told in a form palatable to the hearer. That is the advice of Manu also—सत्यं मूयातिष्यं मूयात्र मूयात्सत्यमाग्निवम् । प्रिव च मानुतं मूयादेव धर्मः सनातनः (Manu IV. 138)

(3) Śāṅkara seems to be right in saying that the वाङ्मयं तपः requires all the four characteristics of a speech.

16. मौनम्—cf. तस्माद्वाङ्मयः वाङ्मयं निर्विष वाङ्मयेन विष्णोर्वाङ्मयं च वाङ्मयं च निर्विषाय मुनिर्मौनं च मौनं च निर्विषाय वाङ्मयः (Br. Upa. III. 5. 1). Cf. मौनवदितरेषामप्युपदेशात् (Bra. Sū. III. 4. 49), अनाभिर्कुर्वन्नप्यम् (Bra. Sū. III. 4. 50). We quote this Śruti and Sūtras to show the importance of मौन as a virtue. It is also prescribed for the ministers in the Manusmṛti.

17. (1) Verses 14-16 are only introduction to १. 17-19.

(2) अफलाकाङ्क्षिभिः—The तपः was well-known in the days of the Gītā as a मायस्थिप as well as a means for the achievement of an aim. The Gītā tries to make it a निष्कामकर्म ' a disinterested action ' in harmony with its doctrine of योग. For this purpose it gives a new definition of the साधक penance.

Manu. XII 24-50 give a description of the सत्त्व, रजस and तमस् गुणैः; but none of those verses gives a definition of सत्त्व in harmony with the योग of the Gītā.

18. सत्त्वमानपूजार्थम्—with a desire to get in return a welcome, honour and respect from the other side. दग्धेन—with a desire to deceive others. -

19. आत्मनः पीडया—By troubling one's self.

20 (1) The Scripture (यमेश्वर) lays down the rule making gifts to a proper recipient (वाङ्म) at a holy, time and place. But it does not say that the gift should be made solely as a duty, i. e., not as a वाङ्म कर्म. The Gītā keeps up the idea of the यमेश्वर, but adds to it its own Rule of Disinterested Action.

(2) ' अयुष्कारिणे ' helps the Gītā.

21 कलमुदितं वा—The gift made with a desire to get the reward is called वाङ्म. अयुष्कारिणे, helped the Gītā.

22 This verse mentions a wrong दान according to the Scriptures.

23 (.1) Vide Notes on Bha. Gl. VIII. 13, where the Pranava is given as a syllable expressive of the sākāra Brahman. The designation of मङ्गल taught here must be very old at the time when the Gītā was composed. The Gītā seems to refer to it because it was in harmony with its own ideal of योग.

(2) त्रिविधः मङ्गलः निर्देशः—' ॐ तत् सत् ' is one designation of मङ्गल consisting of three parts. And, also, ॐ and तत् are, as shown by verses 24-25, each of them, a designation of मङ्गल. ' सत् ' is also a name of मङ्गल, as is well known in the Upanisads.

(3) (a) Śaṅkara does not seem to note the fact that the Gītā mentions the already prevalent use of ॐ, तत् and सत्, and construes it in favour of its own Path of Yoga. According to him the 'recitation of ॐ तत् and सत्' adds to the merit of (or makes perfect) दक्ष, दान and तपः, etc. (दक्षदानतपःप्रभृतीनां सादृश्यकरण-याद्यमुपदेशः उच्यते). आनन्दगिरि says, "When acts of worship, gift, and austerity are found defective, they may be perfected by uttering the three-fold designation of Brahman" (Hill).

(b) According to Garbe, verses 23-28 are an appendage on the use of the expressions (Note the plural) *om*, *īd*, *sat* and *asat* with Vedantic starting-point. He says that the treatment of the subject matter in v. 7, is finished with v. 22 (Die Bhagvad Gītā, P. 171).—But Garbe and Rudolph Otto totally lose sight of the योग or 'Disinterested Action', taught throughout this Adhyāya and also in v. 23-28.

(c) Rudolph Otto calls these verses (23-28) "A gloss of the Brahman Theologian" [The Original Gītā, P. 108]. He takes it as a later interpolation. In 'his concluding notes' he says that there begins here (from XVII. 2) an entirely new and independent catalogue of virtues, with faith at its head.

(d) Dr. Belvalkar also looks upon this as an appendix.

He seems to take *सत्* and *सत्* and *असत्* as four categories.

(c) According to Tilak '*सत् सत्*' is the origin of the entire world (sense of v. 23) and each of its 3 parts is now explained from the standpoint of कर्मयोग.

(f) Hill rightly calls this a rather obscure passage. According to him OM TAT SAT is a designation of Brahman. And "No rite is valid unless it follows scriptural rule and is referred with faith to OM TAT SAT, which is the author of both Scripture and Sacrifice" (Hill, The Bhagavad-gītā. PP. 253-254).

(4) *सत्*—This word indicates that the Gītā is here referring to something which was already well-known in its days. However, we hardly find any text in which the expression '*सत् सत्*' is given as one designation of Brahman. In our Notes on Bha. Gl. VIII. 13 we have shown that *सत्*, the single syllable, is a designation or symbol of both the aspects of Brahman; and the same is mentioned in many Śrūtis also (Chā Upa.) and it is also admitted by the author of the Brahmasūtra (III. 3). By *tat* as a designation of Brahman (v. 25) the Gītā may be referring to the use of *सत्* in *आनीदवात् स्वया तदेकम्* (Rg. X. 129 2), (not in तत्त्वमसि; suggested by R. Otto), etc. *सत्*, when a designation of Brahman, may be illustrated by "*एकं सत् विप्रबहुना ब्रूयते*" (Ri. I. 161. 46), *सदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्* (Chā. Upa. VI 3. 1), *असदेव स भवति असत् भवेति वेद चेत्* (Tai. Upa.).

By *द्विविध* in Bha. Gl. III. 3 (*लोकेश्वरिण् द्विविधा निहा*), the Gītā refers to two types of conduct and not to one Rule of conduct with two stages. So '*द्विविध*' may mean three designations of Brahman. This view is supported by the references to Śrūtis given above as well as by verses 24 and 25, which refer to the single words *सत्* and *तत्* as designations used for Brahman. And perhaps while saying that '*सत्*' is used in the sense of 'Being' (*सत्त्वे*), verse 26 refers to the use of *सत्* in the sense of Brahman, as found in the Śrūtis quoted by us. So, we

suggest that v. 23 refers to three designations of मन्त्र, viz., ओं, तद् and सद् and not to one three-fold designation.

(5) विहिताः—Śaṅkara explains this word as निर्दिताः and several scholars (Hill, Kaka Kalelkar) have taken this designation (ओं तत्सद्) as being the author of ऋषयः, वेदाः and यज्ञः. But the usual sense of the word is " laid down ", " prescribed ", " ordained " and this sense naturally suits ' यज्ञः '. यज्ञ's are not composed by an author, though वेदाः may be said to be composed. Yajnas are rather laid down by the Scripture. Moreover ' तेन ' must refer to the निर्देश and not to मन्त्र. So, a designation cannot compose either वेदाः or यज्ञः; but यज्ञः can be laid down by the Scripture " as to be performed by means of the designation in question (तेन), " i. e., by uttering or pronouncing the designation; and this is actually stated in v. 24 and v. 25.

Now, ' वेदाः तेन (निर्देशेन) विहिताः ' would mean ' वेदाः are ordained (to be recited) by uttering that designation नमो मन्त्र, i. e. by uttering ओं etc. ' Cf. मन्त्राः प्रथमं कुर्वन् दादायते च सर्वदा । सत्यवर्णोऽहं पूर्व पुरस्ताद विधीयते । (Manu II. 74.)

(6) ऋषयः—The fact that ' तेन ' must refer to the designation of Brahman and the other fact that विहिताः usually means ' laid down ' would suggest that ' ऋषयः ' refers to the texts called ऋषयः. Though the grammatically correct form is ऋषयानि (neu nom. plu.), the freedom from the rules of grammar which the Gītā seems to enjoy may allow us to interpret ऋषयः as the books called ऋषयः. The study of these texts was laid down by the Śāstra by (uttering) this designation, as stated in the verse from the Manusmṛiti quoted above.

Śaṅkara seems to take ऋषयः as the ऋषय- caste. Hill says that ' ऋषयः ' stands for ऋषयः, क्षत्रियः and वैश्यः, all eligible for performing Vedic rites. Because he takes, ऋषयः, as the Brāhmanas, he has to include the other two castes also in the sense of the word; and he has to explain ' ऋषयः विहिताः ' as " the three castes are declared

eligible for the sacrifices." So, he has to change the sense of विहित also.—Garbe, Denssen and Tilak take ब्राह्मणाः as the Brahmanas (the Brahmana caste).

(7) Hill reads ब्रह्मन् instead of ब्राह्मणाः.

(8) Garbe—"Through these (तेन=तैः ?) i. e., in so far as the creator had in view or uttered these holy words, the ब्राह्मणः (the caste), the Vedas and the Sacrifices were created in the ancient time."

24 (1) ओमित्युदाहृत्य—Note that only one syllable viz, OM is here stated to be uttered before the sacrifice, etc. are begun (प्रवर्तन्ते) It is wrong to say that the complete designation is to be (or was) uttered at the beginning of the sacrifice, etc., (Vide Hill, P. 254).

(2) बह्वक्षानवयः क्रियाः are not prescribed here as साधारण धर्म of the three castes, but they were already in vogue and the Gītā mentions the method of their performance by the ब्रह्मवादिन् in favour of its doctrine of योग. The Gītā is not a priestly production.

(3) विधानोक्ताः—as stated in the procedure prescribed by the Śruti. So, in the विधान no change is to be made.

(4) ब्रह्मवादिनाम्—This word means 'one who knows and believes in ब्रह्मन् as the ultimate reality (Vide ब्रह्मवादिनो वदन्ति in Chā. Upa. II, 24. 1, Śve. Upa. I. 1; also Śve. Upa. III. 21). In Br. Upa. IV. 5. 1 मैत्रेयी is called ब्रह्मवादिनी. Perhaps this type of sacrificers who utter the syllable OM before the beginning of a sacrifice are designated ब्रह्मवादिनः for contrasting them with the usual sacrificers called वेदवादिनः (वेदवादरताः पार्श्व नान्यदस्तीति वादिनः—II 40). ब्रह्मवादिनाम् refers to जनक and others. They are already मुक्त in this very life and yet for लोक-संप्रदाय they perform वृद्ध, दान, तपः, etc., and therefore they begin them with the syllable OM.

From the hymns of the RV. and the texts of other Vedas and Brahmanas and also from the description of the extreme type of ritualists called ब्राह्मणः, we can con-

clude that in the days of the Upanisads, जनक and other ऋषयः must have made some modification in the method of the performance of यज्ञ, etc. to make it harmonious with their own philosophical views. This they seem to have done by the utterance of OM in the very beginning of the performance. And the Gītā refers to this modification of the old procedure for the purpose of supporting its own view that the यज्ञ, etc., can be done disinterestedly, as was done by the ऋषयः.

25 (1) Verse 24 shows that the ऋषयः can perform the sacrifice, etc. in a way consistent with their belief and their realization of the Reality. Verse 25 aims at explaining how beginners in the Path of Mokṣa can perform and were already performing the sacrifice, etc. in harmony with their goal. Both these methods will differ from the method pursued by the आर्षा who perform them solely for the rewards which they promised.

(2) Hill says that Sankara and Rāmānuja interpret ऋषयः as 'students of the Veda.' He has explained 'ऋषयः त्रिविधः निर्दिष्टः' in verse 23 as one designation of ऋषयः, consisting of three words; so he asks a question 'Why is the triple designation divided in 24-27?' His answer is that the division (OM in v. 24 and यज्ञ in v. 26) is theoretical only, but in actual fact the man performed the sacrifices, etc., with the complete threefold Name throughout. He is here, we must say, rather, directly going against (violating) the text.

Hill raises another question as to whether there is any distinction between the ऋषयः and मोक्षार्थीयः. Here also his answer is that the distinction is theoretical only; in actual fact the man was one and the same. We believe, this is another violation of the text. The distinction is so clear that it cannot be denied. It is also evident from the presence of the expression 'अनभिप्राय फलम्' in v. 25 and its absence in v. 24.

(3) अनभिप्रेतं कृतम्-In the case of ब्रह्मवादिनः who like जनक, were already in the stage of perfection (संतिदिवास्वित्ता:-III. 20), their actions were no actions, as Śāṅkara himself says; they had not even the desire for Mokṣa. But for those who are trying to attain to perfection and who endeavour to avoid all results of their actions the way of the performance of यज्ञ should differ from that of the ब्रह्मवादिनः and also the आहूत and this difference should be expressed in their सङ्कल्प of the यज्ञ, etc. This point was expressed by the utterance of "सत्", though when and in what exact form this was done is not stated in the verse (25). We may compare the utterance "न मम" (इदं विष्णवे, न मम) in our present day method of performing the ceremonies. When the sacrifice was performed with this definite utterance, the usual reward of the performance did not accrue to the sacrificer but it helped him in getting Mokṣa. In Bra. Sū. III. 4. 32-33 a सुपुत्र is asked to perform यज्ञ, दान, and तपः and also his आत्मनःकर्म as a help to his aim of release (सहकारित्वेन च-Bra. Sū. III. 4. 33; Vide our Interpretation). The विधि of the sacrifice in his case is the same; but there is a difference in the सङ्कल्प. This seems to be meant by तदित्यनभिप्रेतं कृतम्,

(4) Verse 25 refers to कर्मयोग in the साधन stage, while v. 24 deals with कर्मयोग in the फल stage.

26-27 (1) Five explanations of "सत्." are given here:- (1) सत् is used (प्रयुज्यते) in the sense (भाव) of 'Being' in this sense it is a designation of Brahman as in Chā. Upa. VI. 3. 1. (2) It is also used in the sense (भाव) of 'good' सत्, e. g. when we mean सत्पुरुष, 'a good man,' we may simply say 'सत्' (Cf. Gujarati-सत्त). (3) Again, if we mean a praise worthy deed, we can say 'He has done सत्' instead of 'He has done a सत्कर्म or महात्त कर्म.' (Note that प्रयुज्यते is not the same as निष्काम). (4) Of a man who is busy performing यज्ञ, etc, we may say, 'He is in सत्.' (5) And, when a man is doing some minor deed useful for a chief deed like यज्ञ, तपः and दान,

we may say, 'He is doing सत्.'—Here सत् which is the designation of मन् is said to be used as a noun in five different senses, and this fivefold use of the word सत् is traced to the fact that 'सत्' is a designation of मन्.

Sankara says that when a son 'who did not formerly exist' is born, we may use the word सत्. But, we think, here the expression "सन् पुत्र." will have to be used. His explanation of सत्पुत्र as सत्पुत्रः means 'goodness.' He says that the word "सत्" is used for a praiseworthy action, viz., a marriage, etc. Sankara explains सत्पुत्रम् as सत्पुत्रमपवर्षावम् i. e. ईश्वराध्यक्षम्.

(2) Rudolph Otto takes स्थिति in v. 27 as 'steadiness' (in यत् etc.)

(3) सविस्त्व-*The force of एव seems to us to mean that we have to drop the word पुत्र and कर्म and we must use the single word सत् in stead of सत्पुत्र, सत्कर्म; similarly, we can use 'सत्' instead of a longer expression like 'यत् स्थिति.' or 'यत्कर्म कर्म' This refers to the colloquial language of the days of the Gītā.*

(4) Hill speaks of a worshipper who uses the expression सत् a designation of मन्, as being himself anxious that his rites should be well and auspiciously performed. We hold that in v. 26-27 there is no reference to the utterance or thought of SAT practised by a sacrificer (or worshipper) in the days of the Gītā. Verses 26-27 simply note some peculiar usages of the simple and the single term सत्, in which the विशेष in question was to be always dropped.

(5) As the persons meant by मन्वादिन् using only OM (like जनक), मोक्षकाहिन् using only TAT and people using the word SAT in its peculiar usages, are different from one another, Hill's interpretation based on the belief that the person is one and the same and that he always utters the complete designation of मन् (OM TAT SAT), but thinks of OM (in his capacity as a Vedic student

18-40, viz. ज्ञान, कर्म, कर्तुं, बुद्धि, and सुख, are meant to explain the subject of मुन्यैचिन्त्य, then some verses (41-45) explain the constitution of the theory of the four-castes, this is followed by an advice that the caste-duties should never be given up (v. 46-48); and lastly in v. 49 ff. a form of bhakti which is a help to the कर्मयोग is taught in the Gītā.—Thus, in the opinion of Tilak मुन्यैचिन्त्य (v. 18-40) and the theory of the four castes are mentioned here for their own sake, while in other verses the doctrine of कर्मयोग is occasionally taught in this Adhyāya.

In our opinion this Adhyāya, like the earlier Adhyāyas, is meant to explain the योग 'Disinterested Action' only; but while each of the earlier Adhyāyas aimed at explaining one particular aspect of योग, this Adhyāya being the last one brings out several independent arguments in favour of योग and in the last verse (66) mentions an aspect of योग which is traditionally called " मोक्षसंन्यासयोग "

The verses of the arguments are grouped as follows:-

(a) Several views on संन्यास and कर्म, some of which are in support of 'योग' and others of which being against योग are openly rejected by the Gītā (1-12).

(b) A well-known view of the causes of a death brought about in the battle also supports the कर्मयोग (13-17)

(c) Three items impell a man to undertake actions and three means help him to fulfill the undertaking. Three of these six are defined by the Gītā in a way to support the योग (18-28).

(d) बुद्धि and वृत्ति are defined in a way to support योग (v. 29-35).

(e) सुख is similarly defined with the same purpose (36-39).

(f) All beings, all the four castes, are not free from the three गुण and their 'actions' (duties) are classified

according to *गुण* born of स्वभाव; the कर्मेन्द्र of the four castes being thus born of स्वभाव (42-44) do not make their agent sinful (40-48).

(g) संन्यास (49-56) as well as कर्मयोग (56) lead to Mokṣa and Arjuna is advised to follow the latter (57-58A).

(h) Arjuna will ultimately fight of his own accord, even if he would temporarily reject the Lord's advice (59-60, 61-62). A befitting conclusion (v. 63).

(i) Final advice to Arjuna about a form of intensive भक्ति by which he will be free from "all the sins" he will be doing in the war he is asked to wage (65-66).

(j) Conclusion

(i) Rules of the study of the गीता (67-71)

(ii) Arjuna ready to fight (72-73)

(iii) सञ्जय's conclusion (74-78).

Our explanations will convince the reader that this Adhyāya is meant to explain and support योग only and to present an aspect of योग "Disinterested Action" based upon mental renunciation of actions (not of the फल's only, but of the very actions; not the physical, but a-mental, renunciation) for the purpose of मोक्ष from *संसार*.

1. (1) According to Sankara Arjuna wants to know the sense of the words संन्यास and त्याग.

According to Tilak Arjuna wishes to know the nature of संन्यास and त्याग to be practised in the Path of कर्मयोग, i. e. the संन्यास and त्याग which are subsidiary to कर्मयोग.

Historically, it seems to us that संन्यास and त्याग were two ideas, denoted by these two words, very well-known in the Upanisads; and the sole purpose of the Gita being योग, it discusses them for its own aim.

2. (1) काम्यानां कर्मणाम्—The Gita does not mention the three-fold division of काम्य, निल and नैमित्तिक i. e. (i) the voluntary rites by performing which the performer gets

his desired objects, (ii) the obligatory rites by performing which the performer does not get any reward but for neglecting which he will be punished, and which are to be done every day, and (iii) the occasional rites which are compulsory like the *nitya* rites but which are to be performed on particular occasions. The *nityakarmāṇa* (XVIII. 7-9, 47) which the Gītā mentions are the स्वभावि-
नियत (वर्ण) कर्मन्ः; they are not नित्यकर्मन्ः. Though the word 'प्रत्यवाय' is used in the Gītā once (II. 40), the absence of the mention of नित्यकर्मन्ः makes (as doubt whether the Gītā knows the Mīmāṃsaka sense of 'प्रत्यवाय.' Similarly, the contrast of संन्यास and त्याग and the application of त्याग to all actions makes us doubt whether the Gītā knows the word काम्य in the technical sense of only voluntary श्रौत (and स्मार्त) rites. काम्य कर्मन्ः literally means any action done with a desire i. e., a desire for its reward; thus, काम्य कर्मन्ः would include not only the श्रौत काम्य rites but also the वर्ण कर्मन्ः which were done with a desire for money or food. None of the principal Upanisads knows the distinction between काम्य and नित्यकर्मन्ः. So, काम्यकर्मन्ः seem to mean all actions that are done with a desire for their rewards. Thus, v. 2A mentions the view of संन्यास in Chā. Upa. V. 10 where two classes of persons are mentioned, viz., those who give up all actions and resort to the forest and those who live in the village and follow the स्वाध्याय rites i. e. sacrificial acts and acts of public utility, and their caste-duties. The former of these held that all कर्मन्ः were काम्य and that therefore they should be given up. The Gītā criticizes them by saying that these people even can never give up all actions (v. 11).

(2). सर्वकर्मफलत्याग-Of. देशवासमिरं सर्वं चत्किञ्च जगत्या जगत् । तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः काम्यं लिखन्म् । (Isa. Up 1). This verse teaches how to enjoy the world by abandoning (त्यक्त-त्याग from त्यज्) it. Also Cf. आत्मकीर्ति आत्मरतिः क्रियावानेष

महविदा वरिष्ठ (Mu. Upa. III. 1. 4). One who is delighted by and in Atman (=Brahmap) and performs all his duties is the best of all knowers of Brahman So, v, 2B may be taken as giving the view of the Īsa and Mundaka Upaniṣds.

(3) Sankara in his introduction to the third Adhyāya mentions the view of a predecessor of his, whom आनन्दगिरि, Sankara's commentator, calls शुचिकार According to that view, स-याम is meant for the उर्ध्वरेतसु who can get Mokṣa through ज्ञान+स्मार्तकर्मन् and who, therefore, abandon the Śrauta कर्मन्, while the गृहस्थs can attain मुक्ति by ज्ञान+औतकर्मन्+स्मार्तकर्मन् If औतकर्मन् mean काम्यकर्मन्s, then the predecessor of Sankara would be following the स-यस taught in this verse (XVIII. 2A).

(4) Sankara explains काम्यकर्मन् as अश्वमेध, etc—He explains सर्वकर्म in सर्वकर्मफलत्याग as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s and thus restricts the sense of 'सर्व'. Moreover, in the case of नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, it is not for man to abandon their results or not, because they are obligatory in the sense that if not performed, they punish a man but if performed, they do not give him any results A man can perform his caste-duties and duties of his order of life So, सर्वकर्म must include all caste-duties also Sankara knows this, and hence he says that in this verse the Lord assumes that नित्यकर्मन्s do bear = reward (नित्यानामपि कर्मणा भगवता फल-स्वरयष्टत्वात्) How can Sankara assume what the Lord has assumed? Moreover, the verse clearly mentions two distinct words with two distinct meanings, but Sankara any how says that both the words have the same sense, viz, abandonment in general (सर्वथापि त्यागमात्र म-याम-त्यागश्चक्षोर्भेदोऽयम्).

■ (1) 3A —This line can mean (1) Some wise men say, कर्मन्—one and all—should be given up because all कर्मन्s involve sin, i e, all कर्मन्s cause bondage, or (2) Some wise men say, a कर्मन् which is दाषवत् (involving sin) should done be abandoned, and not all कर्मन् This latter

would mean: The कर्मन्स which do not involve sin should be continued; and such कर्मन्स are यज्ञ, दान and तपः. As these यज्ञ, दान and तपः are given in 3B as a view different from that in 3A, [we suggest that 3A should be interpreted only as in (1) above. So 3A means: Some hold that all actions should be abandoned because they involve sin (दोषवत्).

(2) 3B holds a view that यज्ञ, दान and तपः, should at no stage of spiritual advance be given up (Dasgupta), as we have shown in Note (1) above.

Now, we suggest that both these views are taken from Br. Upan. IV. 4. 22, where they occur simultaneously. There, first the view of 3B is given in समेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाद्यज्ञेन and then the view in 3A is stated in एतमेव ब्रह्मजिनो लोकमिच्छन्तः प्रवृत्ति, एतच्च एव नैतत्पूर्वं विनासः प्रजा न काश्चित् किं प्रजया करिष्यावो येषां नोऽवमारमायं लोक इति ते ह एव पुनैवमावाञ्छ विच्छेदनाञ्छ विच्छेदनाञ्छ व्युत्पादाञ्छ मिथ्याचर्यं चरन्ति वा ह्येव पुनैवमावाञ्छ विच्छेदनाञ्छ वा विच्छेदनाञ्छ सा लोकिवर्णमिच्छे ह्येव यदण एव भवतः । (Br. Upan. IV. 4. 22). The criticism "वमे ह्येते एषो एव भवतः" will amount to दोषवदिनि कर्मन्सत्वाच्च (एव)', when we remember that these persons were ब्रह्मजिनः and were living upon alms (मिथ्याचर्यं चरन्ति).

(3) According to Sankara 3A gives the view of those who resort to संन्यास इति. He also interprets it as a view that all actions should be abandoned because they are दोषवत्, i. e. because they cause bondage.—We have explained that in the Gītā मारय does not mean संन्यास, so 3A is not the view of the सारयस of [the Gītā.

According to Sankara these सारयस held that even the कर्मिणः who are entitled to कर्मन्स (अधिकृता कर्मिणामपि) should abandon actions.

About all these opinions (four, in all) Sankara says that they are stated with regard to the कर्मिणः एव "only those who are doing actions." Thus, he tries to impress upon us that the views in 2B and 3B are not applicable to those who have assumed or are to assume संन्यास.—But

as a matter of fact the views in 2B and 3B respectively mean that only the rewards should be abandoned and the actions should be done, and that nobody should ever abandon *वश, दान* and *तपः*,

Sankara's पूर्वपक्ष and the reply, purporting to prove that the advice of verses 2 and 3 is not meant for the साधवः (ननु कर्मयोगेन योगिनाम्.....संन्यासिनो न इह 'विवक्षिता.) are not convincing. If the कर्मयोगिन्स are referred to here in शास्त्रोपसंहारमकरण, then, how can it be said that the संन्यासिन्स in general (including those stated in the Gītā) are not referred to here again ? His further contention that the संन्यास in these verses (2-3) is only a qualitative and therefore a secondary संन्यास, is based upon his view that verse 11 contains a स्तुति, and that therefore the argument in v. 11A is not literally true.

The fact is that here (in v. 2-3) the Gītā quotes several view and interprets them in favour of its कर्मयोग, and some of the former criticise the संन्यास even of a sage.

4 (1) Sankara takes त्यागे as त्यागसंन्यासविकल्पे and त्यागः in 4B as त्यागसंन्यासशब्दवाच्य भवे and says that this sense (वर्ग) is only one, viz., doing actions without a desire for the rewards. But we must note that only the त्याग is here intended to be explained by the Lord. Moreover Sankara adds that the त्याग here is that of the अनात्मन् who must perform the actions. But, in our opinion it is not possible for अनात्मन् to renounce the rewards of his actions at all and hence the त्याग taught in v. 2B is that of आत्मन् the sage knowing Atman. So Sankara's addition (अधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्महत्य) is unwarranted.

5 (1) 5A. On the basis of a Śruti like Br. Up. IV. 4.22 (तमेतं वेदानुवचनेन साक्षात्ता विविदिषन्ति यद्वेन दानेन तपसाऽनाशकेन) the Gītā here lays down वश, दाने, तपः for all men at all stages of life whether they are Mumuksus or not, on two conditions (5B and 6), viz. (1) They

should be performed as means of purification (पावनानि-v. 5B) and (2) they should not be performed with the Vedic aims of personal enjoyments, but they must be observed without any attachments to the कर्मन्स themselves (मङ्ग स्वत्वा) and without an expectation of their Vedic prescribed rewards (फलानि स्वत्वा). If performed in this way, they will not be काम्य and hence this kind of performance of these actions will be acceptable to those whose view is given in verse 2A.

(2) अपि. In v. 7 only तु is used, here we have अपि and तु. So अपि is intended to include some other actions besides यज्ञ, दान and तपः. We suggest that अपि is inclusive of the नियतकर्मन् (=the समावर्तित कर्मन्स) i. e. the caste-duties, stated in verse 7.

According to Sankara 'अपि' means "though these actions cause bondage to an agent who is attached to the actions and who seeks the results" (संसृज्य फलार्थिना ममहेतव यज्ञा-दयि), a Mumukshu should do them abandoning सङ्ग and फलानि.-In our opinion 'अपि' must include some actions and the Gita is all along (from Adhyaya II to Adhyaya XVII) pleading for the performance of the caste-duties and the same are also referred to in the next verse, so अपि must mean the caste duties. Moreover, according to the context the verse has nothing to do with the Mumukshu in particular. The Gita seems to lay down यज्ञ, दान and तपः for all persons whether they are Mumukshus or not (i. 1-12). They are the purifiers of all men, whether Mumukshus or otherwise. The Gita does not prescribe them for आत्मज्ञ only, but for also those who are worldly-minded people.

(3) Sankara, next, gives the opinion of a predecessor of his on अपि. From the discussion it is clear that Sankara takes यज्ञ, दान and तपः in these verses (3-6) as the यज्ञ, दान and तपः which are नियतकर्मन्स. But only the यज्ञ मङ्ग(यज्ञ) are the daily duties of a man, and

not all यत्स in general, not दान and तप at all. The Gītā nowhere mentions the नित्य कर्मन्स. For putting यत्स, दान and तप together the Gītā seems to have depended upon Br Upa IV 4 22 and not upon any Śruti of नित्य कर्मन्स.

(4) Sankara's predecessor interpreted 'एवापि' as referring to काम्यानि यत्सदानतपकमाणि, and by अपि he included the daily or नित्यानि यत्सदानतपकमाणि — He seems to be right in his interpretation of एवापि, because काम्यकर्मन्स are here asked to be done without सद्ग and फलज्ञा. But Sankara's arguments that (1) नित्यकर्मन्स are meant by एवापि and that नित्यकर्मन्स give a reward (फल) and that the Mumukṣu in the subject of these verses do not seem to us to be correct.

(5) Tilak points out that only a ज्ञानिन् can do these actions in the way laid down here.

7. (1) Sankara's introduction to this verse (अद्वयमधिकृतस्य सुमुक्तो) should be noticed. So also his addition of 'अद्वय' is his explanation of नोपपद्यते in his भाष्य. The Gītā seems to think that स यास of नियतकर्मन्स cannot be proved by arguments, either for a ज्ञानिन् or an अज्ञ. By arguments we can prove the superiority of योग (-कर्मयोग) to स यास (III 8) or we can prove the equal possibility of both स यास and कर्मयोग for a ज्ञानिन् (Bha Gī III 18).

(2) 'नियत' — This word is used so often in the Gītā. In the present context also (v 7-12) it means 'the fixed duties' : i. e. duties fixed for the four castes. And as they are fixed by the Nature (स्वभाव or प्रकृति), they are called स्वभावनियत, e. g. in XVIII 47. In Bha Gī III 2 Sankara takes नियत कर्म as referring to all actions for which the Scripture authorizes a man though he explains नियत as नित्य. His explanation of नियत has thus a vagueness of terms and inconsistency of meanings. Also the use of 'नियत' in the Gītā in other context (e. g. नियतात्मभि in VIII 2, नियताहारा in IV 39, नियता in VII 20) shows that नियत does not mean नित्य at all. नियतम् in I 44 means 'certainly'.

(3) मोहात्—After making a general remark that the renunciation of स्वभावानियतकर्मन्स cannot be proved by arguments even in the case of a sage, the गीता, admitting that the Scripture does allow मन्वास of नियतकर्मन्स, analyzes the त्याग (of ज्ञानिन् and अज्ञ) according to the scheme of the Three Gunas. If the renunciation of नियत कर्मन्स be adopted out of an erroneous understanding of one's duties (as was to be done by Arjuna), that renunciation will be ' तामस '. According to the Gītā the नियतकर्मन्स can be done without ■ desire for their rewards and so it is not necessary to abandon them, though Arjuna at first thought that they were always blinding and therefore they must be abandoned. It is this kind of मोह which is meant in this verse.

8 (1) तामस त्याग is based upon मोह a wrong understanding of one's duties, while the cause of राजस त्याग is, not a wrong understanding, but कामक्रेमम्.

(2) नैव त्यागकृतं कमेद्—Śāṅkara explains त्यागकर्म as ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फलं मोक्षास्त्वम्,—But, according to the context त्याग is the सर्वकर्मफलत्याग and त्यागफलं is पावनत्वात्. The passage speaks of कर्मत्याग as 'संन्यास' and of फलत्याग as the त्याग i. e. the highest or सात्त्विक त्याग (Vide v. 9).

9 (1) नियत—Vide Note on v. 7 above. Vide also III. ■ and 9.

(2) Śāṅkara interprets नियत कर्म as नित्यकर्म and then he interprets this verse as proving that नित्यकर्मस, in the opinion of the Lord, bear fruits. Then, again, he finds that this first interpretation of his is not satisfactory and therefore he give a second interpretation. He says that though the नित्यकर्मस, according to the Scripture, do not give any फल at all, the अज्ञ might believe that they give a फल in the form of आत्मसंस्कार or प्रत्यवायपरिहार and hence the Lord says that ' नित्यकर्मस ' should be done without a desire for the fruits. In our opinion Śāṅkara is led to this absurd conclusion because he started with a wrong interpretation of नियतकर्मन्स as नित्यकर्मन्स.

(3) ननु कर्मपरित्यागस्त्रिविधः संन्यास इति च प्रकृतः—Śāṅkara.—But this is wrong, because कर्मपरित्याग is neither त्रिविध, nor संन्यास; and it is not even प्रकृत 'the topic in hand' here. "त्याग"—the sense of the word "त्याग" is प्रकृत; and that sense in general is given in v. 2 B as कर्मफलत्याग] abandonment of the fruits of actions. Then, the author in order to give his own opinion, says that त्याग is of three varieties. He has not started to explain संन्यास. The fact (and रहस्य) of Śāṅkara's remarks in ननु कर्म परित्यागः are as follows:—

According to Ś. the highest त्याग is the renunciation of all actions by a संन्यासिन् who renounces this world. But v. ॥ mentions संगत्याग and फलत्याग as the highest form of renunciation and says nothing about the कर्मत्याग. So, Ś. says that the Lord regards कर्मत्याग by a ज्ञानिन् ॥ the best, but yet he mentions संग and फलत्याग as सार्वत्रिक, because thereby he praises an अर्थ who tries to perform his duties without any attachment to the फल. This praise (स्तुति) is appropriate, says Śāṅkara, because कर्मसंन्यास and फलसंन्यास have the common characteristic of संन्यासत्व.

The fact, however is that Gītā does not admire the कर्मत्याग at all even though it may be the कर्मत्याग of a ज्ञानिन्. See 5A, 7 above and v. ११ below. Therefore naturally, according to the गीता the highest or best form of त्याग is फलत्याग only. Verse ११ is 'no 'glorification' (स्तुति), but it is the statement of a fact.

10. (1) कुशल and अकुशल कर्म—Śāṅkara—अकुशल कर्म is अशोभन कर्म and it means the काम्यकर्म because it is संपादकारण; कुशल कर्म means the नित्यकर्म because it is indirectly मोक्षकारण.

In our opinion, युद्ध with his gurus and relatives is अकुशल कर्म, and युद्ध with others is कुशलकर्म, for Arjuna. So, 'कुशल' simply means an action which a man easily finds it convenient to do and अकुशल is a कर्म which, like the युद्ध which confounded Arjuna, confounds a man and presents before him a dilemma. A 'त्यागिन्'

(i. e. कर्मकर्याग्निन्) neither hates an inconvenient action nor does he love a convenient one.— The verse does not refer to समार or मोक्ष, it refers to an agreeable situation (कुशल कर्म) or an unwelcome and critical situation (अकुशल कर्म) for a man in doing his duties. So, the action whether कुशल or अकुशल is here a स्वभावनिवृत्त कर्म. Because a स्वभावनिवृत्त कर्म is at times अकुशल (involving mental trouble), it should not, says the Gītā, be abandoned.

We find that the word 'कुशल' is not used here in the sense which Sankara assigns to it (viz मोक्षकारण कर्म); and hence, we do not think the word is used here under the Buddhist influence.

(2) सदासमाविष्ट Sankara-सत्त्वेनात्मानामविदेकाविज्ञानहेतुना समाविष्ट' सत्त्वात् सयुक्त इत्येतत्

(3) विज्ञानशयो बोधविकृत पुरुष—Sankara means " कर्मणि बोधविकृत " but this addition is unwarranted by any word in the verse. So also his other additions, viz नैकर्म्यवृक्षणा ज्ञाननिष्ठाप्रभुने इत्येतापूर्वोक्तस्य कर्मबोधस्य प्रयोजनमनेन शोकेनोक्तम् ।

11 (1) देहभृता-Sāṅkara-देहमात्रमिमानित्वेन देहभृद्वेष्टावि-
तामकर्तुंरविज्ञानतयाह कर्तेति निमित्तबुद्धि—According to Sankara देहभृत् means one who is ignorant and thinks the body to be the soul But the word simply means 'one who possesses a body' and means a man in general, either a ज्ञानिन् or an अज्ञ because both have a body.

(2) 'कर्मणि' would mean even such actions as breathing, etc. A man, whether ज्ञानिन् or अज्ञ cannot give up action in their entirety The same argument is often given in the Gītā ॥ शरीरयात्रावि च ते न प्रमिथ्येदकर्मण (III 8).

(3) For the above reason one who abandons the class of actions is called त्याग्निन्, 'अभिधीयते' may mean a reference to a fixed terminology.

(4) Sankara's explanation of देहभृता is strange Can a ज्ञानिन् give up all actions ? He takes the verse to be a श्रुति of the अज्ञ who is कर्मिन्; and says that a परमात्मरक्षिन् can give up all actions.

12 (1) Vide Sankara's explanation of त्रिविधं फलम् In our opinion इष्ट, अनिष्ट and मिश्रफलः refer to the desired object of a सकाम कर्मकर्तृ, or something he does not desire or something partly like and partly unlike his desired object. All the three refer to worldly results (फलः).

(2) अत्यागिनाम्—Sankara explains this word as अज्ञानाम्—This would mean that त्यागिन् means ज्ञानिन् and so v 11 will have to be taken with = ज्ञानिन्

(3) सत्यागिनाम्—This word, according to the context means 'त्यागिनाम्' because 'अत्यागिनाम्' is used in 12c, and 'त्यागिनाम्' would ultimately mean सार्वक त्यागवताम्. As the सार्वकत्यागवत् has abandoned all फलः, he does not get any result of his actions and he directly gets Moksha. Sankara, however, interprets सत्यागिनाम् as परमहंसपरिग्रामकानाम्.

13 (1) According to Sankara this verse shows that for मनु there is no possibility of the renunciation of all actions, and the topic of the earlier verses is continued here—We hold that a new topic is begun here. Verses 13-17 give one more argument in support of the view of the Gita.

(2) (a) साख्ये कृतान्ते—Does this expression refer to any school of philosophy ? Sankara says that the word साख्य here means साययज्ञः and that it = the same as वेदान्त (कृतान्त-वा पदार्था सङ्ख्यायन्ते अस्मिन् शास्त्रे तत् साख्यं वेदान्तः) He explains कृतान्त as "that in which there is an end to इति which means कर्म 'actions', "so that the sense is that on the attainment of this knowledge the sage must renounce all actions." In this कृतान्तं साख्यं "The philosophical school in which all actions end (=are abandoned)" five causes are said to be the causes for the performance of all actions whatsoever. Apart from the meaning of सायय, how can we conclude that " is a philosophy " which counted the कर्तृ, the जीव doing actions, as one of the 5 causes of an action, people ultimately believed in सत्याग, as Sankara's interpretation of कृतान्त means ?

(b) Tilak takes कृतान्त as सिद्धान्त and सारय as the सारय the school of philosophy; he depends upon the नारायणोय पदेन् (Mbh XII. 347, 87)

(c) Hill takes सारय कृतान्त as the Sāṅkhya dogmas (कृत+अन्त) He admits that this fivefold division is not found in existing सारय books, but he thinks it reasonable to suppose that either the author quotes, from some work now lost or that he is following the doctrine taught throughout Gita and therefore we should look for the सारयवर्णन in v 14

(d) Deussen-सारये कृतान्ते="according to the doctrinal view based upon reflection (सारय) " So, perhaps he does not take सारय as a school of philosophy at all.

(e) Garbe-five causes for the fulfilment of all works brought out or established in the सारय-doctrine (सारये कृतान्ते-कृतान्त=doctrine). [He says 'What is stated in these verses can be easily conceived on the basis of the Sāṅkhya.'

(f) Rudolph Otto-in the सारय-कृतान्त="The सारय system and its "dogmas" (of Hill) (The Original Gita, P 110).

(g) Dr. Bhandarkar (P 25)-"According to the Sāṅkhya-doctrine, there are five different causes "

(h) It will be seen that Sankara alone takes सारय as the Vedānta doctrine, Deussen alone takes सारय as 'based on सारय or reflection' and generally modern scholars, including Tilak, interpret the word सारय as referring to the सारय philosophy known in those days.

To us 'सारय' seems to refer to 'that which pertains to सारय is war' and कृतान्ते means 'a destruction which is brought about or made and the verse would mean, Hear from me the following five causes declared (by the learned) for the fulfilment of all actions, when a destruction is made (= has taken place) pertaining to a war (सारय)

We suggest this meaning of सास्ये कृणान्ते for the following reasons: (1) Though the word 'अन्त' in the sense of a tenet or a principle is known to the Gītā (उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः— II. 16), the word कृण does not by itself mean सिद्ध or fixed (2) If we take 'सास्य' as any school of philosophy (सास्य, वेदान्त) or even as reflection, we find no text to which we can trace this kind of doctrine (stated in v. 14, as interpreted by others). The development of philosophy rather goes against this "सिद्धान्त" of v. 14, because in the सास्य of the महाभारत—XII the soul is not at all an agent, on the contrary the soul is totally non-agent, while v. 14-16 make the soul one out of five jointly responsible agents. Even the Gītā doctrine is against the view expressed in these verses (14-16), because in none of the various schemes about कर्तृत्व of the soul given in the various Adhyayas of the Gītā the soul is looked upon wholly or partly the agent (कर्तृ) of his actions. (3) The five causes enumerated in v. 14, are declared by such scholars as Hill to be obscure (The Bhagavad Gītā, P. 259); and the Ācāryas and scholars have made various efforts to explain the verse (14) as much philosophically as possible; but to us these five causes appear to have an ordinary sense; thus they are (i) a place (e. g. कुरुक्षेत्र for the war of the MBh.), (ii) the man or the people who actually do the destruction (कौरव & पाण्डव), (iii) पुरुषविधं करणम्—various kinds of means, the various weapons or arms, (iv) विविधाश्च पुरुषकृत्याः various efforts and movements, and (v) lastly, दैव or luck (e. g. inspite of all the former four things, luck or fate would have stopped the war if अर्जुन had given up the idea of the fighting; or, any deed of killing would fail if a man's shot fails to hit the aim by mere chance). The five causes are ordinary, every-day means of an action, particularly of the action of war, (4) "न्यास्य वा विपरितं वा" in v. 15 seems

to refer to Arjuna's doubt as to if it was right for him to fight or not, so we are inclined to take v 14 and v. 15 as referring to the particular act of fighting though, we must admit that they do yield the sense of an action in general. But verse 17 again refers to the war in clear terms (इत्यापि स समाप्तवान् न हति न निवृत्ते) This reference to the killing suits well our interpretation of सारथ in v 13 as 'that which pertains to a war'. The Lord seems to mean that according to the popular belief all actions of war take place if the five items (v 14) are present the soul in this belief is one of the five joint-agents and he is no agent at all if he has no egoism (or egotism) in the act of killing (v 16 17) For these reasons, we do not think, we have any deep philosophy in v 13 (सारथ कृपाते) The words अपिधान, करण, are also found in such looks as कौटिल्य's अथवाप्य with reference to any action (of theft, murder, etc) having occurred and they are required to be noted in future, a suit before the court of justice, as we shall show in our Notes below

14 { a } (1) अपिधान—Vide Note (3) on v 13 अपिधान means a place abode e g आत्त करिष्विदपिधाने In this sense the word is used in the गाना itself, = ह, इदिवानि मना बुद्धिरेवापिधानम् वन । एतेभिर्माहवयव आनमावृत्य देहिनाम् । (Bha GI III 40) Here the places where the काम or desire, like a warrior or mischief maker, stays and from where he insinuates the soul after covering the latter's power of knowing are meant by अपिधान—(2) कर्ता-कृत- is the man who perpetrates the deed (of killing) The word 'soul' is not to be used here because the soul is not concerned here here the agent of the act is required to be noticed and in this sense the use of 'कर्ता' is like the crime in " कृतु " वरविभुष पूव सावसदृष्ट । ' In a civil suit कृतु, कारावृत्त and ओरु (witness) were concerned in a criminal one the कृतु was chiefly concerned in a प्रवर्तिषम्—Various kinds of weapons In रामायण-सु दम्काण्ड, सुग

48. If we read about इन्द्रम् 'न मारुतस्यास्ति गतिप्रमाणं न चाग्निं कल्पं करणेन इन्द्रम्' and the Tilaka Tikā explains करण as शस्त्रादिरूप — (4) विविधाश्च पञ्च चेष्टा — This will refer to the various kinds of actions involved in shooting an arrow, in fight with a man, the actions required in handling various weapons — देव is the fate (Vide Note 3 in on p. 13 above)

In our opinion these five words have these simple meanings. In वैदिक's अवश्यास a list of items to be registered in a court either in a civil suit or a criminal one is given and three of these items are करण (which must mean the instrument used, because कण is separately mentioned), अधिकरण which means the place (of अभिष्टार), and the name of the वद् the man who commits the deed (कौ भ अधिकरण III Chapter 57-58, P. 87, the Paurāṇī edition)

(b) Sāṅkara explains अधिकरण as इच्छा २५ सुप्तसुखीनां गतिभेदेऽपि अधिकरणं शरीरम्, कर्ता अथ उपाधिकरणो भोक्ता, करणम् as शस्त्रादिक शब्दाद्युपकरणम्. पृथग्विधम् १५ तानाद्यकारं द्वादश सदयम् विविधाश्च पञ्च चेष्टा as वायव्यावा प्राणपानाया and देवम् as अक्षु रायनुमादयम् the deity of the eye, etc. This explanation or any similar one will be subject to a number of objections — why the करण or senses are mentioned separately from the body (if अधिकरण means the body) why instead of शरीरम् the word अधिकरणम् is used why the one declared to be कर्ता requires to be explained १५ भोक्ता why पृथग्विधम् (many-fold) should mean only twelve fold, and lastly why the deity of the eye, the ear etc. be regarded as one of the five agents of any actions and the fact that the movements of the breath are to be counted among the agents of any action is on the face of it absurd because can one speak of a dead body as an agent?

(c) Rāmānuja interprets the verse to support his doctrine that all कर्तृत्व belongs to the Lord (the Lord alone is the agent) and explains देव as परमात्मन्

(d) Similarly, Madhusudana takes कर्ता as विष्णु करण

as the sacrificial laddle, etc. and विविधानेष्टः as the movements involved in the performance of a sacrifice.

(e) Hill notes that the fivefold division is obscure and that the various explanations of commentators are not helpful; and he himself makes a suggestion "intended to preserve the consistency of Gītā doctrine; and to account for the reference to Sāṃkhya in v. 13." So, according to him, अविज्ञान is अव्यक्ता प्रवृत्ति, वर्तमाना बुद्धि and अहंकार, कर्तव्य is the mind and the five organs of perception, चेष्टाः are the five organs of action and देव is the realm of the elements, gross and subtle, presided over by the देवता, अग्नि, वायु, etc.

(f) Dr. Bhandarkar: the resting place, agent, instrument, varied movements and fate. This, says Dr. Bhandarkar, is briefly, the सौख्य doctrine.

(g) Dr. Belvalkar says that here we have "the five contributory causes for actions in general—the individual self being only one of these five" (Brahm Mallik Lectures, P. 133).

(h) Rudolph Otto—"The basis, the door, the organ, each in its own type, (their?) various separate functions, and as the fifth cause, Destiny." He rightly comments on Destiny; In all human actions there is always an unaccountable element, luck, fate, deity, providence, which the Hindus call देव, lit. "the divine" (The Original Gītā, P. 110).

(i) and (j) Deussen and Garbe explain देव as the luck and चेष्टाः as movements of a man, वर्तमाना as the door and कर्तव्य as senses. Garbe takes अविज्ञानम् as the material foundation viz. the body, while Deussen translates अविज्ञान by simply 'the site, situation, condition.'

We suggest that all these philosophical explanations are not intended here; only the activity of killing on a battle-field is the topic here.

15 (1) We have already suggested that the कर्तृ here should be interpreted as a कर्म in the war.

(2) स्यात्वं वा विपरीतं वा—This refers to Arjuna's doubt that fighting with, and killing his relatives and elders was not justifiable. The lord quoting the popular belief about the agents in the act of killing, says that even if the killing in which one is involved is unjust, the killer is not the only agent: Thus स्यात्वं and विपरीतं mean 'just and unjust' in the sense of moral and immoral.

Sankara takes स्यात्वं and विपरीतं as शास्त्रीय and अशास्त्रीय and says that the activity like the closing of the eye (निमित्तित) which are जीवनहेतुः are the effects of धर्म and अधर्म (prescribed by the शास्त्र) and done in a previous birth and that they are included in " कर्म " in this verse.

(3) Moreover Sankara has interpreted अविज्ञान, कर्ण, etc. as the body, the senses, etc. as agents (v. 14) and now this verse says that शरीर, वाक् and मनः are the means of doing actions; so he finds this verse to be inconsistent with his interpretation of v. 14.—He has interpreted कर्ता as मोक्ष to avoid the possibility of making the soul an agent. He says that शरीर, वाक् and मनः are the chief means of doing an action as well as of enjoying its result and so these three may be regarded as the agents, though the five in v. 14 may also be said to be agents.

16 (1) Arjuna thought (Adb. I and II. 1-10) that he alone was going to commit the sin of killing his relatives and gurus. The Lord says that according to the popular war-idea the कर्तृ the perpetrator of an act alone was not the कर्तृ, but the five items taken together were the agents. वेदकम् is to be contrasted with the fact that this संख्य belief looked upon the aggregate of the five items as the agents.

Verse 16 does not mean that the GHS holds the view that the soul is an agent or one of the agents. It only

argues in favour of its own view of योग "Disinterested Action" by referring to the view about the origin of action held by a popular belief regarding the action of killing in the battle (माख्ये वृत्तात्), and according to the popular belief the कर्तु (the soul) was one of the five agents

(2) Sankara takes स्वकर्तु as शुद्धम् Vide his भाष्य on v 17

(3) योऽपि नेहादिभ्यतिरिक्ता मया यमात्मानमव देवक वर्ति पश्यति न तावद्व्यभिचारे—This should mean that if a man looks upon the soul as different from the body and yet believes that he is the only agent his intellect is not trained. But the similes given by Sankara show that, he is not willing to take the soul even as one of the five agents

17 (1) The popular view of the killing in a battle holds the soul to be active by nature and to be one of the five agents, but in spite of the action thus being the nature of the soul this view believes that the soul is no agent of the act of killing if one does not attribute to himself the act of killing. This verse (17) gives a view which is held by both the Gītā and the popular belief about an act of killing on the battle-field, though unlike the latter the Gītā holds the soul to be no agent

(2) Sankara—This is वस्तुति of a क्षत्रि who actually renounces all actions. He really never kills anybody because the soul (आत्मन्) is never an agent. So इत्यपि means 'even though he may kill this is real from the औचित्यदृष्टि while 'न हिनो न निवर्धते' is real from the पारमार्थिकदृष्टि. Really a क्षत्रि never kills because he never does any action. But his knowledge is praised by saying that even if he were to kill, he never kills and is therefore never bound. But, to us it appears that such a Praise has no meaning. Rather it would lead to the moral fall of a क्षत्रि. The verse emphasizes the fact that in कर्मयोग what is important is the बुद्धि (the mental attitude) with which a man does

his duties, rather than the physical action e g. the act of killing. The act of killing is a most heinous crime. But if that crime is committed in a *व्यसृज्य* by one who knows the nature of the soul it is no crime because it would not blind him with a sin, since he has no *अहंकार*—the notion that he is doing the act of killing.

(3) Sankara discusses the meaning of *कर्म* in v 16. He says that the soul cannot be a joint agent along with *अधिष्ठान* etc. (v. 14) because he cannot be joined with them, he being by nature unchanging and hence actionless.

18 (1) The beginning of v 13, and that of v 18, as well as the same of several other verses, e g., v 29 of this Adhyaya shows that, as in Adhyaya XIII, we have here a few independent topics discussed in support of the वेद ' Disinterested Action ' The different Adhyayas also follow the same style and purpose.

(2) A new analysis of the nature of action is given here, it makes a distinction between *कर्मचक्षुः* or an impulse to do an action and *कर्मफल* or the actual performance of an action.

(3) Sankara, lilak and others do not (seem to) distinguish between the different kinds of the analysis of an action, given in this Adhyaya. According to them v. 18 starts to explain the instigator to actions which should be connected with the actions in v. 13 (*निश्चय सर्वकर्मणाम्*)

(4) Sankara-परिहारी is one who knows thoroughly the performance of an action and can therefore teach the same to others. The *आत्मन्* is really no कर्म, so a परिहारी here is an *आचार्य* (*उपाधिलक्षणा-निर्वाकरित्वा भावात्*)

But the context rather shows that the परिहारी is one who knows Brahman and the relation of Brahman and the beings whom his actions concern. The शब्द (of

this परिशद्) is explained in v 20 it is the knowledge of Brahman, therefore ज्ञेय and परिशद् in this context will be ब्रह्मन् and ब्रह्मज्ञानिन्. Thus, कर्मचोदना refers to the doctrine of the Gita that it is an आत्मरति like जनक who is best fitted to do all his duties, rather than to renounce all actions.

(5) The analysis of an action given in v. 13-17 above concerned only the act of killing in a battle and did not say anything about the part played by ज्ञान in the performance of an action in general. Therefore this second analysis from another standpoint is given here

(6) करणम्, कर्म and कर्तृ Cf. the वरणम् and कर्तृ in v 14 Sankara explains करणम् as बोधादि and बुद्ध्यादि and his explanation of कर्म (संस्तितम् कर्तृ क्रियया व्याप्यमानम्) is more grammatical than ethical or philosophical. Both कर्मन् and कर्तृ are ethically explained in v 23-25 and v. 26-28 respectively करण is left out unexplained and that seems to favour our interpretation of करण in v. 14

19 (7) गुणसरवान—Sankara says that this गुणमद्वयान is a doctrine of the followers of कविक Sankara and like take the word 'गुणसरवान' as the old name of कापिलसरव Garbe and others who hold that the atheistic Sāṃkhya had preceded the Gītā interpret गुणसरवान similarly.—But evidently 'गुणसरवान' is no definite statement about the doctrine or theory (सरवान) of the गुणस being a part of the atheistic सरव at all it seems to be a very old theory and originally a part of the various Aupaniśadic प्रक्रिया (Vide Notes to Adhyaya XIV) Moreover, these categories (ज्ञान कर्म and कर्तृ) are not found in the later Sāṃkhya "प्रामाण्य" shows that he is summarizing and not originating these doctrines.

(2) ज्ञानम् is mentioned together with कर्मन् and कर्तृ because here the प्र the passage " how a रत्निन् (a sage his d

22 where ज्ञान with reference to a कार्य or an action is expressly stated. This ज्ञान is a part of कर्मचेदना "impulse to do actions" (v. III).

(3) कर्म क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमीप्सिततमं कर्म—So, Śankara corrects his own माध्य on v. 18.

(4) तदपि...प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकेश्वरविषये यद्यपि विरुध्यते—Note Śankara on the question of the relation of the Gītā and the दर्शनाः(.....तच्छास्त्रमपि ब्रह्ममाणार्थगुणवर्त्येनोपादीयते...) The author of the प्रहस्य does not adopt this attitude, though he knows the atheistic साह्य

20 (1) सर्वभूतेषु—This kind of ज्ञान can have no place in the later साह्य of ईश्वरकृष्ण. Therefore, गुणसहजान in which this ज्ञान was taught must have originated with the followers of उपनिषद्, being later on accepted by all philosophers.

(2) एकम् in एक भावमव्ययम्—If this verse teaches अद्वैतवाद, it is an अद्वैत admitting स्वगत भेद. The author of the Gītā does not here say anything about the method of explaining how the One has become many. he simply says that the Principle 'that has become all beings is the One Unchanging (एकमव्ययम्) But in those verses of the Gītā, where the origin of beings is mentioned, we have generally two principles as the origin of the beings, viz, a चेतन-प्रकृति and its चेतन Lord.

(3) विभक्त्यु—Śankara-वेदभेदेषु But the context means विभक्त्यु भूतेषु. See Notes on अविवक्त च भूतेषु विभक्तिमिव च विभक्तम् (XIII. 16).

(4) ज्योतिर्विस्तारम्—Śankara. This is Śankara's own method of explaining the विभाग 'the creation of beings.'

(5) Verses 20 and 21 prove that the aim of the Gītā in stating the appearance of the beings from पुरुष and the चेतन प्रकृति is an ethical one. A man is here asked to act in this world (see v. 22 also) keeping in mind the fact that all beings are born of the same undiv-

ded unchanging Principle which is again present in all beings. 'अविभक्त विमलेशु' shows that the उपद्रष्टृ or साक्षिन् is not the topic here, but it is the creating essence or Principle by the division of which all effects are produced, just like so many ornaments prepared out of one lump of gold (Bra Su. II 3. 7-यावद्विकाटं विभागो लोकवत्), though, of course, this is only a simile to explain the creation of many out of the one.

21 (1) The three-fold division of ज्ञान in v 20, 21 and 22 is meant for giving a man a standard of conduct useful to him in doing his duties (कार्ये in v 22b). In the सामन ज्ञान, there is no ज्ञान or consideration of the nature of beings; the only ज्ञान is that the duty one does is all that he must know and it has attachment to the duty (कार्ये सक्तम् ज्ञानम्). In the राजस and सत्त्विक ज्ञानs there is a consideration of the mutual relation of beings (the agent-वर्तु-being one of these beings). When a man proceeds to do his actions believing that all beings are quite different in nature from one another or that each being is an independent entity (मात्र) with its own peculiar nature (स्वविवक्ष) or, to be more clear, that there is no principle common to all beings and present in all beings, he proceeds in his actions on the basis of the राजस ज्ञान. But if an agent starts on his duties after realizing that there is one undivided, unchanging eternal principle in all beings which are separate from one another, his knowledge which inspires him to act is the सत्त्विक one.

22 (1) कार्ये-This word makes it clear that the ज्ञान-सत्त्विक राजस or सामन-has primary concern with कार्ये, action or duty. This ज्ञान is not meant to be only a discussion, but it is the basis of the performance of all duties (कार्ये) by a man.

Sankhara interprets कार्ये as देह or प्रतिमादि and as explaining इत्यनेन.

(2) सामन ज्ञान is a ज्ञान which does not think of

beings at all, but is attached to one particular action or duty (कार्य) as if it (कार्य) were all (that one should know) and which is without any reasons (अहेतुकम्—not based upon rational arguments).

(3) Sankara interprets कार्य as देहे बहिर्वा प्रतिमादौ and explains कृत्स्नवत् सत्तम् as एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा नान परमस्तीति सत्तम्. But Sankara seems to have missed the whole topic here (1) कार्य means 'something to be done' or a duty, e. g., आत्मन्येव च सत्तुष्टदास्य कार्यं न विद्यते (III 17), in which कार्य is explained by कृत (in III. 18) (2) ज्ञान is also not of the nature of 'एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा', ज्ञान according to the context must refer to the knowledge of the beings. In verses 20 and 21 this ज्ञान is mentioned. In v. 22 ज्ञान is एकारमेव कार्यं कृत्स्नवत्सत्तम्; so here the ज्ञान does not consider the भूतस and consists of the belief that one particular action is everything.

Sankara's illustration (नग्नक्षुण्णकादीनाम् इयेवम्) is intended to explain एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सत्तम्.

(4) अतःकार्यवत्—Our actions should be based upon philosophical conclusions. Cf अहेतुकम्.

(5) अल्पम्—'Narrow' Cf यो वै भूमा उत्सृज्य नास्ते सुलभमिति (Uha Upa. VII 23 1) One must have a comprehensive and broad outlook and also a detached outlook at the same time. Such an outlook would be based upon reasons and some idea of the ultimate Reality (=relation of Brahman to the beings) and would never be narrow.

(6) Cf the views about वैश्वातार आत्मन् in Cha Upa V 12-18 for कृत्स्नवत्.

23 (1) Verses 23 25 describe कम one of the set of the threes responsible for the actual performance (समष्ट) of actions (v 18—सहस्रदितम् अरागद्वयन कृतम् and अफलमेष्टुना कृतम्—this kind of a deed will be like the deeds of जनक and it is a deed of the Path of योग 'Disinterested Action'.

Sankara explains नियत as नित्य, but we have already stated that नियत means स्वभावनियत—Sankara in his commentary on v 24 gives his interpretation of सार्विक कर्मन्, he says “सार्विकस्यापि कर्मणोऽवात्मवित्सादकार वर्त्त”, FO, ‘परमात्मनिराकार आत्मविद्’ is not the कर्तुं of the सार्विक कर्मन्. But this is not consistent with the doctrine of ‘योग’ of the Gītā. The actions done according to this योग are totally without any अहकार on the part of the doer, and in that respect the doer is compared with जनक who is said to be a follower of this योग. The word ‘साहचार’ does not occur in v 23 it is given in v 24.

24 (1) साहकारेण—Vide Sankara’s explanation in his Maṅgla and our Note on v 23. He tries to bring in his theory that आत्मविद् is never a कर्तुं and he must take to सत्यात. But this is not the view of the Gītā.

(2) बहुकायानम्—If a man undertakes to do something, he must do it enjoying its performance when it is being done. If, on the contrary, he does it as if he were forced to do it the action is तामस. Cf. धृष्टद्युम्नसदृशमनसि. in v. 26.

25 (1) अनुषङ्ग—the result एवं the loss Sankara शक्तियुक् or भयंश्रय. For अनुषङ्ग of XV. 2 and XVIII. 39.

(2) With the Gītā’s idea of सार्विक, राजस and तामस कर्मन् we may compare the same given in the Manusmṛiti: परकर्म कृत्वा कुर्वेत् कर्मिणश्चैव ह्यनृते । तच्छ्रेयं विदुषा सर्वे तामस गुणलक्षणम् ॥ १५ ॥ येनारिभ्यः कर्मणा लोकं रक्षामि मिच्छन्ति पुत्रं धाम् । न च शोचत्यन्यत्तौ तद्विदुषः ॥ राजसम् ॥ १६ ॥ यत्तन्मोहेन कृतिः सात्त्विकं वाचरन् । येन कृयति चात्मन एव तत्तत्सर्वगुणलक्षणम् ॥ १७ ॥ तच्छ्रेयं कथं कथं कथं कथं रजसः कर्म लक्षणम् । सर्वस्य ह्येषां धर्मो भिद्यमानो यथोत्तरम् ॥ १८ ॥ Manu XII 95-98). Thus, Manu himself says that the aim of सार्विक कर्म, according to him, is the achievement of धर्म. The aim of the सार्विक कर्म according to the Gītā is not धर्म but it is मोक्षमार्ग and it is in harmony with the ideal of मोक्ष. It is done by one who does not aim at any फल himself, because he has realized Brahman. Manu’s definition of सत्त्वगुण is applicable to the religious ceremonies and caste-duties.

if done for the rewards they promise and these rewards are generally classified under *यम* Manu discusses the question from the standpoint of the *धर्मशास्त्र* the Law, while the *Gītā* advises a man to do his duties in harmony with his own *Moksa* and also the benefit and guidance of the people at large (*लोकसमग्रम्*)

26 (1) *अनद्वयादी-* Vide our Notes on v 23 *अनद्वयादी* does not merely mean 'not given to egotism', but it means not egoistic also, so far as his actions are concerned, like *जाव* According to the *Gītā* such an attitude to one's actions is possible even without knowing the Reality e. g. by the realization that all actions are done by the *Prakṛti*.

(2) *धृति-* Vide v 33-34

(3) *निर्विकार* - Sankara tries to modify the sense of *निर्विकार* by saying " केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिना प्रयुक्तो य स निर्विकार उच्यते." According to Sankara, 'शास्त्र' and obedience to शास्त्र are indication of the doer being limited by *अविद्या* - But 'सिद्धयसिद्धयो निर्विकार' does not mean that the agent is inspired to do his duties (or his sacrifices) by the authority of the scripture, it rather means that the agent classified as 'सात्त्विक कर्ता' does his actions for the sake of guiding the people (*लोकसमग्रम्*) like *अनक* or *भक्ति* (III 20 25)

27 (1) *वर्गफलप्रेक्षु-* The purpose of the threefold classification of *कर्मन्* and *वर्ग* (v 23-25 and 26-28) is to explain the *योग* (= *कर्मयोग*)

(2) *हिसात्मक* = one whose nature (or aim) is to kill others

28 (1) *अयुक्त* - not inspired by the ideal of *योग*, Sankara = *अममाहित* .

(2) *नैकृतिक* - *परवृत्तिच्छेदनपर* The reading *नैकृतिक* is derived from *निकृत्* which means *दूष* (according to *अमर*) and 'दूष' occurs in the verse So *नैकृतिक* may be preferred

29 (1) A new standpoint for *कर्मयोग*, Disinterested

Action It is to be remembered that the three phases of each of बुद्धि and धृति are here mentioned only with reference to the actual performance of action

30 (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति-Sankara explains प्रवृत्ति as कर्महेतु कर्ममार्ग and निवृत्ति as मोक्षहेतु स-वाममार्ग—Tilak would connect प्रवृत्ति and निवृत्ति rather with कार्याकार्य than with बन्ध and मोक्ष According to Tilak प्रवृत्ति is doing things which should be done and निवृत्ति means abstaining from doing things which should not be done. These correspond to कार्य and अकार्य प्रवृत्ति is possible if कार्य is known निवृत्ति is possible if अकार्य is known.

In our opinion निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति (of a मिश्राचार Bha. Gl. III 6) is as bad as प्रवृत्ति The intellect which understands this nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति (and hence does all actions disinterestedly) is सार्वत्रिका बुद्धि

(2) कार्याकार्य This also refers to Disinterested Action. कार्य should mean actions which one can do disinterestedly and that is the Glā's way of doing all sacrifices and caste duties अकार्य are all duties or rites which being done for their respective rewards, lead to bondage Sankara connects कार्याकार्य with विहित and प्रतिविद्ध actions.

(3) भयानये-Sankara—the causes of भय and अभय—But the Glā enumerates भय under देशीसत्त्व and so भय being connected with मायुरी संघर्ष will mean the fear of bondage resulting from सकाम कर्मन्तः

(4) बन्ध and मोक्ष-बन्ध is caused by सकाम कर्मन्तः and निष्काम कर्मन्तः do not lead to बन्ध, but rather they bring Moksa, if बन्ध and मोक्ष refer to the states of bondage and absolution The Glā uses various expressions for describing मोक्ष

(5) In our opinion सार्वत्रिका बुद्धि is concerned with knowing the disinterested Action

31 (1) To know धर्म as अधर्म just as Arjuna at first

believed that he must give up the war which was his धर्म is राजसी बुद्धि. Similarly, those who think that disinterested actions (कार्य) are not to be done (अकार्य), e. g., extreme type of the Vedic Ritualists, called आसुरी संपद, are led by राजसी बुद्धि.

32 (1) A मिथ्याचार (III. 6) who is not allowed to assume संन्यास but assumes it, and who is allowed to do सकामकर्म but gives up them, is influenced by तामसी बुद्धि.

33 (1) योगेन—This may refer to ध्यान (not ध्यानयोग) as a help to निष्कामकर्म or योग. मनःक्रियाः and इन्द्रियक्रियाः may refer to the worldly functions of the mind and senses and 'धारयते' means 'are controlled.' As राजसी धृति is said to be 'प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी,' 'धारयते' will imply control of the nature of allowing the mind, breath and senses to function without the expectation of the results of their activity 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते should be contrasted with 'धर्मकामार्थान् धारयते' in the next verse and should be compared with इन्द्रियाणोन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् (V. 9) which seems to explain 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते.' In any case v. 34 suggests that remaining aloof from the rewards of the functions of the senses is implied (if not expressed by धारयते, as interpreted by us) in v. 33. Verse 33 does not refer to पातञ्जल ध्यान or ध्यानयोग practices as an independent Path, otherwise, there will be no meaning in the राजसी धृति being described as प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी.

34 (1) धर्मकामार्थान् धारयते—In the राजसी बुद्धि a man keeps in view (धारयते) the धर्म, काम and अर्थ instead of heeding or watching the functions of मनः प्राणेन्द्रियाणि so as not to allow himself to expect the results, as in the सात्त्विकी बुद्धि. So, राजसी बुद्धि is of the nature of attachment to धर्म, काम and अर्थ.

(2) प्रसङ्गेन—प्रसङ्ग here seems to us to mean attachment. As shown above 'धर्मकामार्थान् धारयते' expresses 'attachment to धर्म, काम and अर्थ.—प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी 'through attachment to these, the राजसी बुद्धि is फलाकाङ्क्षी (always) expecting the result of the actions.'

Sankara also explains the verse in such a way that राजसी बुद्धि is always फलाकाङ्क्षी, he takes प्रमद्वेन to mean प्रसङ्गेन यस्य यस्य धर्मादर्शनेन प्रसङ्गत्वेन तेन प्रमद्वेन When the राजसी बुद्धि happens to keep in view धर्म, it desires the result of धर्म and so on. In any case राजसी बुद्धि is not occasionally, फलाकाङ्क्षी, but it is so always Cf प्रसक्त in XVI. 16 and सक्त in the गीता.

35 "न विमुञ्चति" is equivalent to 'धारयते' in the previous two verses, and shows that Sankara is not right in explaining धारयते in v. 33 as उच्छास्त्रमार्गमवृत्तेधारयते and in v. 34 as निलकंठे-वक्त्रानरधारयते In सार्वत्रिकी बुद्धि the man looks to only the activities of the mind, breath and sense, in राजसी to the धर्म, काम and अर्थ and in तामसी to स्वप्न, भय, शोक etc.

36A In our opinion the सुख, the aim and object, of all actions of man, is defined here in such a way that the सार्वत्रिक सुख would mean the happiness derived from the practice of निष्काम धर्म or योग.

36B 37 (1) The latter half of the verse should be taken as a part of the definition of सार्वत्रिक सुख. In the सार्वत्रिक सुख a man can enjoy only after a long practice (सन्ध्यास) and then he can also get the end of his misery. This sense is expressed by the first half of v. 37 also. In the beginning the सार्वत्रिक सुख is like poison and in its maturity it is like nectar.

(2) भावबुद्धिमनादजन्. The प्रसार of one's intellect is mentioned in the picture of the निष्कामपक्ष which we have explained as that of a follower of योग 'Disinterested Action', viz., रागद्वेषविमुक्तस्तु विषयानिर्दिश्वरेण । आत्मवद्वैविध्यानां ह्यास्तु बुद्धिः परं कनिष्ठते ॥ ६४ ॥ प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते । प्रसन्नचेतसो विषयाच्चेष्टेन ॥ ६५ ॥ (II 64-65). So, this निष्काम the सार्वत्रिक सुख

38 (1) 'विषयेन्द्रियसंयोगात्' implies a contrast with रागद्वेषविमुक्तस्तु विषयानिर्दिश्वरेण etc. in II 64 quoted above and

thereby makes it clear that सार्वत्रिक सुख is that derived from योग 'Disinterested Action.'

39 सार्वत्रिक सुख is derived from the निष्कामकर्मचरण, राजस from सकामकर्मचरण and तामस from निद्रा and भालस्य and leads to self-bewilderment.

40 : Sankara takes v. 40 as a summary (संक्षेप) of what is called गुणसंख्यान (v. 19-40). But probably it refers only to the three गुण (सत्त्वः त्रिभिः गुणैः) in the preceding verses and thereby introduces the next topic. By saying that there is no being either on the earth or in the heaven free from these three गुण, it implies the classification of human beings according to these गुण and introduces the fact that their duties are स्वभावज or born of प्रकृति which produces these three गुण (स्वभावप्रभवैः गुणैः). Sankara's introduction to the next verse (सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्) favours this interpretation of v. 40.

41 (1) According to Sankara the purpose of the following verses is (1) to show that though every being is influenced by the three गुण, it is possible to make it free from them and (2) to show, by way of a resumé, what is exactly the teaching of the Veda and Smṛti to be put into practice by those who seek salvation. In short the rule of the caste-duties (v. 41-46) and संन्यास (v. 49-62) form the teaching of वेद and स्मृति and also of the गीताश्रित and hence they are mentioned here (at the end of the book).

According to Tilak v. 19-40 are meant to describe the diversity of the Prakṛti from which the creation has been created (Vide गीताश्रित, 1st Guj. Ed., P. 853). In our opinion, it is not the primary purpose of these verses to explain the diversity of Nature. They rather aim at interpreting the सत्त्वगुण of the गुणसंख्यान as an argument in favour of the योग 'Disinterested Action' which is the central teaching of the Gītā. Similarly,

Tilak says that v. 41 and those that follow it aim at giving an explanation of the fourfold caste System according to the division of the three Gunas and; thereby showing the duties fixed for each caste. This is also generally the view of modern scholars. "A guide equally unerring as the "न्यायसाधिका बुद्धि" is the Sastric regulation as to the castes, and their several duties" (Dr. Belvalkar, Basu Malho Lectures, P. 133). Garbe takes verses 45 and 46 as interpolated, on account of the Vedantic expression येन सर्वमिदं तत्तत् in v. 48. Verse 45 stands in the closest context with v. 46 (Die Bhagavadgītā, P. 171). Thus, he in our opinion, misses the very purpose of this passage (Vide infra) by taking these two verses as interpolation. Dr. Bhandarkar refers to the disinterested doing of duties and says, v. 42 mentions कर्म, दान, etc. which conduce to the realisation of the Brahman-condition (Vaisnavism, Saivism, etc. P. 28), Rudolph Otto follows Garbe in holding that v. 45-46 are a gloss on v. 40-44 and v. 47 is a continuation of v. 44 (The Original Gītā, P. 113).

In our opinion caste-duties are mentioned here not only to trace them to their origin viz. the gunas of the Svabhāva (svabhāvajam in v. 42, 43, 44) so as to teach the working of the त्रैविध्य theory of three gunas, but also to say that the caste-duties need not be given up because, like all actions of a man, they are born of स्वभाव, and hence doing them does not involve any sin (v. 47B). Verses 40-48, emphasize the fact that the caste-duties originating, as they do, from प्रकृति, do not bind a man if he does them. The main teaching of the Gītā is that of doing disinterestedly all duties one has to do, rather than Renunciation of all actions; and as a part of that doctrine the Gītā recommends the performance of the specific caste-duties (Dasgupta, H.P., P. 504 and P. 513) and in doing so, it argues its case on the strength of the origin of the

caste-duties, viz., the Svabhāva. That a Brahmana follows दाम, दम, etc. and a क्षत्रिय practises क्षौवं and युद्ध is a fact based upon the स्वभाव and hence neither the मादण nor the क्षत्रिय nor even the Lord is responsible for the difference in the nature of the duties (Cf. also V. 14 न कर्तव्यं न कर्मानि etc.). There is another optional way also of avoiding the bondage of actions, viz., to dedicate them to the Lord from whom a man derives them (XVIII. 46).

(2) Cf. IV. 13-वास्तुर्देव्यं मया सृष्टं गुणवर्त्मविमाणाद्यः—But neither the Lord (Vide XVIII. 46) nor the Śāstra like the Manusmṛiti or even the Gītā is responsible for creating the कर्मान् of the castes, they are born of स्वभाव and are only analysed and explained by the Scripture. The caste system exists not because it is mentioned in the Śāstra, but because it exists in Nature. See the last sentence in Sankara's भाष्य on this verse.

(3) स्वभाव—Sankara gives three explanations of स्वभाव—(1) प्रकृति or भावा, स्वभावः प्रभवः येषां ते गुणाः । (2) स्वभाव = disposition, the good or bad nature of a man, inclinations, स्वभावस्य प्रभवा = स्वभावप्रभवाः गुणाः; and (3) जन्मान्तरकृत-सत्कारः स्वभावः । स्वभावः प्रभवः कारणं येषां ते गुणाः । In (2) and (3) स्वभाव has the same meaning.

(4) Sankara's explanation of the Caste-System with reference to the Svabhāva must be carefully noticed. He traces the मादणस्वभाव to सर्व alone, क्षत्रियस्वभाव to रजः principal with सर्व subsidiary, वैश्यस्वभाव to रजः principal with तम subsidiary and क्षूद्रस्वभाव to तम principal with रजः subsidiary. He says that the chief characteristics of these four castes, are respectively प्रशान्तिः, ऐश्वर्यं, ईदृश and मूढता.

42 (1) मम and क्षत्र are two words used in the Upaniṣads in the sense of मादण and क्षत्रिय castes, e. g. यस्य ममा च क्षत्रं चोपनि भवत ओदने । मृत्युर्विद्यापसेनन क इत्या वेद यत्र स. ॥ Katha Upa.

(2) Telang compares the Gītā's idea of the duties of a मादण with the same in the Manusmṛiti (अध्ययनमध्यापनं

यजनं याजनं तथा । दानं प्रतिग्रहश्चैव मादणानामदस्वयम् ॥ Manu) and comes to the conclusion that the Gītā conception of the caste-duties is earlier and, more elastic than that of the Smṛtis. Others say that though the word कर्म is used here, the purpose of the passage is to give the guṇas of the मादण caste. But this is inconsistent with the statement in v. 41 and with the fact that verses 43-44 give the duties of the other castes.

45 (1) According to Śāṅkara's introduction to this verse the usual reward of those who observe the rules of the Castes and Orders of Life is the enjoyment in the heaven and then return to this world; but v. 45-46 mention a different reward if the caste-duties are observed in the light of the special teaching of these verses (कारणान्तरम्).

In our opinion, v. 41-44 show that the duties of the castes are 'born of Nature' (svabhava) and then the Gītā wants to say in v. 47 that by doing the duties fixed by Nature a man does not incur sin, but before doing this the Gītā shows in v. 45-46 that it is possible to reach Perfection for one who does not give up his specific caste-duties.

(2) संतिष्ठि-According to Śāṅkara संतिष्ठि means शान्तिप्रयोग्यता.-But its correct meaning is Perfection or Mokṣa and Śāṅkara himself explains it as मोक्ष in his māyā on III. 20 Vide our Notes supra.

46 (1) प्रकृति-Vide our Notes on XV. 4. The Lord has fixed the activity of all beings, though the activity is derived from Nature (Svabhāva). We can thus remove the apparent contradiction between these two verses (46-47). 'I have created the system of the four Castes according to their specific guṇas and karmans' (IV. 13). It is therefore that we find the statement 'येन सर्वमिदं ततम्' along with the statement of the activity of beings originated from (=being fixed by) the Lord.

(2) Verse 46A gives the reason why the soul can worship the Lord with his own actions. They are derived from Him and are being returned to Him.

(3) Sankara-प्रवृत्ति is उत्पत्ति or चेष्टा.

47 (1) स्वकर्म (v. 45-46), स्वधर्म (v. 47) and स्वभाव-नियतकर्म are all the same. Also ' सहजं कर्म ' (v. 48) has the same sense. Here we learn that the caste duties were fixed by birth (सहजं कर्म); that they were consistent with the स्वभाव, Nature, (and, as Sankara says, the individual inclinations of a man); and, also, that they were the means of the progress (धर्म) of the man (स्वधर्म). In fact, there was no conflict among the स्वकर्म (one's caste duties) and स्वधर्म (one's moral and ethical duties) as well as स्वभावनियतकर्म. This shows that in the days of the Gītā the caste-system was a living and unfailing system.

(2) Verse 47A is identical with v. III. 35A. The advice given in 47A can be practicable and acceptable only if and when the caste-system is a living, guiding, beneficial principle and it seems to be so at the time of the Gītā. So, also the advice contained in III. 35B (स्वधर्मे निधनं श्रेयः, परधर्मो भयादहः).

(3) विष्णु should be taken as referring to the fact that the caste-duties of a Ksatriya involve वीरा and ' परधर्मोद्विष्टत्वात् ' as referring to the possibility of Arjuna or anybody fulfilling the duties of another caste better than those of one's own. The former is better than the latter because according to III. 35 the former will help the soul in his future progress (स्वधर्मे निधनं श्रेयः), while according to XVIII. 47B the duties fixed by Nature do not involve any sin. The latter suggests that विष्णु does refer to the द्वािषा involved in the स्वकर्म.

(4) The fact that स्वकर्म is said to be विष्णु as compared with प्रदकर्म, shows that in the days of the गीता the पञ्च-महाव्रत the common duties of all castes were not fixed and that fighting and killing in a पर्यय युद्ध was not made ,

an exception for a क्षत्रिय. Otherwise, if all caste-duties were considered to be of equal status (by making an exception in the case of a क्षत्रिय so far as the common virtue of अहिंसा was concerned), then, the Gītā would not have described क्षत्रियपदं as विगुण 'lacking merit.'

(5) स्वधर्मः—Śaṅkara adds अहि rightly, because all caste-duties of any caste are not विगुण. So, the caste duties of one's caste 'even if lacking merit' are better than the duties of another 'caste.'

48 (1) अनात्मवद् न हि काश्चित्पुण्यमप्यकर्मकुचिद्वर्तीति—By putting these words in his introduction to v. 48 Śaṅkara prepares the ground for explaining the verse (48) as dealing with an अनात्मवद्.

(2) सहजं कर्म-स्वभावानियतकर्मन् and स्वभावकर्मन् is here called सहज कर्म. 'सहज' 'born along with birth.' Vide Notes on v. 47. सहज is a clear indication that the Gītā refers to castes fixed by birth. सहजकर्मन् of a क्षत्रिय involving हिंसा due to युद्ध is referred to here.

(3) सरोक्षमपि—This clearly refers to the sin of slaughter involved in युद्ध one of the duties of a Kṣatriya. All duties of all castes are not सरोक्ष 'involving a sin' and hence अहि means 'even if the particular duty of the particular caste involves a sin.'

Śaṅkara who adds अहि to विगुणः in v. 47 (विगुणोऽपीत्यपि-सरोक्षः) does not explain अहि which is given in this verse. This is because he explains सरोक्षम् as विगुणत्वात्, i. e. सहजकर्म is defective (सरोक्ष) because it consists of the three गुण (of माया or मूढनि which is the root cause of all defects). If this is the explanation of सरोक्षम्, then all actions of all castes are विगुण and hence अहि can have no force and hence it cannot be explained at all. It then becomes a पूरक शब्द—a superfluous word added to make up the required number of syllables in the verse.—And why does Śaṅkara explain सरोक्षम् as विगुणत्वात् सरोक्षम्? Only because he wants to emphasize his theory of सत्यास compulsory

for the शानिन् and for that reason he wants to interpret v. 48 as applicable only to the ignorant (अनारम्भ).

(4) न त्यजेत्—According to Sankara “अथ न त्यजेत्” because the life-long practice of one's caste-duties cannot be prescribed for a शानिन्—But the Gita asks the शानिन् to continue his caste duties and gives the example of जमक (Adhyaya III). For, an अथ whose-nounces his duties is न निष्ठाचार (III. 6), a शानिन् must do his duties for लोभ्यमद. योग ‘Disinterested Action’ is to be preferred to न शानिन्'s स-यास.

(5) स दोषः—We have shown in our Notes on विगुण in v. 47 that the Gita looks upon the duties of न क्षत्रिय as ‘lacking merit’ विगुण or ‘defective’ and does not seem to take the view that द्दित्ता involved in the क्षत्रिय's duty is as good as अद्वित्ता and does not make an exception to the general rule of अद्वित्ता in the case of न क्षत्रिय Though defective (स दोषः and विगुण), it does not make the man ‘sinful’ (v 47d).

(6) सर्वारम्भा — ‘आरम्भा’ means वर्माणि as explained by Sankara Here the word ‘सर्वे’ is important. ‘all actions’ means ‘actions whether defective or not’ The duty of begging alms (श्रेष्ठम्-1) of a ब्राह्मण or of a क्षत्रिय in the वानप्रस्थाश्रम (Order of a hermit) may appear to be अदोषः as compared with युद्ध which is स दोषः But the Gita says that even begging alms or any other duty believed to be comparatively free from defect involves न दोषः ‘defect or sin’. ‘सर्वे’ in सर्वारम्भा explains the force of अद्वि. ‘Not only the युद्ध न स दोषः, but any other duty also is स दोषः’, the दोषः is comparatively bigger or smaller but the दोषः is there No action is entirely free from all दोषः. Thus, सर्वे in सर्वारम्भा supports our interpretation of स दोषः and also of अद्वि

(7) हि—As all actions are defective (in some way or other), none should give up his duties born with him.

(8) Even a शानिन् will do some duties and they will

involve some sin and hence he should also not give up his सहज कर्माणि.

(9) धूमेन अग्निः द्वावृता—This simile makes it clear that all good as well as bad duties invariably involve some kind of defect.

(10) Sankara take सरोषम् as त्रिगुणात्मकत्वात् सरोषम् and as all कर्माणि are त्रिगुणात्मक and hence सरोष, he explains सर्वे as both one's own as well as other's duties, स्वधर्मा and परधर्मा

(11) Sankara concludes that अयः cannot give up all actions and he should not give up all duties.

(12) अशेषवस्तुना एव जोषयन् इति चेत्, किं नित्यमव्यभिचितमङ्गः पुत्रो यथा साकशाना गुणा, किं वा किमेव वारकं यथा बौद्धाना पञ्च स्कन्धा, क्षणमव्यभिचिनः, तन्मयस्यापि कर्मणोऽपेक्षतस्त्वानो न भवति ।

—Sankara enters into a philosophical discussion about the nature of action and tries to prove his theory that the soul is by nature अवर्तु (विश्रान्त्य पुनर्विद्यया.....).—It looks strange that Sankara who has avoided such metaphysical discussions so studiously in his भाष्य on I-XVII should take up this verse for criticizing the असत्कार्यवाद of the वैशेषिका.

(13) Verses 47-48 (स्वधर्म, सहज कर्म) show that the Gītā though accepting the general duty of अहिंसा and looking upon the हिंसा involved in the क्षत्रिय's caste-duties as सरोष and त्रिगुण asks a man to do his specific caste-duties in preference to the general duties of all castes. Regarding the comparative importance of साधारणधर्मः and वर्णधर्मः Prof. Dasgupta also says the same:—“When there was a conflict between the caste-duties and the common duties, it was the former that had the greater force. The common duties had their force only when they were not in conflict with the caste-duties” (Dasgupta, H. I. P., Vol. II P. 507 and P. 514). It must be noted that unlike the texts which look upon the यागीय हिंसा and the हिंसा in a क्षत्रिय's धर्मयुद्ध as अहिंसा, the Gītā admits this

latter as *हिता* (Cf. the implication of *विष्णु* and *सर्वो* in 47-48) and sticks to the *साधारण्यम्* of *हिता* literally and yet prefers the caste duties to the common duties (*Ibid.*, P. 506).

49 (1) We may at the very start note the difference between Śaṅkara and Tilak on the interpretation of verses 49-62. According to Śaṅkara verses 49-55 describe the *ज्ञानमिष्टा* and, verses 56-62 describe *भगवद्भक्ति* योग which is a means to *ज्ञानमिष्टा* (*यज्जिनिष्टा ज्ञानमिष्टा* in *श्री. भा.* on v. 48 and *कर्मजाः सिद्धिः...तस्याः फलमूला नैकमर्थसिद्धिर्ज्ञानमिष्टा* in *श्री. भा.* on v. 49). According to Tilak verses 49-62 describe only one योग viz., *ज्ञानमूढक* and *भक्तिप्रधान कर्मयोग*; thus *ज्ञान* or *ज्ञानमिष्टा* in verses 49-55 is a means to the योग, Disinterested Action, in all these verses.

In our opinion these verses describe two *मार्ग*s or Paths, *संन्यास* and योग. *अपि* in v. 56 makes it clear that just as by *संन्यास* one knows and reaches the Lord (v. 55); so also by doing all one's duties (*सर्वकर्मणि कुर्वन् अपि*) one can reach the same goal. Śaṅkara takes *अपि* as including the prohibited actions (*प्रतिषिद्धानि अपि*) in the actions to be done in the *भगवद्भक्तियोग*, but this meaning of *अपि* is wrong because the expression *सर्व* in *सर्वकर्मणि* means all possible actions. Moreover, ' *प्रतिषिद्धानि कर्माणि* ' are allowed to none, not even to the *भगवद्भक्त*. It is a wrong idea of the ethics of *भक्ति*. According to Tilak *अपि* is meant to imply the *संन्यास* as an option but that *संन्यास* is not mentioned in the preceding verse but is to be taken as understood. This is rather wrong because words like *संन्यास* (v. 49) *विषयास्त्यज्जना* (v. 51), *विविक्तसेवी* (v. 52), *परिग्रहे विमुष्य* (v. 53) are clear express words meaning renunciation of the actions, though Tilak, as usual (Vide his interpretation of *भक्त* in XII. 13-20 and *त्रिगुणातीत* in XIV) takes them in a secondary sense (Vide *Gītā Rahasya* on XVIII. 50-56, 1st Guj. Ed., P. 858). ' *अपि* ' in v. 56 may be compared with *अपि* in V. 7, VI. 31, XIII. 23. Moreover, there is no

statement here that योग (सर्वकर्माणि कुर्वन्निपि-व. 55) is साधन and संन्यास in v. 49-55 is the goal. कर्मयोग is really साधन as well as फल, as we have already explained on several occasions.

(2) Verse 50 shows that सिद्धि I. e. 'परमनैष्कर्म्यसिद्धि' means only a further stage of नैष्कर्म्य in v. III. 4 (न कर्मणामनारम्भात्तैष्कर्म्यं पुरुषोऽयुने । न च संन्यस्तनादेन निद्धिः समाधिगच्छति ॥) नैष्कर्म्यं is a stage when it is not compulsory for a man to do his duties, just as it is compulsory for a मिथ्याचार to do his duties. In v. 49-50 there are three or four stages, the first is that of स-वास, the second is that of परमा नैष्कर्म्यसिद्धि (as in v. 49) or simply सिद्धि (as in v. 50) and the third is that of ब्रह्मसाप्ति the last being called ज्ञानस्य परानिष्ठा. Thus, the word स-वास here stands for the earliest stage and is to be contrasted with सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वन् in v. 56. The परमनैष्कर्म्यसिद्धि is the stage to which संन्यास leads, so here both स-वास and नैष्कर्म्य सिद्धि called simply सिद्धि are helps to ब्रह्मसाप्ति which is ज्ञानस्य परा निष्ठा. The steps between नैष्कर्म्य सिद्धि and ब्रह्मसाप्ति are described in v. 51-55; and the items in v. 51-53 show that स-वास in v. 49 is like what is called विविदिषा स-वास (in. e. g., the जीवन्मुक्ति विवेक of विद्यारण्य) and it is a preparatory step. It is after this formal स-वास that the man really gives up the objects of sense (उन्मत्तादीन् विषयास्त्यक्त्वा) and also the idea of having possessions (परिमह विमुक्त्य) So, नैष्कर्म्यसिद्धि is the (second) stage of being free from the compulsion of doing duties. That the सिद्धि in v. 49-50 is different from the सिद्धि in III. 4 will be easily seen from the fact that in III. 4 B सिद्धि is the goal while in XVIII 49-50 सिद्धि is a step to ब्रह्मसाप्ति.

Sankara takes नैष्कर्म्यसिद्धि to mean the actual renunciation of all duties. नैष्कर्म्यं=निष्कियामस्य रूपवस्थान. Sankara explains परमात् as कर्मजनिद्धि विमुक्त्या सधोमुक्त्यवस्थानरूपम्.

(3) संन्यासेन is to be contrasted with सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वन् in v. 56. Vide Notes supra—Tilak does not seem to be correct in interpreting स-वास in a secondary sense,

viz., the renunciation of the fruits of actions (Gita Rahasya, 1st Guj. Ed., P. 855).

50 (1) 'निदि' is here a step. Vide Notes *supra* on नैक्यानिदि. Any other translation like the following, based upon an attempt to interpret सिद्धि as Perfection will be a violation of Grammar:—Here from Me how a man achieving Perfection attains [it through the attainment of] Brahman, which is the highest advance of Jñāna or the Path of Renunciation (Here नैक्यासिद्धि=ब्रह्मप्राप्ति=ज्ञानस्य परा निष्ठा).

(2) We suggest that the ब्रह्मप्राप्ति implied' in ब्रह्मज्ञोति be construed with वा ज्ञानस्य परा निष्ठा. ज्ञान does not mean संन्यास; it only means the Knowledge, i. e., the knowledge of ब्रह्मन्. परा निष्ठा of ज्ञान is the attainment of ब्रह्मन्.

(3) The discussion (in श्री. भा. on the verse) on the nature of ज्ञान and ब्रह्मन् is intended to refute the view of other Schools prevalent in the days of Sankara (not in the days of the गीता). Vide the last lines of श्री. भाष्य on XIII. 2.

51 (1) रामस्याच्छरीरविद्यायाजान् केदन्त्युक्त्वा ततोऽधिकान् सुखार्थस्य च वेदपर्यः—Sankara is here right in making this addition because the context (संन्यासेन in v. 49 'and सर्वकर्माण्यापि संशुद्धाणि' in v. 56) supports it.—Tilak does not seem to be correct in rejecting this interpretation of Sankara.

(2) We have already explained the importance of शब्दार्थीन् विद्यास्तद्वत्त्वा (in v. 51), विविक्तमेव (v. 52) and परिग्रहं मुक्त्वा (in v. 53). They favour Sankara's view and correspond to the stage of विद्वत्संन्यास (as in the जीवनमुक्तिविवेक).

(3) विविक्तमेव and शब्दार्थी indicate the ध्यानयोग which is expressly mentioned here (Cf. VI 10 and 16). ध्यानयोग is here a help to the Perfection through संन्यास. Sankara solves the compound ध्यानयोग as ध्यान+योग.

(4) निरवम्—always. Sankara—नित्यमद्वय मन्त्रप्रपाद्यः परमार्थ-भावप्रदर्शनायम् .

of the Lord. Vide their interpretations of मद्भूत and मद्भूत supra (in our Notes on v. 54). In our opinion both मां and यः seem to refer to the Lord Kṛṣṇa (मां and अस्मि) as distinguished from मद् in मद्भूयाय and मद्भूत. This distinction was well-known in the days of the Gītā and hence a reference to it in such words as मद्भूत and मां (referring to Kṛṣṇa) is not unlikely.

(3) ततः Rāmānuja-भक्तिः to be construed with विद्यते.

(4) Though ' ज्ञात्वा ' implies the sequence between ज्ञान and प्रवेष्ट, ' तदनन्तरम् ' ' immediately after that (knowledge) ' makes it clear, तद् can not refer to मां. Śaṅkara interprets तदनन्तरम् to suit his doctrine of the absolute identity of जीव and ब्रह्मन्, when he says that ' तदनन्तरम् ' is intended to mean ' कलान्तराभावेज्ञानमात्रम्.

(5) ननु विद्वद्विदुक्त...Śaṅkara introduces a पूर्वपक्ष to explain his own theory of ज्ञान.

(6) अत्र च सर्वं निवृत्तिविचारिशास्त्रम्..Śaṅkara says that the entire Scripture in all its branches supports his view of संन्यास.

(7) Garbe takes verses 50-54 as a Vedantic Interpolation, but his view is based upon a misunderstanding about the philosophical view of the Gītā regarding the relation of मद् (= निराकार) and कृष्ण (or पुद्गल, साकार) aspects of the Reality.

56 (1) भवि shows that the performance of one's duties for the whole life (सदा in सर्वकर्मोपपत्ति सदा कुर्वाणः) is a parallel Path to that of संन्यास (v. 48). Śaṅkara is wrong in taking this योग as a means to ज्ञाननिष्ठा.

(2) ' सदा ' shows that this preformance of one's duties is not followed by संन्यास at any stage. Śaṅkara does not explain it at all.

(3) भगवत्प्रशंसोऽप्युना स्तुते-Śaṅkara is wrong in saying that this भक्तियोग is a स्तुति (false praise). ' पद ' means the abode (वास) of VIII 21.

57 (1) Note that it is चेतसा सर्वकर्मणि (not सर्वकर्मफलानि) मयि संभरय. We have already stated that according to the Gītā it is possible for a man to believe and realize one's self as no agent (अकर्तृ), while actually he does all his duties. This kind of mental renunciation is mentioned several times in the Gītā, e. g., V. 13, where this attitude is brought out very forcefully; also IV. 41, etc.

(2) सर्वकर्मणि-'सर्व', all, means the caste-duties, the duties of orders of life, as well as our ordinary actions of eating, etc.

(3) बुद्धियोग-योग 'Disinterested Action' based upon a mental attitude of renunciation.

59. (1) अहंकारात्-Both Rāmānuja and Śaṅkara agree in the interpretation of this word here in the sense of 'pride'. They mean to take it as अहंजुं believing himself to be superior to Kṛṣṇa in some sense (ई -अहंकारात् पण्डितोहामिति, R.-अहमेव कृत्वाकृत्य सर्वं जानामीति आदात्). Elsewhere Śaṅkara takes the word as 'egoism' while Rāmānuja as 'egotism'.—But 'अहङ्कार' seems to mean always in the Gītā the feeling of 'I am doing these actions' and the same can be its sense in this verse also. The word also occurs in the next verse viz. यदहङ्कारमाभिरय न धीरस्य इति मन्त्रये—Here it is made clear that अहंकार in v. 58 and 59 has the same sense of thinking one's self to be the agent of one's actions. With this idea Arjuna was ready to give up the battle; and that same readiness is referred to in v. 59 by 'अहङ्कार'.

(2) व्यवसाय means decision.

(3) 'प्रवृत्ति' will make or force Arjuna to fight. प्रवृत्ति can mean here 'सुखसमाय', as Śaṅkara says, which is derived from प्रवृत्ति the cosmic principle of activity.

60 (1) स्वभावजेन कौन्तय निवृत्तः स्वेन कर्मणा—This refers to the battle being Arjuna's caste-duty derived from the cosmic principle स्वभाव, Cf. स्वभावजम् in v. 41-44 and स्वभावनिपत्यम् in v. 47 and एतर्कम् in v. 45-46.

(2) Verse 60 refers to a time when the caste:

system must be working very efficiently because the धर्मियकर्म is described as being done by the force of स्वभाव or प्रकृति from which the four-fold caste duties are derived. It is not within the power of Arjuna to resist this working, of प्रकृति.

61 (1) Śankara is right in adding एव after यन्प्राकृतानि but that addition does not make the causal act of revolving an illusion. It is God who is the ultimate cause of the actions of men, according to this theory. It is also given in v. 46 (यतः प्रवृत्तिर्भूतानाम्). One of the उपनिषद् also gives this view-एव क्षेत्र साधु कर्म कारयति तं यमेश्वरी लोकेष्व उन्निर्वापते । उप च एवासाधु कर्म कारयति तं यमेश्वरी निनीपते' इति । (Vide Śāṅkara bhāṣya on Bra. Sū III. 2 41). Note also प्रेरितारम् in भोक्ता योग्यं प्रेरितारं च मत्वा । त्रयं यदा विश्वति प्रकृतेतत् । (Svc. Upa. I.9). Cf. निमित्तमात्रं भव सम्प्रसाचिन् (XI. 33).

(2) नाया-Vide our Notes on नाया in Adhyāya VII.

(3) Rāmānuja discovers his doctrine of अन्तर्दामिन् in this verse. But the context of v. 60 shows that the view of the helplessness of man about his action is given here.

(4) यन्प्राकृतानि दाहक-पुङ्गवादीनि-Śāṅkara. The Giant Wheel.

62 (1) We have already shown that प्रकृति (v. 59), स्वभाव (v. 60) and नाया (v. 61) occur here in the same context and probably they have the same sense. So, verses 61-62 mean that when प्रकृति works, it is God who works through it. Vide Note (1) above.

(2) The aim of the doctrine of v. 61 is to persuade Arjuna to surrender himself to the Lord in his heart.-प्रसाद means " Grace of God." Cf. यमेवैव दृष्टे तेन सम्प्रस्तस्यैव आरमा निवृणुते तनुं स्वाम् (Mu. Upa. III. 3).-This is a form of भक्तिमार्ग, subsidiary to the Path of Disinterested Action.

63 (1) दान-This refers to the entire Gītā, and not to v. 61-62 in particular.

(2) This is the answer to तदेकं वद निश्चित्य (III 2 and V. 1)

64 Kṛṣṇa, in v. 65-66, in our opinion, does not tell Arjuna any thing other than what he told him already in v. 61-62. So v. 63 refers to ज्ञान of the entire Gītā, while v. 65-66 emphasize the last advice of Kṛṣṇa (v. 62).

65 A stage of self-submission to the Lord by the devotee in which the devotee though doing his duties believes that he has abandoned them (परित्यज्य in v. 66), is described here. This is a psychological change in a man and it is a form of योग, Disinterested Action. The परित्याग of all duties is to be effected in the manner shown in v. 65. The mind of the devotee must be fixed on the Lord, he should resort to the Lord, his sacrifices (daily and others) should be offered to the Lord, his salutations should be made to none of the deities but to the Lord and the Lord promises (प्रतिज्ञाने) that the devotee shall not but reach Him. This advice the Lord gives to Arjuna because he is dear to Him. If Arjuna adopts this method of doing all his duties and at the same time abandoning them and surrenders himself to the Lord alone, the Lord undertakes to free him from all the sins of the sinful deeds he may do (in his life as a Kṣatriya).

Both these verses (65-66) have many parallel passages in the Gītā. With v. 65 we should compare XI 55. मत्कर्मकुम्भत्वामो मद्भक्त सयत्नितः), XII. 8 (मय्येव मन आपत्स्व नापि दुर्द्धि निवेश्य । निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ।), etc.

66 (1) With verse 66 we may compare ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः । अनन्येनैव योगेन मा ध्यायन्त उपासते (XII. 6; Note XII. 8 also), सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । नवदारे पुंरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् । (V. 13), योगसंन्यस्त कर्माणि ज्ञानसाधित-संशयम् । आरमन्त न कर्माणि निवर्जयन्ति धनञ्जय । (IV. 41). Cf. also ईशावास्यमिदं सर्वं यद्विद्धं ब्रह्मार्पणं ब्रह्म । तेन त्यजेन मुञ्जीषा मा 'गृहः कस्य सिद्ध्यन् । (Isa. Upa. 1). These verses refer to the mental

renunciation of all duties; they do not lay down the physical abandonment of duties, nor do they refer to the abandonment of the results of one's duties. The last type of योग, 'Disinterested Action', is distinguished from this type of योग in which the actions are mentally abandoned and the योगिन् believes himself to be no doer though he does perform his duties (XII 10-11)-Vide our Note on the title of this Adhyāya below.

(2) Sankarā says that v. 65 teaches the devotee's self-surrender to the Lord which is the most important part of कर्मयोगनिष्ठा while v. 66 tells us about सम्यग्दर्शन. He takes सर्वकर्मन् परित्यज्य as "सम्यग् सर्वकर्मणि" Perhaps by सम्यग्दर्शन he refers to his interpretation of 'मायैकं शरणं ब्रह्म'. According to him मायैकं शरणं ब्रह्म does not refer to the self-submission of the devotee to the Lord-which, he says, is mentioned in 65, but 'मायैकं शरणं ब्रह्म' has a philosophical meaning, viz, it teaches the अद्वैत doctrine, viz, न मत्तोऽस्य दत्तास्तिवधारय, "Determine that there is no (principle) other than I Myself." So, according to Sankara this verse teaches three of the most important doctrines of his system, viz, Renunciation of all actions (सर्वकर्मन् परित्यज्य), his अद्वैत Philosophy (मायैकं शरणं ब्रह्म), and as शरणं ब्रह्म means इत्यवधारय 'Determine', the Path of knowledge is emphasized here rather than that of Devotion.

We have already given our view that v. 66 is only an amplification of v. 65, that v. 66 refers to the mental renunciation of all actions, that मायैकं शरणं ब्रह्म shows that here योग helped by devotion (in the form of self-submission of the devotee) is the type of योग taught here, and that the latter half of the verse refers to the kind of the sinful deeds Arjuna will have to perform when he follows Śrī Kṛṣṇa's advice.

Rāmānuja interprets सर्वकर्मन् परित्यज्य as Sankara has

done, and takes मामेक शरण ब्रज in a way similar to ours so as to emphasize the सक्रियार्थ of self-surrender as a means to Mokṣa. According to Rāmānuja, the संन्यास (in सर्व-धर्मान् परित्यज्य) is a help to the सक्रि (in मामेक शरण ब्रज) He takes धर्मस (in सर्वधर्मान्) as the various Paths of कर्मयोग, ज्ञानयोग and भक्तियोग, so that 'मामेक शरण ब्रज' teaches according to him the more intense form of सक्रि called प्रपत्ति The sins (in the latter half of the verse) are those collected in past births (अन्यादि-कारणसंचितानन्तादुत्पत्त्यकरणकृत्वाकरणरूपस्य सर्वेभ्य मोक्षदिप्यामि). He gives a second interpretation of धर्मान् according to which धर्मान् refers to the various प्रायश्चित्त like कृच्छ्र, चान्द्रायण, कृष्णाण्ड, वैशालर, मासापत्य, etc which a man should perform as atone-ment of the sins he has done during his past births and which otherwise make him unfit for सक्रियोग. Thus, he does not consider the verse in its context of the Mahābhārata and even in its context of the Gītā, but he interprets it in the light of the teachings of the Tamil Ālwars (saints) and Ācāryas The word धर्म is not to be here interpreted in the popular sense of a religious good deed or प्रायश्चित्त, but the sense of caste-duties (cf स्वधर्मं निबध्नन् जेय where स्वधर्म means स्वकर्म), nor is 'परित्याग' physical and the sins were not referred to by Arjuna as the sins of his past lives, but they are those stated in 1. 36 (पापमेवामवेदस्मान् हरिताना लताविन), 39 (कथं न वेदमस्मामि पापादस्मान्निरतिष्ठम्), 45 (महो नम महत्पाप वर्तुष्ववसिता वयम् । यदाश्चिदुत्पत्त्यमेव हन्तु स्वजनमुपमा ॥) धर्म in धर्मसमूहेयता means the caste-duties

(3) Madhusūdana rightly says that v. 66 expounds the teaching of च 61 and च 62 He takes सर्वधर्मान् as referring to the duties of वर्णस and आश्रमस and to the common duties (साधारणधर्मस) 'परित्यज्य' means that अर्जुन should not take these धर्मस as his shelter (शरणमेव नानादित्य) He says that the शरणगति though of the nature of meditation is practised with supreme love for the Lord He clearly says that सर्वधर्मान् परित्यज्य means that though one does per- form his duties as belonging to his caste and to his

order of life, he should not resort to them as his shelter and in that sense only he abandons them (न ह्यन कर्मत्यागो विधीयतेऽपि तु विद्यमानेऽपि कर्मणि तत्रानादरेण भगवदेकशरणतामात्रं प्रज्ञाचारिगृह्यवानप्रत्यभिपूर्णां साधारण्येन विधीयते). ' सर्वधर्मान् परित्यज्य ' is intended to remove a doubt of अर्जुन that वर्णाश्रमधर्मः are well known to lead to worldly prosperity, but perhaps they may also lead to मोक्ष (तस्मादूर्णाश्रमधर्माणामभ्युदयहेतुत्वप्रसिद्धे-मोक्षहेतुत्वमपि स्वादिति शङ्का निराकरणार्थमेतद्वचः इति व्याख्यम्.).

About ' मायेकं शरणं मन ' Madhusūdana makes it definitely clear that this cannot mean संन्यास (Renunciation of all actions), because (1) अर्जुन is not religiously fit (अनधिकारिण) for संन्यास, (2) and if we suppose that here the author teaches संन्यास for others under the pretext of addressing Arjuna, then the वचनम् (वक्ष्यामि ते हितम्-v. 64) and वचनं हारं (अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा झुच) which are particularly addressed to Arjuna will be out of place here (अर्जुने च क्षत्रियं संन्यासनाधिकारिणं प्रति संन्यासोपदेशोयोगात् । अर्जुनस्योन्नतान्धस्योपदेशे तु वक्ष्यामि ते हितं त्वा मोक्षयिष्यामि सर्वपापेभ्यस्तं मा झुच इति बोधकमोपदेशारी न स्यानाम्). So, according to Madhusūdana, ' मायेकं शरणं मन ' teaches the self-submission of the devotee to the Lord which is the highest secret of all scriptures and without which even the संन्यास (in the Śāṅkara Vedānta) cannot achieve its aim (सर्वेषां तु ज्ञास्तानां परमं रहस्यमीश्वरशरणत्वेति तत्रैव शास्त्रपरित्यागसि मंगवता कृता । तान्तरेण संन्यासश्चापि स्वकटापर्वव्यापित्वाद्.). He concludes that the sole purpose of the Lord here is to recommend to Arjuna the self-surrender (or resignation) to the Lord alone (एकं means ' all other धर्मः, वर्णधर्म, आश्रमधर्म, साधारणधर्म, even प्रायश्चित्त for his sins in killing, are to be rejected as means to मोक्ष while doing one's duties)—तस्मात्संन्यासधर्मस्यप्यनादरेण भगवदेकशरणतामात्रे तात्पर्यं भगवतः ।

Madhusūdana notes in his interpretation of the latter half of v. 68 that the Lord promises Arjuna that He will free him from his sins (involved in the war-duties) even without any प्रायश्चित्त, because He Himself is the Dharma (...मोक्षयिष्यामि प्रायश्चित्तं विनैव-“वर्मेण पापमपनुदति” इति श्रुतेर्महार्णाय-स्वाहा मम).

So, Madhusūdana clings to the context of the verse, while Śāṅkara and Rāmānuja abandon it altogether. As to Madhusūdana's interpretation of 'सर्वकर्मन् परित्यज्य,' II is clear that he does not take the phrase as referring to the संन्यास. But, as Arjuna is not reported to be inclined to the वर्मस of वर्ण, आश्रम and the साधारणवर्मस as his shelter, we suggest that he is asked to renounce them to the Lord mentally.

Madhusūdana notes that he differs from Śāṅkara about the interpretation of this चरणश्लोक of the Gītā but he says, he cannot help, though he may be wrong in interpreting the Lord's intention (ममवरद्विप्रावरणने के वर्म वराकाः).

(4) Rāmānuja has interpreted सर्वकर्मन् as 'referring to the प्रायश्चित्त one does for the sins of past lives, and Madhusūdana also says that in the latter half of the verse the Lord promises Arjuna to free him from his sins of killing his relatives in the war without requiring him to perform प्रायश्चित्त for the same. Prof. Dasgupta has also noticed this point in the teaching of the Gītā and says that बुद्धिद्विर followed another standard of moral conduct according which one had to perform प्रायश्चित्त for the sins involved in the performance of one's duties (Vide his HIP., Vol. I, P. 508).

(5) In connection with v. 68 we may also note the title of this Adhyāya (XVIII), viz. मोक्षसंन्यासयोग, which we interpret to mean: An aspect of Disinterested Action based upon (mental) renunciation (of actions), which frees (मोक्ष) a man from the sins involved in the performance of his duties. We suggest that this title is given to the Adhyāya on the strength of this verse which sums up the teaching of this Adhyāya and tells that it is the teaching of the Gītā (the best type of योग among the various aspects of योग taught in the Gītā). Though संन्यास is also taught in verses 49-55, it is equally taught in v. 57 and in v. 68, and the word मोक्षविद्यामि

occurs in v. 66. योग also should refer to योग in योगशास्त्रे. And, above all, it is clearly the intention of the author to place योग (सर्वकर्मण्यपि सदा कुर्वन्निः 1. v. 56) above the physical renunciation of actions, since he concludes his book with its mention.

(6) Madhusūdana also notices that 'यमं'. (in सर्वयमंनि (v. 66) cannot mean यमं+अयमं as interpreted by Śāṅkara, because (1) यमं does not mean कर्म, since Arjuna is not asked to abandon कर्म, (2) nobody (including Arjuna) has any regard for अयमं and so the advice to abandon it is not wanted and (3) because abandonment of अयमं is prescribed in Scriptures other than the Gītā.

(7) Tilak takes सर्वयमंनि to mean all the यमं which are the means of मोक्ष and of reaching the Lord, viz, अहिंसा-यमं, सत्ययमं, मातृपितृभ्रातृयमं, गुरुसेवायमं, दानयमं, etc. He does not seem to take यमं as those of वर्ण and आश्रम, as Madhusūdana does. To us [Madhusūdana seems to be correct because Arjuna was immediately concerned with his caste-duties and 'परित्याग' means 'mental renunciation'.

(8) Hill takes यमंनि as 'all kinds of works, and perhaps especially the caste-duties with which Arjuna is concerned'; he interprets 'परित्याग' as 'abandoning the fruit of.'

(9) For the discussion in the Śāṅkara Bhāṣya vide our foot-note summaries in the text.

(10) This verse (66) is called the चरमश्लोक, the final verse, and the Ācāryas of the Bhakti School seem to base their Mantra upon it, e. g., श्रीकृष्ण धरणं मम (in Vallabha's sect.).

67 The verse gives the rule as to the handing down of the tradition of this teaching. (अखण्डव्रतानविविक्त-Śāṅkara). Hill refers to similar verses in the Upaniṣads particularly in the Śve. Up., where it is said that the secret doctrine should be taught to a pupil or a

संजय had heard only one योग viz. कर्मयोग Modern scholars hold that originally the Gītā taught only one योग In our opinion the Gītā teaches only योग, 'Disinterested Actions', in its various aspects, one of which (that given in Adhyāya III) is कर्मयोग, and each of which is sufficient for the guidance of a man in this world.

(३) सुतेवान् योगन्—This योग is different from the योग which Arjuna was shown by the Lord, and which is referred to as अदभुत रूप in verse 77.

78 (1) This verse, mentioning श्री, विप्र, भूति and नीति as the result of the presence of कर्मा and धर्म wherever they be together, is the फलविधि (The फल is not Moksa, but the attainment of Morality, Justice and Prosperity based upon Moral and Just conduct in our every day dealings, which is consistent with the attainment of Moksa. The फल is श्री and विभूति with नीति.

(2) We must remember that this verse has become a part and parcel of our several domestic ceremonies

(3) We have shown that this Adhyāya gives several arguments in favour of योग ' Disinterested Action. '



Chapter 1

The Central Teaching of the Gītā

No man who has drunk at the fountain of ancient Indian culture can fail to be struck by the simple and yet inevitable way in which the Gītā came into existence. As a final settlement of the Pāndvas' claim to the throne of Hastināpura Yudhisthira said, he would be satisfied if he was given only the particular five villages he mentioned.¹ Rejecting tooth and nail even these last demands of Yudhisthira, and in sheer opposition, arising out of an uncontrollable obstinacy, to any offer of mediation on behalf of the Pāndavas, Duryodhana decides to resort to arms for the final vindication of his own powers. The call to arms brings into array vast numbers of people eager to wage war—a war in which relatives are pitched against relatives, preceptors against pupils, ascetics against administrators. Arjuna, fully alive to the throes of a war, is overcome with emotion, surcharged with a nervous anxiety, when a glance at the battle-field reveals in an unprecedented manner that only by killing and slaughtering, all those whom he has loved and admired, respected and worshipped, does he stand to gain control over the "realms of gold." At that hour, when the flourish of the trumpet is about to announce the beginning of the

(1) इन्द्रप्रस्थं वृक्षप्रस्थं माकन्दीं वारणानन्दम् ।

देहि मे चतुरो-ग्रामान् ग्राममेकं च पञ्चमम् ॥ MBh.

(2) प्रयुक्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः । Bha. Gl. I. 20

battle, Arjuna wavers and falters: he, suggests that he would prefer rather to beg than to rule over kingdoms won at the cost of human lives bound to him by ties of blood, affection and reverence. To avoid the crisis which would follow such a nervous agitation of the soul, Kṛṣṇa tenders him the advice to carry on the war—an advice which is recorded, in all its infinite aspects and suggestions, in the B'agavadgītā.

For a tyro a puzzling situation has arisen. How is he concerned, he would argue to himself, with the Bhagavad-gītā, when he is neither a warrior by profession or by birth, nor is he one faced with the Gordian knot of the moral perturbation of an Arjuna? What, then, is the reason, which makes imperative the reading of the Gītā for one and all? The truth is simple and not far to seek. The author of the Bhagavadgītā does not attempt to merely relate the story of the crisis that loomed large on the battle-field for Arjuna only; nor, in his purpose a plain one as when he recounts the episodes of Nala, Sakuntala or Sāvitrī. Rather, with Arjuna as the peg to hang his philosophy, the author of the Gītā outlines in a clear and precise way what paths and ways and means one is expected to follow in one's normal concourse with life as well as in unforeseen and unthought of crises which he might encounter during his journey in this life. The Gītā works out a philosophy that is of all times and for all men in whatever stage of life they are. The Gītā aims at providing a way out of the meshes of karma by prescribing practices one is supposed to follow: to do one's Duty in a Disinterested Manner in all that one does from morn to eve. Then only will he reach the Eternal Bliss—the Mokṣa, the goal of all life, of all Existence, of all actions.

+ Tījak is right in one way in saying that the following verse is the catuḥśūtil (quintessence) of the Gītā. You have a right only to the performance of your duties;

never have you a right to their rewards. Let not your motivation be the reward of your actions. May you not have attachment to Renunciation of Actions.³ The Gītā says: Whatever you happen to do every day, whatever you happen to eat every day, whatever sacrifices you perform, whatever gifts you give and whatever penance you happen to practice, dedicate it all to Me.⁴

Let us try to understand the catuṣṭai (II. 47) of the Gītā in its historical setting. The Gītā was preceded by the Vedas and the Upaniṣads. The Vedas may be interpreted in different ways. But their interpretation known to the Gītā seems to be the historically correct one. The Vedas prescribe various sacrifices called *karmans* or *yajñas* for various rewards called *phalas*.⁵ The Vedas believe in a plurality of deities, each of whom was independent, to all of which oblations were offered by the sacrificer, in order to get the fulfilment of his desires (*kāmas*). There was as yet no single supreme deity generally accepted as the single Existence, whose manifestations all the other deities were, though such a belief did arise towards the end of the Rgvedic period. Every man devoted himself to this Vedic Ritualism of voluntary deeds (*kāmya karmans*) performed with a clear expectation of their rewards. Such a ritual-devoted life of the people lasted for many centuries, and has not totally disappeared even to-day. Then came the period of the Upaniṣads. People applied logic and reason to their everyday behaviour. They discovered the doctrine of 'Aham Brahmasmi'. Brahman was the root cause of this world. One must realise it. Brahman itself is the soul (*ātman*) within us. "Atman, indeed, is to be realised, to be studied, to be

३ (3) कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ Bha. Gl. II. 47.x

x (4) यत्तरोपि यदशामि यज्जुहोषि दद्यामि यत् ।

यत्तरोपि यदशामि यज्जुहोषि दद्यामि ॥ Bha. Gl. IX. 27. *

(5) Mark the plural in फलेषु in Bha. Gl. II. 47d.

reasoned out and to be meditated upon". All desires can be summed up briefly in the desire for a son (putraīsanā), the desire for wealth (vitāīsanā) and the desire for a world (lokaīsanā). These desires were to be discarded. Meditation on Brahman was the means to Mokṣa. Meditation could be practised in a forest. A life in an aranya (a forest) was preferred to a life in a grāma (a village or a town). Asceticism was recommended. Performance of Vedic rites and householdership were rejected. Renunciation of Actions (akarma-II. 47) was the order of the day.*

The Gītā holds that the Vedas deal with the worldly life (traiṅgya) and the Lord asks Arjuna to be free from traiṅgya.¹ In a variety of ways the Gītā expresses this dislike for the religion of the three Vedas (trayīdharma, Vedavāda).² Here the Gītā reiterates what the Upaniṣads had already said about the Vedic Ritualism. In Chā. Upa. VI, Saṁata Kumāra tells Nārada that the latter's knowledge, viz., his full grasp of the Vedas and Vedāṅgas, etc., was but a name (nāma) and much yet remained to be studied by him. After many steps of knowledge Nārada is led to the topmost step, viz., Brahman (the Plenum).³ The Mundaka Upaniṣad holds that the Vedas and the Vedic Rituals are the a-paīś vidyā, while the Upaniṣads teaching the Akṣara are the paīś vidyā. The same Upaniṣad describes the followers of the Vedic Ritualism as "blind men being led by blind men."⁴

* "Let not your motivation be the reward (or rewards)

(6) मात्वा वा भरे दृष्ट्वा मोहन्तो मन्त्रो निदिध्यासितव्यः ।

(7) वैश्वदेविषया वेदा निजैश्वदेव भवन्तु । Bha. Gī II. 45

(8) एव त्रयोविधमनुवदन्ता गतास्त काण्डाभा उभये । Bha. Gī. IX. 21
and वेदवासरवाः एवै गन्तव्यस्तोत्रिषादिभिः । Bha. Gī. II. 42.

(9) Chā. Upa. VII. 1-24

(10) भवन्नेव जीवमाना यवाना (Ma. Upa I 2. 8).

of your actions." By this the Gītā rejects the Vedic Ritualism as it was understood before its days. "Have no attachment to the Renunciation of Actions."¹¹ By this verse the Gītā rejects the Upanisadic Asceticism. Thus, the old forms of religion of Ritualism of the Vedas and Asceticism of the Upanisads are swept away, and a new path is laid down in the Gītā.

Let us then see how this new path is indicated in the Gītā. As has been already stated, the Gītā asks every man to do all his duties at all stages of life without a desire for the results of those duties. It rejects the Vedic religion in its original meaning. It disapproves of the Upanisadic Renunciation but does not discard it as vehemently as it does the Vedic Rites. Admitting the Samnyāsa as a possible parallel path, the Gītā expresses its preference for its own new teaching; viz., that of the Yoga (Disinterested Action) and accounts for its superiority to Samnyāsa, in Adhyāyas III and V.* The Gītā illustrates its Yoga by the life of Janaka whose non-attachment (asaṅgatva or niṣkāmatva) is expressed in a famous verse, which says, "Endless indeed is my wealth—I who possess nothing. Even if Mithilā were to be burnt nothing of mine will be burnt".¹² The Gītā gives another example, viz., that of the actions done by the Lord Śrī Kṛṣṇa, who is the supreme soul incarnate. Lord Kṛṣṇa says, O Son of Prthā, I have no duty to do in all the three worlds. There is nothing which I have not obtained and which I have to obtain. And yet I have not ceased doing deeds. Because if I were to cease doing deeds without being idle, men would follow my example (=will renounce their deeds) in all ways.¹³ The Lord

(11) मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि—Gītā II. 47d.

(12) अमृतं न मे विद्मं यत् न मे क्षतिं विद्मः ।

मिथिलायां दद्यामानाया न मे क्षतिं विद्मः ॥ MBh.

(13) यदि ह्यहं न कर्तुं क्षमंश्चनद्भिः ।

मम यत्कामं कर्तुं न मे मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ Gītā, III. 23.

says; He who sees absence of action in a (disinterested) action and action in an (interested) absence of action is talented among men, he is disciplined by the Yoga, he has done all his duties.¹⁴ X Sankarācārya takes no objection to this type of action.¹⁵ The main purpose of this teaching of the Gītā is to keep a wise man or a sage in the world, rather than allow him to take to Saṁnyāsa, as was insisted upon by the Upaniṣads. When the Gītā says: 'Know the Yoga of the Gītā to be what the ancient people have spoken of as Renunciation, it refers to the teaching of the Cāṇḍogya and the Brhadāra-nyaka Upaniṣads.¹⁶ The Gītā argues that renunciation of desires (saṁkalpa-Gītā, eṣaṁ-Br Upa.) for the results of action is common to the Renunciation of the Upaniṣads

(14) कर्मण्यकर्म यः पश्येदधर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान् मनुष्युः साधुकः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ Gītā IV. 18

(15) अस्य स्वहानाद्वादिरोपतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्नेन दानेन तपसा वा निवृत्तमनस्य ज्ञानमुत्पन्नं 'परमार्थनिरविषयमेकमेवेदं सर्वं यदा अकर्तुं च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोगेन च निवृत्तेऽपि लोकमप्रहार्थं दानपूर्वं यथा प्रवृत्ततयैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत् प्रवृत्तिरूपं ददयते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात् । यथा भगवतो वासुदेवस्य ध्यानं कर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चीयत पुनश्चाधर्मिदमे तद्वत्तत्कामिसंस्पर्शनानामाश्रयं त्वत्प-रशादिषु । ... तथा च दर्शयति भगवान् " कुर्वन्तु " " न करोति न लिप्यते " इति तत्र तत्र । Śā Bhā on Bha. Gīt II. 10 At the same time he says that 'पूर्वं ध्यायित्वा विदितं' संसिद्धिं मोक्षं गच्छ-मास्थिता प्रवृत्ता जनकारयो जनकान्धवतिप्रवृत्तयः । यदि ते प्राप्तस्तत्त्व-वदर्थान्तास्तो लोकमप्रहार्थं प्रारब्धकर्मत्वात्कर्मणा सदेव । असंन्यस्यैव कर्म संसिद्धिमातिवृत्ता इत्यर्थः । Śā Bhā on Bha Gīt III. 20 These passages prove that Sankara would not object to a Jānī continuing to do his duties as before ज्ञान.

(16) Cha. Upa. V. 10 2 and Br Upa. IV. 4 22, VI 2. 15

and the Yoga of the Gītā.¹⁷ Arjuna's wish to take to alms-begging rather than wage a war in which he was required to kill his relatives was partly inspired by the Asceticism of the Upanisads which was then in vogue. At every step the Gītā teaches the Y-ga, as we shall see later on. The Gītā aims at making the society selfless and at the same time active. The Brahmajñānin who is self-less is advised to continue to do all his ordinary duties in a disinterested way, so that he is the ideal of his society. He performs his duties for lokasamgraha 'the guidance and care of the people.' "Whatever acts the best people do, the same the ordinary people will do. The people follow the standard of action adopted by the best among them."¹⁸ "If all the people do their duties without any expectation of the rewards, i. e., without a selfish aim, the society would improve. This method of lokasamgraha is a better and more effective way of social reconstruction than any code of laws, particularly for people who hold that all (selfish) acts are 'binding.'

Let us now turn to the Purāṇas. It is well known that out of the eighteen Purāṇas, six are devoted to Brahma, six to Viṣṇu and six to Śiva. Once there were temples of Brahma also, though only the temples of Viṣṇu and Śiva have survived. The Purāṇas are responsible for the modern phase of Hinduism which chiefly consists of the worship of Śiva and Viṣṇu. This doctrine of trinity is a mythological representation of the three functions of Brahman, viz., the creation, continuation and destruction of the world, taught in the Upanisads and discussed in Brā Sū. I. 1. It was meant primarily for the grasp of this philosophic conception by the masses and it became

(17) यं संन्यासमिति प्राहुर्वीर्यं तं विद्वि पाण्डव ।

न क्षमन्त्यस्तप्तं वशो योगी भवन्ति कथन ॥ Gītā VI 2.

(18) यदयमाचरन्ति मेष्ठस्तपदेवतरो जनः ।

॥ योऽप्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ Gītā II, 21.

the very basis of one of the latest forms of Hinduism with the result that the allegory was mistaken for actual deity or deities. Along with this, the Samnyāsa of the Upanisads reappeared in a peculiar form, in the peculiar sense of indifference to the worldly life (vairāgya). Thus, though the Purāṇas do not teach the renunciation of the world, as did the Upanisads, they have a form of the Hindu religion in which the husband thinks that the wife is an obstacle to his salvation, the wife looks upon the husband in the same spirit, similarly the father and the son are told that each is a stumbling block to the other's salvation. In short, every man is to try for his own liberation and in doing so he must withdraw himself from the worldly life itself and devote himself entirely to the Paurāṇic Cult of Puja, worship of Śiva or Viṣṇu, recitation of several prayers (stotras), repetition of the one thousand names (sahasranāma) of Śiva or Viṣṇu, some special types of yajñas, visits to temples in his own town and outside, etc. etc. The Gītā does not teach anything of this sort. When it says, "I eat the leaf, the flower, the fruit, the water of the pious man who offers me the same with love and self-submission, because it is offered to me with love." it immediately adds by way of explanation: "Offer me whatever you happen (normally) to do, whatever you happen to eat.....".¹⁰ The Gītā asks a man to worship God in and through what life he lives everyday and what he happens to do every day. The Purāṇas lay down their own special form of worship for which the devotee has to withdraw himself from the world every day for some time and to cultivate a peculiar indifference to everything around him. The best products of the Paurāṇika Cult are Naraśaṅkṛ, Mhām, Jñāneśwara, Tukārām and so many other saints. Thus, the Purāṇas revived the

(19) वरदरोषि वरधामि वरदुरोषि ददासि वर।

वचसि शौम्येय वरदुःख मरणम् ॥ Gītā IX, 27.

Upaniṣadic Asceticism under the influence of the Bhakti Cult which had its appearance already even in the Gītā. The story of the meeting of Nārada and Bhakti with her two sons, Jñāna and Valrāgya, and Nārada failing to rejuvenate her sons by the recitation of the Vedas, the Upaniṣads and the Gītā and succeeding in his effort by the public recitation of the Bhāgavata Purāṇa, is significant of the Panīāpic Cult of Devotional Asceticism or rather Ascetic Devotion.²⁰

The above comparison of the teaching of the four phases of Hinduism, viz., those of the Vedas, the Upaniṣads, the Gītā and the Purāṇas, shows that the Gītā alone is really the most helpful Scripture for spiritual advancement as well as the concrete material achievement of worldly peace and prosperity of all people at large. I would, therefore, call it a Science of Spiritual Reconstruction of the Society. It never teaches that a man should live a life of actions of self-interest and attachment to their rewards as was done by the Vedas, or should retire and meditate on Brahman in a forest as was done by the Upaniṣads, or should cease taking active part in his worldly dealings as is taught by the Purāṇas. It keeps the man in the world untainted by the worldly dye, like Wordsworth's Sky Lark which is a

'Type of the wise who scats but never roams,

True to the kindred points of heaven and home.'^x

The Ācāryas have told us that the Gītā is a Mokṣa-sūtra, the Scripture of Liberation.²¹ Sankara's pre-

(20) Vide the Bhāgavata-Mahātmya, Varāha Purāṇa.

(21) तत्सर्वं गीताशास्त्रस्य संश्लेषतः प्रयोजनं परं निमित्तं सर्वेष्वप्यस्य संसारप्रत्यक्षोपरमखण्डनम् । अत्र सर्वप्रथमं वास्तव्यं वास्तव्यतन्त्र-रूपादिमवति ।—Sa. Bhāṣya on Gītā. I. 1

वास्तुनयनयुद्धभोराहव्याजेन परमपुरुषार्थमोक्षसाधनतया वेदान्तो-
दितं सविषयं शानकमनिगुहीतं अधिक्योगमवतारवाचात्—Ra. Bhāṣya
on Gītā. I. 1.

cessor known as the Vṛttikāra also held the same view.²² When the Lord asks Arjuna to believe himself to be "naught but his instrument" and to do all his duties as the actions done by the Lord Rāmānuja interprets "the Lord's actions" (matkarmasparamo bhava) as the actions belonging to the Lord, viz, the construction of a temple of the Lord, the preparation of a garden, the setting of lamps, the sweeping, the washing, the beemearing with cowdung, the bringing of flowers.²³ He accepted Sankara's Sanyāsa interpretation of the Gītā, and made the Sanyāsa an adga (a means) to the 'Bhaktiyoga' of the Gītā. Western scholars who have devoted themselves to the study of the Gītā, have emphasised the discussion of the philosophical views in the Gītā to such an extent that they seem to look upon the Gītā as a book of philosophy (darsanasāstra). They have raised various theories regarding the original and interpolated philosophical doctrines of the Gītā.²⁴ Our own modern Indian scholars like Dr Bhendarkar, Dr Balvalkar, Prof S. N. Dasgupta, Sri S Radhakrishnan and others have held that there are no verses with contradictory elucidations of the philosophical point of view in the Gītā and hence there are no interpolations in the:

(22) तत्र बोधशङ्कः, सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठमाचारैश्च केवद्याद केवद्य न प्राप्त्यनयत्, किं तर्हि प्रसिद्धादिभ्योनस्वार्थकमेतद्विवादाशानात् केवद्यमाक्षिरिति सर्वस्य गीतासु निश्चयोऽयं इति..... Vide Bha. on Gītā II 10 See also the interpretation of this Mīmāṃsaka commentator of the Gītā, of Bha. GL IV. 24 in our Notes on the verse.

(23) मरुत्सर्वस्य यत्--Bha. GI XII. 10. Rāmānuja explains it as--यदीयानि कर्माणि गन्तव्यानिर्माणोपायान्करणप्रदायारोपणमात्रेण स्मृत्युपायैरेव न पुन्यप्राप्त्यर्थेनोदितं नानामकीर्तनप्रदक्षिणनमरकारणदुष्टादीनि अत्यवशिष्टेन जगत्तः ।

(24) Vide Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, pp 1-6

• **Glā.** Thus, Dr. Bhandarkar points out that the Indian conception of pantheism itself is such that in it the final principle is immanent in the world and at the same time transcendent. Prof. Belvalkar has discussed the interpolations pointed out by Garbe and says that if we adopt Garbe's standpoint, we are required to drop about three hundred verses as interpolations rather than one hundred and forty-eight as suggested by Garbe. D. S. Gupta looks upon the Glā as a theistic commentary on the Upanishads. Sir S. Radhakrishnan holds that the impersonal and personal conceptions of Brahman in the Glā can be reconciled as they are in the Sāṅkara Vedānta School. But all these scholars including Tilak, Gandhiji and Kāṇḍa Kāleikar hold that the Glā has one particular consistent system of philosophy and that the proper knowledge of this philosophy brings Mokṣa as held by the Ācāryas. So, they also take the Glā to be a Mokṣasāstra. Tilak who devotes a chapter to the Spiritual Ethics of the Glā (Āthyaत्मिक Nivāda in the Glā) and Kāṇḍa Kāleikar whose latest work on the Glā is entitled "Glānu Samāyāsāstra"—the Science of Society as given in the Glā, also look upon the Glā as a Scripture of Mokṣa as can be seen from their works. x

Now, let us consider in what sense the Glā is a Mokṣasāstra. The Glā presents no discussion on the nature of the soul in liberation. It does not say whether the liberated soul has one body, many bodies or no body at all. It states nothing about the omnipresence of the soul in absolute. Nor is there any discussion in the Glā as to whether the liberated soul fulfils its desires by mere thought (samkalpa).²⁵ The problems about liberation which are discussed in Bra. Sū. IV. 3-4 are not met with in the Glā. Even the strong and clear-cut

(25) Contrast with the Glā such sūtras as संकल्पेन च
 अव्ययं, (Bra. Sū. IV. 4. 8), which refers to
 the Brūhī-Chāṇ. Upa. VIII. 2.

remarks on the state of liberation found in the Upanisads are wanting in this Scripture. In fact no definite and conscious effort has been made in the Gītā to impose upon us a particular view about the state of liberation.

The Gītā's terminology about the attainment of liberation is totally vague. "They reach the abode free from disease" (II. 51), "He gets peace" (II. 71), "He reaches extinction (nirvāṇa) in Brahman" (II. 72), "He gets perfection" (III. 4), "Having known this You will be liberated" (IV. 32), "You will overcome the Evil" (IV. 38), "He gets supreme peace without delay (IV. 39) "He gets my form of existence" (XIV. 19), "They have attained similarity of attributes with me" (XIV. 2), "They have gone to the Supreme Perfection from here" (XIV. 1), "The Yogin reaches the highest eternal place" (VIII. 28).¹⁶ How loose is the terminology and how faint the meaning! As we read the Gītā, we feel as if the author leaves it to us to understand the meaning of the attainment of Mokṣa in the way we like. In fact, he gives so many options for the conception of Mokṣa. Mokṣa may be 'identification with the Lord' (mad-bhāva) or it may be the sameness of attributes with him (sādharmya-XIV. 2). The reader may believe in whatever view he chooses.

Now let us focus our attention to what the verses in which the attainment of Mokṣa is mentioned, aim at. "Wise men disciplined by equal-mindedness (in the success or failure of one's undertakings) having abandoned the result born of their action and becoming free from

- (26) परं न च द्वन्द्वमनामयम् (II. 51), स शान्तिमधिगच्छति (II. 71), मद्भानिर्वाणमुच्छति (II. 72), सिद्धिं समधिगच्छति (III. 4), एव ह्यस्य विरोधमे (IV. 32), बुद्धिर्न संतर्पयति (IV. 38), परं शान्तिमधिगच्छति (IV. 39), मद्भानं सोऽधिगच्छति (XIV. 19), मम साधर्म्यमाप्नुयः (XIV. 2), परं सिद्धिं विजो नवाः (XIV. 1), योगी परं यथानुष्ठेयं चापम् (VIII. 28).

the bondage of rebirth, reach the abode free from all disease' (II. 51). The context of this verse shows that it aims at giving preference to the abandonment of the result of action rather than to the abandonment of the action itself. 'A man with faith, intent upon it, self-controlled, gets knowledge. Having got knowledge, he gets supreme peace without delay.....O Arjuna! Actions do not bind a self-disciplined man who has mentally renounced actions by means of Yoga and whose doubts have been cut off by knowledge' (IV. 39 and 41). Here, Glā IV. 39 does not aim at dealing with the Supreme Peace but is subsidiary to Glā IV. 41, which mentions the use of the jñāna stated in v. IV. 39, viz., that of solving the doubts of the follower of the Yoga 'Disinterested Action'. 'But O long-armed one! It is difficult to reach Renunciation without (the help of) the Yoga. A wise man disciplined by the Yoga gets Brahman without delay' (V. 6). Here 'getting Brahman' is not the point at issue, but the verse aims at emphasizing the Yoga. Bhā. Gl. XIV. 1-2 profess to describe a kind of knowledge which leads to the higher Perfection (parā siddhi) and similarity of attributes (sādharmya) with the Lord. But when we read the Adhyāya, we find that the Lord, the mahad Brahman and the Prakṛti (XIV 3-5) are mentioned not in order to teach a philo-sophical Reality with these three aspects, but the only purpose of the Adhyāya is to tell us that 'attachment to pleasure (sukhasaṅga) and 'attachment to knowledge' (jñānasaṅga) are the effects of *sattva* which is a phase or constituent of the Prakṛti which is one of the three aspects of the Reality which again is a Triad; and that a seeker should overcome even the *sattva* guṇa. This purpose of the Adhyāya is also clear from its title (Guṇa-ravavibhāṣayoga). 'Through Devotion he knows me as to how large I am and who I am in essence; then, having known Me, he enters Me immediately' (XVIII 55). Verses XVIII 49-55 describe

Samnyāsa and in them we find also the idea of 'the soul entering the Lord in the state of liberation' But, all this is only secondary, because the whole burden of the passage is to present a plea for the Yoga of the Gītā. This we realise in the force of "api" in Bha. Gī XVIII. 56 'Also (api)' a man doing all his duties always and resorting to Me gets through My Grace the eternal immutable Abode' (XVIII 56) This 'also' is significant because thereby the Gītā aims at indicating how it prefers its Yoga to the Upanisadic Samnyāsa. The last word (parama śloka) of the Gītā runs as follows - 'Abandoning mentally all duties surrender yourself to Me alone I shall release you from all sins do not lament' (XVIII 56) Here 'all sins' means the fetters of religious merit and demerit (dharma-ādharma) according to Sankara, and the sins in the form of 'doing the prohibited deeds and not doing the deeds laid down which (sins) have been collected (samcita) from time eternal', according to Rāmānuja; and Tilak does not add any explanation. But to me, the papas seem to be those of 'killing one's family', etc. mentioned by Arjuna in Bha. Gī I 37, 39 45, etc. For here the reference is the most appropriate because Arjuna was confronted with the sins of killing his relatives, teachers, and others. So, this verse (XVIII 56) too does not emphasise Renunciation (as Sankara holds) nor the doctrine of self-surrender, as part of Bhakti (as Rāmānuja and Madhvanāṇḍa say), nor even the Mokṣa in the sense of "release from sins and merits" as Sankara interprets the latter half of the verse, but it pleads for the Yoga of the Gītā, if we read the expre-

- (27) निहृय चाभिरुष्टश्च का भीति रशाध्वनादेन ।
पापमेव मरिदस्मान् हस्वेतानावतापिन ॥ I 37.
कथं न ह्येवमस्माभिः पापादस्माद्विपरिणाम् । I. 39.
नहो वयं मरणात् कर्तुं शक्नुमस्मिन्नपि । I 45

ssion 'sarvaśāṅgebhyaḥ' in the light of the context of Ach. I. x

We must also remember that according to the Hindu conception of life, Mokṣa is the highest Puruṣārtha and books on any subject, even on grammar (Vjākaraṇa) or Erotics (Kāmasāstra) as well as on the Aṅgasastra and Dharmaśāstra promise Mokṣa to their students; but, for that reason it would be wrong to speak of them as Mokṣasāstra. So, the Glā, which is traditionally called "Yogasastra" is a book of the regeneration of the Society through the Yoga (the Disinterested Performance of all duties by jñānis like Janaka who lived in society).

As regards the philosophical passages of the Glā, it seems to me that their teaching is ancillary to the Yoga, 'Disinterested Action'. Philosophy is here only a handmaid for basing this Central Teaching of the Glā. These passages deal with such topics as the individual soul, Brahman, Īśvara, Prakṛti, etc. etc. Let us take a few examples. Bha. Gl. II. 12-30 deal with the knowledge of the body and the embodied soul. But it is utilised for inciting Arjuna to fight. The aim of the beautiful verses which state that 'the soul is neither born nor dead or those which compare the passing of the soul from one body into another with the changing of old, worn out clothes and putting on of new clothes (Bha. Gl. II. 20-22), is summed up in 'the soul is never killed when the body is killed', and we know that killing a soul in a war was the sin of which Arjuna was afraid and the Lord tells him that the soul cannot be killed in a war. Brahman (=Prakṛti) and Akṣara are mentioned in Bha. Gl. III. 14-15, but they are not independent topics there; they only happen to be mentioned while the Lord intends to explain how this world is bound by any action other than that done for the sake of the Glā's

allegorical Yajñas.²⁸ The principle called Prakṛti is mentioned, e. g., in Bha. Gl. III. 27-33; but instead of describing its nature, as is done in works like the Sāṅkhya kārikas, the author of the Gītā tells us that 'all actions are really done by the guṇas of the Prakṛti; and the purpose of this statement is to make Arjuna fight, as is clear from Bha. Gl. III. 30 and 31.'²⁹ The knowledge which is praised in Bha. Gl. IV. 34-39 is according to Bha. Gl. IV. 41-42 to be used as subordinate to the Yoga. In Bha. Gl. XV. 7, the individual soul is described as an amsa (particle) of the Lord and his activities, regarding his subtle body and his passing from one gross body into another, are also stated. But, as I have shown in my notes, the purpose of the description of the activities of the soul is to maintain that the soul being an amsa of the Lord, its activities are really those of the Lord who is the centre of activity (XV. 4). And the purpose of the Adhyāya is to ask a man to do his duties in the belief that all activities in the world, such as the activities of the soul, the illuminating activity of the Sun, the activity of the Earth in supporting the beings, and the activities of the Moon, the Vaiśvānara, etc., are really derived from the Lord called Puruṣottama. This is why it is called "Puruṣottamayoga". In my opinion, these few cases are sufficient to illustrate the purpose of all the philosophical passages of the Gītā.

One very important philosophical thought inherited from the Upaniṣads is that of the Ultimate Reality, whatever be its name; being looked upon as the principle from which all beings are born, in which they continue to

(28) यज्ञादितरेषां यज्ञेष्वत्र कोऽयं कर्तव्यमनः ।
तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तमनः समाधाय ॥ Bha. Gl. III. 9.

(29) मयि सर्वं नि कर्माणि संस्तुयाद्व्यास उवाच ॥

निष्कामोऽर्जुनो भूत्वा युक्तेष्व निजमनसः ॥ Bha. Gl. III. 30

to exist and into which they return. The Taittiriya Upanisad says, "All these beings are born from ānanda, when born they live by ānanda; when they depart, they enter ānanda."¹⁰ All these beings are indeed born of ākāśa itself and they return into the ākāśa.¹¹ All these beings enter the prāna itself and they go out of the prāna.¹² All such Śrutis are discussed in Brā. Śū. 1. 1, and it is there decided that all the words, "ānanda, ākāśa, prāna, jyotiḥ, mean Brāhman. The use of this knowledge was to realise this Brahman as the Place of origin, existence and disappearance of all beings; and the means of this realisation in the days of the Upanisads was meditation for which a man seeking salvation had to go to the forest. "All this is, indeed, Brahman; one must meditate on It, with a quiet mind as 'that from which all beings are born, into which all beings return and by which all beings breathe'." ¹³ Along with this injunction ('must meditate',-upāsita) we are told in the same passage:- "Now, indeed, a man is what his thought makes him (kratumayah puruṣah). On departing from this world, he becomes what his thought has been in this world, therefore, he must make a thought, kratu (must meditate) 'We are also given 'the thought', kratu, in the same text, "That is the Atman in my innermost heart; that is

(१०) 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यदपश्यन्ममि-
संविशन्ति तद्विनिहासस्व तद्मद्य (Tai. Upa. III.). आनन्दोऽयमेव खल्विमानि
भूतानि जायन्ते आनन्देन जायन्ति जीवन्ति आनन्दं प्रपश्यन्ममिसंविशन्ति (Tai.
Upa. III. 6) सेवा भार्गवी वार्ष्णेो विद्या ।

(११) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रपश्यन्ति
मन्ति (Chā. Upa. I. 9. 1).

(१२) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवामिसंविशन्ति प्राणमम्युच्चिहते
(Chā. Upa. I. 11.4-5).

(१३) सर्वं खल्विदं ब्रह्म । तज्जलानिति शान्तं उपसीत । (Chā. Upa.
III. 14. 1). नय खलु क्रतुमयः पुरुषः यथा क्रतुरस्मिन्लोके पुरुषो भवति
तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कुर्वीत ।...एष मे आत्मानन्तर्हृदये पश्यन्मद्य पश्यामि
मेवामिसंमवावितास्मीति । (Ibid)

Brahman, I shall be born after my departure from here, unto the same."

→ The Gītā makes a fresh use of this great metaphysical doctrine of the Upanisads. The Gītā utilises it for ethical purpose. Instead of asking a man to sit in meditation after having understood the doctrine that all beings have their origin from the Reality, the Gītā seems to me to be particularly advising man to practise it, i.e., to do all his duties in the light of the knowledge of the origin of all beings from one Brāhman. The kind of knowledge by which Arjuna finds all beings in Atman and in Kṛpā (IV, 35) is said to be the knowledge by which his actions, though being done, shall be reduced to ashes (IV, 36-37)³⁴. "A man whose Atman is known to him as the Atman of all beings is not stained with the results of his actions, though he may do them" (V, 7B). "He who sees Atman residing in all beings (at the time of their Existence) and all beings as present in Atman, (at the time of their origin and disappearance), he who resorts to Me present in all beings and is a follower of the Yoga of Disinterested Action, resides in Me though he may be acting in any way whatsoever."³⁵ "Know Sattvika Jñāna to be that knowledge by which a man sees one and undivided, unchanging, Existence in all beings which appear to be divided." This is Bha. GL XVIII, 20, and the use of this knowledge is mentioned

(34) येन भूतान्वशेयेन दृश्यस्यात्मन्यसौ मयि ॥

अपि वेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानं चैवेनैव वृजिन संहरिष्यसि ॥

यद्येषां सि समिद्धोऽग्निर्मलसत्त्वस्तु तदेऽजुनः ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ (Bha. GL 35B-37).

(35) सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नापि न लिप्यते ॥ (Bha. GL Y. 7B).

(36) सर्वभूतसमात्मनः सर्वभूतानि चात्मनि । ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वज-

समदर्शनः । + + सर्वभूतादिष्व यो मां भजत्येवमस्मादिष्व । सर्वथा वर्तमानोऽपि स बोधी मयि वर्तते ॥ Bha. GL VI, 29, 31.

in Bha. Gl. XVIII. 15 It is this knowledge, which must, according to the Gītā, inspire a man to do all his duties (Karmacodanā). ⁵⁷ Thus, the Gītā uses a great doctrine of the Upanisads to explain and help its own teaching of the Yoga. It is tantamount to making the doctrine of universal brotherhood the basis of all our actions though it is not worded in that fashion.

Here a question may be raised. If a man is to do all his duties after the attainment of certain philosophical knowledge described variously in the different philosophical tracts of the Gītā, then, what is the real means to Mokṣa,—his knowledge or his actions or both? In short, according to the Gītā, what is the direct means to Mokṣa, Jñāna or Kārman? In the analysis that follows, we shall examine the answer the Gītā gives to this query. But one thing is amply clear to every student of the Gītā that whatever be the type of the knowledge in a particular passage of the Gītā, it nevertheless always recommends its Yoga, 'Disinterested Action,' after the attainment of that knowledge and even after admitting Sannyāsa as a possible alternative path.

✧ The Gītā's answer to the above query is twofold — (1) Knowledge brings Mokṣa, i.e., Liberation in this life (Jīvanmukti) and actions done after the attainment of knowledge do not stain a man, (2) And, a man, attains jñāna while doing disinterested actions, and this jñāna accompanied by disinterested actions done after its attainment, brings Mokṣa. ✧

In the Gītā, we find verses about both these views. The following passages speak of a knowledge which is said to be the (only) means of Mokṣa, and yet we are told that after attaining that knowledge, the Jñānin must

(३७) सर्वभूतेषु जैत्रेक भावमभ्यसमीक्षते ।

भावमिदं विमर्शेयु तज्ज्ञानं विद्धि सार्वत्रिकम् ॥ XVIII. 20

and ज्ञानं ज्ञेयं परिहाता त्रिविधा कर्मचोदना ॥ XVIII, 18.

perform his duties * But he who has happiness in Atman only, who is satisfied with Atman, has no actions laid down for him. He has nothing to achieve by doing his duties (kṛta) or by renouncing them (akṛta)..... Therefore, you must do your deeds without any attachment, because a man may reach the Supreme One, while doing his duties without attachment * Śrī Janaka and others continued to enjoy Mokṣa through actions alone O Pārtha! I have to do nothing as a duty in all the three worlds; there is nothing unobtained which I need obtain, and yet I do all deeds ** Sankara does not object to this type of performance of one's ordinary duties, because, he finds fault with the view that a combination of actions and knowledge is necessary to achieve Mokṣa, but he admits a view which holds that "knowledge has achieved Mokṣa and yet the jīvanmukta continues doing his duties" He says that the activity (pravṛtti) of the jñāni is a semblance of activity (pravṛttirūpam) that it is not an activity which can be combined with jñāna for achieving Mokṣa, just as the Kṣatriya duties performed by revered Vāsudeva can not be combined with Jñāna for the attainment of Liberation, both the actions (of a jñāni and of Vāsudeva) having in common the absence of an aim for their rewards and the absence of egotism. According to Sankara,

(१८) यस्तस्मात्परितरेव व्यादात्मतुष्टयं मानवः ।
भारमग्रेव स सत्पुष्टस्तस्य कार्यं न विधत्ते ॥
नेह तस्य कृतेनाथो नाकृतेनेह कश्चन ।

तस्मात्सक सतत कार्यं कर्म समाचर ।

भक्तो ह्यचरन् कर्म परमाप्नोति पुनर ॥ Bha. GI. III 17-20

(१९) कर्मणैव हि सतिदिमास्वता अनकादयः ।

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं विदुः कोदेषु किञ्चन ।

नानावाप्तवाप्तव्ये वर्ते यत्र स कर्मणि ॥ Bha. GI. III 20-22.

See also XII 28-27.

this is the teaching of verses like Bha. Gl. XIII. 31 (' Though doing his duties he does nothing, nor is he stained.' He explains the example of Janaka in the light of the actions of Vāsudeva, though he gives an alternative explanation about Janaka's activity also. 40)

Those verses of the Bhagavadgītā which mention the Mokṣa as taking place through jñāna (alone) can be explained in the light of this view. "I shall tell you about that which is called 'jñeya'" "the principle to be known, having known which a man gets Immortality", 41 "My devotees having known this become fit for attaining My existence". 42 "I shall further teach you, fully, that which is the best knowledge amongst knowledges, having known which all-wise men have from this world gone to the highest perfection. Having resorted to this knowledge people have reached sameness of attributes with me." 43 In verses like this, we find the doctrine

(४०) यद्यपि तेषां नाप्राणादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य, यत्नेन दानेन तपसा वा विशुद्धतपस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थनिरविवर्धम्, 'एकमेवेद सर्वं ब्रह्म भक्तुं च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोगेन च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यद्यप्यवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात्, यथा भगवतो वांछदेवस्य ज्ञानकर्मवेष्टितं न दानेन समुच्चयीयते पुत्रवार्थसिद्धये, तद्वत् तत्कर्मभित्तव्यवहकाराभावात् शुद्धत्वात् विदुषः ।.....तथा च दर्शयति भगवान् ' कुर्वन्पि न करोति न बिभ्यते ' (XIII. ३१) इति तत्र तत्र । यद्य ' पूर्वैः पूर्वतरं कृतं ' ' कर्मणैव हि संसिद्धिमाप्तिता जनकादयः ' इति तत्तु प्रविभज्य विवेच्यम् । तत्कर्म यदि तावत्पूर्वं जनकादयः तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माणि स्युः ते लोकसंग्रहार्थं गुणा गुणेषु वर्तन्त इति दानेनैव संसिद्धिमाप्तिताः, कर्मसंघाते प्राप्तेऽपि कर्मणा तदैव संसिद्धिमाप्तिताः, न कर्मसंघातं कृतवन्तः इत्येवोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः ईश्वरमस्यितेन कर्मणा साधनयुतेन संसिद्धिं सत्त्वशुद्धिं ज्ञानोत्पत्तिरुद्धां वा संसिद्धिमाप्तिताः जनकादय इति व्याख्येयम् ॥ Śā Bhāṣya on Bha. Gl. II, 10.

(४१) ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा प्रवृत्तमश्नुते । Bha Gl XIII. 13.

(४२) इति क्षेत्र तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मन्त्रज्ञा पण्डितशाय मन्त्रवायोपपद्यते ॥ Bha. Gl. XIII. 19.

(४३) परं भूय. प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥

of Sankara that Mokṣa is achieved by knowledge alone: but inspite of it, the purpose of each such verse, according to its context, is never to recommend Renunciation of actions; rather, we find, after the attainment of that jñāna the jñānin is advised to continue doing all his duties.

*Anurobindo Ghosh has very well expressed the Gītā's teaching about the disinterested actions to be done by the Jñānin. In his chapter on "The fullness of spiritual action" he writes about the actions of Jīvanmukta who is a niskāṃ karmin—His will and power are now not separately, egoistically his own, but a force of the supra-personal Divine who acts in this becoming (vibhūti!) of his own self, this one of his myriad personalities, by means of the characteristic form of the natural being, the avabhāva".⁴⁴ Prof Dasgupta writes about the yoga which forms part of the title of all the Adhyāyas of the Gītā as follows—"The theory of the Gītā that if actions are performed with an unattached mind, then, their defects cannot touch the performer, distinctly implies that the goodness or badness of an action does not depend upon the external effects of the action, but upon the inner motive of the action. If there is no motive of pleasure or self-gain, then the action performed cannot bind the performer, -for it is only the bond of desires and self-love that really makes an action one's own and makes one reap its good or bad fruits. Morality from this point of view becomes wholly subjective, and the special feature of the Gītā is that it tends to make all actions non-moral by cutting away the bonds that connect an action with its Performer."⁴⁵

इदं ज्ञानमुपायमिह मय साधयिष्यामहा. | Bha. Gl. XIV. 1-2,
Also see Bha. Gl. XIV. 19.

(44) Anurobindo Ghosh, Essays on the Gītā, 2nd Vol, P. 296.-(Brackets mine.)

(45) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Chapter on the Gītā.

It is necessary to add that jñāna which gets Mokṣa for its possessor is, according to the Gītā, different for different persons. We are to take each philosophical passage in the Gītā by itself. Moreover, it is not absolutely necessary that 'jñāna alone gets Mokṣa and then the jñānin continues doing his duties.' The Gītā also says that in the Bhaktiyogā, Bhakti or some form of devotion, gets Mokṣa and then the mukta bhakta is asked by the Gītā to continue doing all his duties. Again, a third type is also possible; a man may not take to either jñāna or bhakti; but in his life action alone may appear to be the supreme factor and he may achieve Mokṣa through action and then he may continue doing actions. 'Abandoning (mentally) all duties (dharmaṇ) submit yourself to me alone. I shall release you from all sins (referred to by Arjuna in Adh. I), involved in the performance of your duties; be not sorry.'⁴⁰ In this verse, bhakti in the form of self-surrender makes the man mukta and then he continues doing his duties which he has mentally abandoned. Similarly, the sthitaprajña seems to me to be a man who has achieved Mokṣa chiefly through Disinterested Action (Vide Bha. Gl. II) and who then continues doing his duties.

In addition to the above view, the Gītā also gives another standpoint, in which a certain jñāna (or bhakti) is achieved and it is followed by the disinterested performance of actions which join the Jñāna or Bhakti in the attainment of Mokṣa. This view is not accepted by Sankara; but it is actually frequently given in the Gītā. In Bha. Gl. III. 22-29, we are told that a jñānin who has already attained Mokṣa continues doing his duties and thereby follows the example of Vāsudeva. But in Bha. Gl. IV. 13-15 we learn that the knowledge of the Lord's actions of creating the four castes and still remaining untainted, because he is

indifferent (udāsīna), is followed by actions in the case of mumuksus, "persons who are still seekers of liberation"; and Arjuna is asked to follow this kind of performance of his duties.⁴⁷ Having given up the desire for the fruit of an action by making a samkalpa at the time of the pronunciation of tad, 'that', while uttering 'Aum tat sat,' which is known to them as an expression of Brahman, the various acts of sacrifice, penance and gifts are done by mumuksus.⁴⁸ A devotee of Me...who does My duties, i. e., who does his duties believing himself to be naught but My tool...reaches Me.⁴⁹ "While doing your actions as My actions, you will get Moksa" ⁵⁰ Thus, we have the mention of actions, performed disinterestedly, helping either jñāna or bhakti or action itself after the latter is achieved, in the achievement of Moksa. In my opinion, this view of the Gītā is given as the view of "some (teachers)" in the Brahmasūtra.⁵¹

So, we find that the Gītā gives both the views regarding the relation of karman to jñāna in the achievement of Moksa and that they seem to have been mentioned with reference

(३७) चातुरेन्द्रे मया,सृष्टं शुलकम्विमानतः । तस्य कर्तारमपि मां विद्व-
कर्तारमभवत् ॥ न मां कर्मानि लिप्सन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।
एव ज्ञात्वा कुतं कर्म पूर्वैरपि शुमुद्यमिः ।

कुतं कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ Bha Gl. IV. 13,14,15,

(३८) तदित्यनभिसंवाद्य 'कर्म' पददानतयाः क्रियाः ॥
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते भोक्तृकृदिति ॥ Bha. Gl. XIV. 25.

(३९) मत्कर्मैरन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गविवर्जितः ।
निर्वैतः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ Bha Gl. XI. 55.

(50) Cf. मदर्थमपि कर्मानि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि । Bha. Gl. XII

(51) अग्निहोत्रादि यः तत्कार्यायैव तदर्थेनात् । अतोऽन्यापि हेतुनात् ।
उभयो. यदेव विषया एते हि । Vide the author's Inter-
pretation of these Sūtras (Bra. Su. IV. 16-17) in
his work: 'A critique of the Brahmasūtra:
Part I: Interpretation of the Sūtras,' pp. 339-343

to different types of *adhikārin*s. We find that prior to Śankara there was a commentary on the Gītā, which took the view that according to the Gītā *jñāna* and *karman*, both combined, were means to *Mokṣa*. The author of this view is called *Vṛttikāra* by Ānandagiri in his commentary on the *Sāṅkarabhāṣya*⁵².

I have given above some points about the teaching of the Gītā, which seem to me to be the essential parts of the same. It seems to me that the special contribution which the Gītā makes to our culture lies in its emphasis on *yoga* in preference to *sannyāsa*. Its purpose was to supply to the world wise men who acted disinterestedly in all their duties instead of taking to *sannyāsa* to which they were entitled on account of their knowledge which made them *jīvanmuktas*, or through which they could have progressed to their goal as well as through *yoga*. The idea of *Mokṣa* as the *puruṣārtha*, 'goal of the human life,' is present in the Gītā but that idea comes in because it is present in every Hindu work or thought also. Thus, the Gītā seems to me to be primarily a Scripture for the Reconstruction of the society, unlike any other Scripture of Hinduism, though examples of *yogins* are not wanting in the *Upaniṣads* and the *Purāṇas* as well as in the *Mahābhārata*.

Chapter II

Inter-Relation of the Adhyāyas of the Gītā

Having outlined the general idea of the Central Teaching of the Gītā as I understand it to be, it is proposed to examine here the inter-relation of the different Adhyāyas of the Gītā, which is an important factor in understanding the message of this Scripture. In the case of the Brahmasūtra, we know the inter-relation between the various Adhyāyas from their very titles, viz., (i) Samanvaya, application of all Śrutis to Brahman; (ii) Avirodha, absence of contradiction among the Śrutis, as well as between the Vedānta and other Schools of Philosophy; (iii) Sāndhana 'means of achieving Mokṣa'; and (iv) Phala, 'the goal.' If we are to judge about the interrelation of the eighteen Adhyāyas of the Gītā from their titles, we should conclude that each Adhyāya teaches one particular aspect of 'Disinterested Action.' Madhusūdana Sarasvatī considers the Gītā as being "Kāṇḍatrayī", a set of three books each of which comprises six Adhyāyas. This view is not known to Śaṅkara or Rāmānuja, nor is it consistent with the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā in which only certain Adhyāyas (and not Kāṇḍas) are called "karmayoga" (Adh. III), and "bhaktiyoga" (Adh. XII), there being no Adhyāya simply called "jñānayoga." ¹Śaṅkara often explains the inter-relation of the different Adhyāyas in his own way.

(1) Adhyāya IV is called ज्ञानयोगसंन्यासयोग. The compound ज्ञानयोग occurs in III. 3 and XVI. 1.

According to him the topic of an earlier Adhyāya is to be connected with the same of a succeeding one, though many Adhyāyas intervene between the two Adhyāyas in question. Modern critics particularly Western scholars who have constantly complained about the repetitions and contradictions in the Gītā, do not seem to have paid proper attention to this problem². Tilak has devoted one separate chapter of his *Gita Rahasya* to the question of the harmony of the Adhyāyas of the Gītā. He tries to show that some point which was not made clear in each earlier Adhyāya is discussed in each immediately succeeding Adhyāya; but his explanations seem to be unsatisfactory.

According to Śaṅkara, the essence of the Lord and His Manifestations (Vibhūtis) are dealt with in Adhyāya VII, as well as in Adhyāyas IX and X, and a brief statement of the Manifestations (Vibhūtis) is also given in verses 12-15 of Adhyāya XV³. Adhyāya XVI details

(2) Vide the views of Bohtlingk and Hopkins quoted by Garbe in his Introduction to the *Bhagavadgītā*, translated into English by the Rev. D. Mackichan, P. 6 (Footnote). Hopkins says:- Despite its occasional power and mystic exaltation, The Divine Song in its present state as a poetical production is unsatisfactory. The same thing is said over and over again and the contradictions in phraseology and in meaning are as numerous as the repetitions, so then one is not surprised to find it described as "the wonderful song which causes the hair to stand on end."

(3) Cf. the following remarks in Śaṅkara Bhāṣya:-

(a) सप्तमोऽध्याये भगवत्स्वरूपं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । भवेदानीं येषु येषु भावेषु विग्रहो भगवांस्ते भावा वक्तव्याः । स्वरूपं च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि दुर्बिज्ञेयत्वादिति । (Śaṅkara's remarks at the beginning of his com. on Adv. X).

(b) चतुर्भिः श्लोके विभूतिस्वरूपमाह भगवान्-Śaṅkara on Gītā XV. 12, with reference to verses XV. 12-15, and again on

the three ethical types of beings, *daivi*, *āsuri* and *rākṣasi*, mentioned in *Adhyāya IX*⁴. Śaṅkara says that *Adhyāya XIV* (in which, as a matter of fact, neither the word *kṣetra* nor the word *kṣetrajña* occurs) tells us how all that is a product is produced from the union of the *kṣetra* and the *kṣetrajña*⁵. He remarks: In the seventh *Adhyāya* two Natures (*Prakṛtis*) were described. The same have been stated in the thirteenth *Adhyāya* as *kṣetra* and *kṣetrajña*. Moreover, the twelfth *Adhyāya* describes the devotees and *Adh. XIII* tells us about the philosophical knowledge with the help of which those devotees do their actions.⁶

1. All interpreters of the *Gītā*, the Ācāryas or commentators, as well as Western and Eastern scholars, hold that all the eighteen *Adhyāyas* of the *Gītā* taken together give the full exposition of its Teaching which is one and uniform. According to Śaṅkara, the *Gītā* aims at "the attainment of Mokṣa by means of a firm foundation in knowledge (*Jñānanisthā*) preceded by the renunciation of all act-

Gītā XV. 16 he says भगवत् ईशस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंश्लेषको विविष्टोपाधिकृतो यदादिसर्वं तेन इत्यादिना ।

(4) Cf. Śa. Bhāṣya on *Adh. XVI. 1*-देवी आद्युरी राक्षसी चेति प्राणिनां प्रकृतयो नवमेऽध्याये सृष्टिवाक्याहा विस्तरेण प्रदर्शनायामयं सरवत्प्रवृत्तिरित्यादिरव्याय आरम्भते ।

(5) Cf. Śa. Bhāṣya on *Adh. XIV. 1*-सर्वमुत्पद्यमानं क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पद्यत इत्युक्तं तत्कथमिति तत्प्रदर्शनाय "परं भूयः" इत्यादिरव्याय आरम्भते, भवति.....

(6) Vide Śa. Bhā. on *Bhā. Gī. XIII. 1*-सप्तमेऽध्याये सृष्टिने द्वे प्रकृती ईश्वरस्य । त्रिगुणात्मिकाऽऽद्या मित्राऽऽद्या संसारहेतुत्वात् । परा चान्धा जीवभूता क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगा ईश्वरात्मिका । याम्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो भगदुराचित्वानिष्ठवेहेतुत्व प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगप्रकृतिद्वयनिरूपणद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्रज्ञव्याय आरम्भते । अतीतानन्तराध्याये चाद्रेष्टा सर्वभूतानामिवादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिरग्राह्यत्वरश्चानिना संन्यासिनी निष्ठा यथा ते वर्तन्ते इति पक्षद्वयं, केन पुनरते तत्त्वज्ञानेन युक्ता यथोक्तपक्षावरणाद्भवतः शिवा भवन्तीत्येवमर्थव्यायमव्याय आरम्भते ।

lons"; and each of the eighteen Adhyāyas makes its own contribution to this general Teaching.† Tilak says that the Gītā teaches 'karmayoga, mainly based upon jñāna (knowledge) and characterised by bhakti (devotion)⁸ and each subsequent Adhyāya makes clear some point of this karmayoga raised by each preceding Adhyāya. Thus, according to Tilak each Adhyāya says something about jñāna, bhakti and karma. We may here note that karmayoga is the title of the third Adhyāya only. The expression "jñānamūlakabhakti-viśiṣṭa karmayoga" sounds like a shrewd and subtle compromise between Tilak on one side and Śaṅkara ("jñānamūlaka") and Rāmānuja ("bhakti-viśiṣṭa") on the other. We shall see later on that the title 'karmayoga' is the name of only one aspect of Yoga which itself means "Disinterested Action."

At this stage, I may mention my own view. (a) The Gītā is traditionally known to be a Yogaśāstra.⁹ (b) The second Adhyāya gives two definitions of Yoga—(1) 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' is said to be Yoga¹⁰ and (2) Yoga is 'the cleverness (kausala) in actions'¹¹. (c) Each Adhyāya is called one particular Yoga, e. g., the first Adhyāya is called not mere-

(7) तत्वास्तु गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निवेदनं सदेतदस्य संसारस्यात्यन्तोपरमकृष्णम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादारमभाननिष्कारपाद् कर्मा-
नूयति । तन्नेममेव गीतार्थमुद्दिश्य भगवतोक्तम्..... (Śaṅkara's In-
troduction).

(8) According to Tilak the Gītā teaches "ज्ञानमूलकमर्त-
विशिष्टकर्मयोगः."

(9) Vide the colophon at the end of each Adhyāya of the Gītā:—इति श्रीभगवद्गीतासहिते श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु
महाविषया योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुनविषादयोगो नाम... अष्टमाध्यायः

(10) सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते । Bhā. Gī. II. 48.

(11) योगः कर्मसु कौशलम् । II. 50. Note also the third defini-
tion of योग given in Adh. VI. 23.

तं विद्याद् धर्मयोगवियोगं योगसंज्ञितम्,

ly "Arjunavisādaḥ" but "Arjunaviśādayoga" "The Yoga of the agony of Arjuna." These three facts make me conclude that the Central Teaching of the Gītā is Yoga meaning either 'Equality (of the mind in success or failure of one's undertakings)' or 'the cleverness in actions (by which a man doing actions realises that he has renounced all good and bad deeds)',¹² and that each Adhyāya gives one aspect or form of this Yoga according to its name in the colophon. The colophon may be looked upon as the earliest commentary on the Gītā. So, each Adhyāya is an independent unit by itself. I give below the important arguments that have led me to this conclusion:-

(A) In the days of the Gītā or at least at one very important stage of its revisions, if there have been revisions at all, the word 'Yoga' had a rūdha or conventional meaning. When the Gītā says 'ucyate' ('is called'), uktah ('has been said to be'), āhuh, prathīteḥ, udāhṛtaḥ, smṛtaḥ, etc.,¹³ it refers to the already technical or fixed terms in its days. So, the words with these qualifications are not likely to be vague or obscure in their meanings. To me Yoga seems to be a term with fixed sense because we are told "Equality is said to be Yoga (II 48)". Besides, Yoga is declared to be a samjñā 'an appellation,' in Bha. Gī VI. 23, 14

What was this fixed meaning? It was 'Equality' of mind in the success or failure of one's undertakings (Bha. Gī II. 48). It was the psychological attitude of a man which made him believe that he had renounced his actions, while actually he performed them (II 60). In Bha. Gī. VI. 20-23, a detailed description of this Yoga is given. All these descriptions of Yoga can be summed up by a general sense

(12) योगयुक्तो महावीर उच्ये सुकृतदुष्कृते । II. 50

(13) Cf. भाट्ट 10 व संन्यासमिति प्राहुर्गौतमं च विद्वि पाण्डव । VI. 2:
उक्त. In अश्वकोट्यपुर इत्युक्तस्माद् परमो गतिम् । VIII. 21.

(14) तं विद्वद् दुःखमयोगविद्येन योगसंज्ञितम् । VI. 23

of the word 'Yoga' viz., 'Disinterested Action', *niskāma karman*, which should be applicable to the word wherever it occurs in the *Gītā*. This possibility of explaining whatever descriptions or definitions of Yoga are given in the *Gītā*, by the single expression of 'Disinterested Action', together with the fact that in the *Gītā*, the word 'Yoga' is called a technical term (*samjñā*), confirms my view that the word 'Yoga' is not a vague, uncertain word in the *Gītā*; and that it does not mean 'merely', 'a path', or 'practice' (as contrasted with theory or 'speculation', the sense often given to *Sāṃkhya*), or Asceticism (O. V. Valḍya's view), or Harmony (a sense derived from its etymology), etc. In fact, the attempt to give an etymological sense or senses not supported by a specific use of the word 'Yoga' in the *Gītā* itself, does not seem to be an effort in the direction of the right interpretation of the word Yoga.

(B) In the first six and some of the other *Adhyāyas* an attempt is made to show a connection between two consecutive *Adhyāyas*. But most of the *Adhyāyas* have an independent beginning. Thus, *Adhyāyas* VI, VII, IX, X, XIII, XIV, XV, and XVI, have a beginning which hardly shows any direct or indirect dependence on the immediately preceding *Adhyāya*,¹⁶ though, they are in

- (15) (a) अनाश्रयः कर्मकृत् कार्यं कर्म करोति यः । स सुंयासी च योगी च न निरमित्रं चाक्रियः ॥ (VI. I). (b) मत्प्रापकमनाः पार्थ योगं युजन् नदात्मनः । असंशयं समग्रं मां यथा शार्वणि तच्छृणु ॥ (VII. I). (c) इदं तु ते युज्यते प्रवक्ष्याम्यनघर्षे । ज्ञानं विज्ञानसहितं यथाशास्त्रं मोक्षसेतुमात्रं ॥ IX. I. (d) भूय एव महाबाहो मुजु मे परमं वचः । यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यवत् ॥ (X. I) (e) मङ्गति पुत्रायैव श्रेयं श्रेयश्चमेव च । यतदेदित्तु मिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥ or इदं शरीरं कौन्तेय श्रेयमित्यभिधीयते । यतपो वोसि तं प्रादु- श्रेयश्च इति तद्विदः ॥ (XIII. I). (f) परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् । यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो यताः ॥ इदं ज्ञानमुपासित्व मम साधर्म्यमागताः । सर्वेऽपि लोपजायन्ते प्रकथे न

their own way, linked up with the Central Teaching of the Gītā. While the end of an Adhyāya, does not make us feel that some point has remained undeveloped, the taking of a new one does not reveal the necessary dependence of its main Thesis on the foregoing Adhyāya. The relation between the last two verses of Adh. VII and the first verse of Adh. VIII is so superficial that the former clearly seem to have been placed where they are just to show that Adh. VIII has something to do with Adh. VII.¹⁶ If we carefully look to the first five Adhyāyas, it appears that the second Adhyāya alone is closely connected with the first Adhyāya. In the remaining Adhyāyas, e. g., in the case of the connection between Adh. XI and Adh. XII or that between Adhyāya XVI and Adh. XVII, there do not seem to be any such ties of relation as between Adh. I. and Adh. II. In the light of the names or titles of these Adhyāyas and their teaching it seems that even these are independent units by themselves. Thus, as already stated above, the first Adhyāya is called 'Arjunavisādayoga' rather than Arjunavisāda. So, the tradition, which already existed before Sankara, interpreted Adh. I as teaching one particular method of Yoga. It was believed to teach 'Disinterested Action based upon an Agony like the Agony of Arjuna'.

(C) This brings us to the evidence supplied by the

च ॥ (XIV. 1-2). (g) कर्त्तव्यमूढमयः शास्त्रमयत्वं मातुरम्ययम् ।
छन्दानि यस्व यजानि यस्त वेद स वेदविद् ॥ (XV. 1). (h)

अमयं सरसं द्वाद्विंशतयोगमवस्थितिः । दानं दमश्च यश्च स्वाध्यायस्तप
आर्जनम् ॥ (XVI. 1). (i) संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदि-

दम् । त्वागस्त्यं च दशोक्तं पृथगेति निवृत्तम् ॥ (XVIII. 1).

(16) अरामरणमेवाव मामाशित्व यन्ति ते । ते मया वदितुः कृत्स्नमभ्यासं
कर्म चास्मिन् । साविभूताभिदेवं मा साधिवश्च ये विदुः । मयाणकास्तेऽपि
च मां ते निवृत्त्युक्तेभ्यः ॥ (VII 29-30)

किं तद् मया किमभ्यासं किं कर्म प्रवक्ष्याम । अपिभूतं च किं प्रोक्तमभि-
देवं किमुच्यते । अपिभूतः कर्म कोऽयं देहेऽस्मिन्मनुष्यदमे । प्रयाणका-
च कर्म वेदोऽसि निवृत्तावधिः ॥ (VIII. 1-2).

names of all the Adhyāyas of the Gītā. We do not know, who gave these names to the Adhyāyas. But it is certain that Śāṅkara found them as they are today, before he wrote his Bhāṣya on the Gītā. Śāṅkara clearly tells us so, when he wants the name of an Adhyāya to be changed in his commentary. Thus, Adh. III was called 'Karmayoga' but Śāṅkara would have it as Karmaprasamsāyoga.¹⁷ It should also be noted that Sørensen has collected the traditional names of all the eighteen Adhyāyas found in different MSS. or editions of the Mahābhārata, some of which differ from the names preserved by Śāṅkara. But, for our purposes it is sufficient to take the titles as they are given by Śāṅkara for whatever evidence they can offer us regarding the interpretation of each Adhyāya. I shall here examine the titles of some Adhyāyas to explain my view. I have already suggested that 'Arjunaviśādayoga' should mean 'Yoga' or 'Disinterested Action (or Equality) based upon an Agony like that of Arjuna', because otherwise the word Yoga would be meaningless. The title 'Gunatrayavibhāgayoga' of Adh. XIV should be distinguished from the title "Gunatrayavibhāga", which is a lit name for a section in a Sāṃkhya work. The former would mean 'Disinterested Action based upon the distinction among the three gunas of the Prakṛti'. It will be shown later on that Adhyāya XIV aims at teaching a form of Yoga in which even the sattvaguna is believed to be the cause of attachment to jñāna 'knowledge' and sukha 'pleasure' and is therefore to be transcended by one who follows the Yoga¹⁸. The presence of the word Yoga in Daivāsurasampadvibhāgayoga (Adh. XVI) and Śraḍdhātrayavibhāgayoga (Adh. XVII) can be properly explained only if we assume that these Adhyāyas teach

(17) Vide the colophon in Sā. Bhāṣya on Adh. III.

(18) वन सत्त्वे नियन्त्रित्वात् प्रकाशकमनामवयम् । मुख्यसत्त्वेन बध्नाति शान्तसत्त्वेन चानय XIV. 8.

respectively 'a Yoga based upon the distinction between divine endowment and demoniac endowment' and 'a Yoga based upon the distinction between the three types of faith'. In Adh. XVI those born with the divine endowment stand for the followers of Disinterested Action and those born with the demoniac endowment mean an extreme type of Vedic Ritualists who performed sacrifices for the sake of the promised rewards. The sattvaguna in Adh. XVII is itself the indication of the stage of Disinterested Action. The sattvika yajña, tapas and dāna in Adh. XVII are niskāma karmans¹⁹ unlike the sattva in Adh. XIV. Adh V. is called Sannyāsayoga, while in that Adh. sannyāsa is said to be inferior to karmayoga, i. e., an aspect of Yoga only.²⁰ In my opinion, the word 'yoga' in Sannyāsayoga would not be properly explained unless we take the title to refer to verse 13 of that Adhyāya and interpret it as 'Disinterested Action based upon Mental Renunciation of all actions.' By means of this attitude of mental renunciation the yogin believes that he does nothing nor does he help any body in doing anything. This attitude of mind is different from the other in which a yogin renounces the results (phalas) of his actions. As already stated, the second Adhyāya gives two definitions of Yoga, 'Disinterested Action'; and the attitude of the renunciation of phalas is "Equality" and is in harmony with its definition in Bha GI. II. 48, while the mental renunciation of actions themselves is in harmony with the definition of Yoga in Bha. GI. II. 50. Verses 12 and 14 of

(19) Vide Adh. XVII. 11, 17, 20:-

मकलाकांक्षिर्मिर्वक्षो विधिदुष्टो य इत्युक्ते । यद्व्यमेवेति मनः समाधाव स सात्त्विकः ॥ मद्रवा परवा तप्तं तपस्तप विविधं नरेः । मकलाकांक्षिर्मिदुक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ दातव्यमिति यदानं दीयते अनुपकारिणे ॥ देशे काले च पात्रे च तदानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥

(20) संन्यासः कर्मयोगश्च निःशेषकरोऽयम् । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विधिर्वने ॥ V. 2.

Adh. V support my interpretation of Bha. Gl. V. 13. 'Mokṣasannyāsayoga' is the title of Adh. XVIII and, I believe, II refers to v. 66 of that Adhyāya; so, it means 'Disinterested Action' based upon mental renunciation of action (sannyāsa-sarvadharmān parityajya) and release (mokṣa) from all sins involved in the performance of one's duties, referred to by Arjuna in Adh. I and II²¹. The remaining titles, e. g. Bhaktiyoga, should be explained by interpreting Yoga as 'Disinterested Action' or 'Equality'.

Tilak calls the entire Gītā 'Kārmayōga', but 'Karmayoga' is the title of only the third Adhyāya (and of the teaching of Bha. Gl. II. 40-72, as said in Bha. Gl. III. 3d). 'Karmayoga' means 'Disinterested Action through action itself' and perhaps this title of Adh. III is based upon such verses as karmenaiva hi samsiddhimāsthitaḥ Janakādayaḥ (III. 20), etc. Gaughij has spoken of the Gītā Bodha (the teaching of the Gītā) as anāsaktiyoga 'Yoga of the absence of attachment to the results of actions done'; but here also the word anāsakti is redundant because Yoga is itself Disinterested Action. Moreover, anāsaktiyoga is a word which occurs, nowhere in the Gītā. So, both the titles Karmayoga and Anāsaktiyoga are misleading.

(D) Now, let us examine the teaching of each Adhyāya of the Gītā. In my opinion, this investigation also leads to the conclusion that each Adhyāya is an independent unit and teaches its own distinct form of Yoga. (i) In Adhyāyas XVII and XVIII we are told that the sattva guṇa itself is the characteristic of 'Disinterested Action', while in Adh. XIV the sattva guṇa even is the cause of attachment (to knowledge and pleasure) and hence a

(21) सर्वधर्मान् परित्यज्य मायेकां शरणं ब्रूतुं त्वं सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः XVIII, 66 परित्यज्य explains संन्यास and मोक्षयिष्यामि explains मोक्ष in the title of the Adhyāya (XVIII)

yogin is asked to transcend the *sattva*.²²

(ii) In Adh. III and V, Prakṛti and Svabhāva are said to be the real doer (*kartr*), while the soul is declared to be neither a doer nor an enjoyer (*akartṛ-abhokṛ*): but in Adh. XIII. 21-22 a different view is given, viz, that Prakṛti is the cause of activity (*kartriva*) while the *jīva* is *bhokṛ* and can remain an unattached *bhokṛ*, but when he becomes attached to the *gunas* of the Prakṛti, he begins the mundane existence (*samsāra*).

(iii) In Adh. III and V the Lord is spoken of as one not at all responsible for the sin and merit (*pāpa* and *sukṛta*) or *kartriva* and *karmāni* (activeness and actions) done by the soul, because everything is done by Prakṛti or Svabhāva. Again, in Adh. XI the Lord declares Himself to be the Kāla, the destroyer of the world and "active" (*pravṛta*) there and then for the destruction of the people.²³ He says: I myself have already killed all these opponents of yours, be thou naught but my tool.²⁴

(iv) Again in Adh. XV the Ādya Puruṣa is said to be the source from which all ancient activity has spread out,²⁵ and, then, the various activities of the soul (XV. 7-11), the Sun's activity of illuminating the world, the Earth's activity of sustaining all beings, the Moon's activity of nourishing all herbs, the Vaiśvānara's activity of digesting the food (XV. 12-14), and such other activities as include (v. 15) the activity of maintaining or governing (*bibharti*-v. 17) the three worlds—all these are *purāṇi pravṛttis* which have been traced to the Lord.²⁶

(22) Vide Ncs. 18 and 19 supra.

See also Bha. Gl. XVIII 23, 26, etc

(23) न कर्तृत्वं न कर्मणि लोदस्य सृजति प्रभुः । न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ V. काकोऽसि लोदस्य वृद्धोक्तान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः । XI.

(24) मयैव निवृत्ताः मयै निमित्तमात्रं नव सम्प्रसाचिन् ॥ XI 33

(25) तमेव साय पुरुषं प्रपद्ये नवः प्रवृत्तिः प्रसूना पुराणी ॥ XV. 4.

(26) मासयते (6), कर्तृत्वं-श्रुतिरवा संसाति-विश्वानुपसेवते (7-9). अग-

In fact *Purusottamayoga*, 'Disinterested Action through *Purusottama* (i. e. by the identification of *Purusottama* with the source of all activities)' is the peculiar colour given to the *Yoga* in *Adh. XV*:²⁷

(v) In *Bha. Gl. IX. 12-13*, the Lord mentions three natures, *daivi*, *rāksasi* and *āsuri*; and it is stated that human beings resort to one of them. But, in *Adh. XVI* two natural endowments, *daivi* and *āsuri*, are described; and it is said that people are born with them.

(vi) Everywhere in the *Gītā* the individual soul is absolved of all *kartrtva*, but *Bha. Gl. XVIII. 13-17* presents a view in which the soul is one of a group of "five" responsible for all actions when a war-slaughter is made (*sāmkhye kṛtānte*).²⁸

To sum up, the different *Adhyāyas* aim at explaining the activity and actions in different ways and presenting thereby different *yogas* suitable to men of different temperaments. Thus, we have so many "yogas" making the *Gītā* a *Yogāsāstra* a 'Scripture of Disinterested Action'. The same are referred to when the *Gītā* says 'Through *yogas* the same *Abode* is attained as is reached through *Sāmkhyas*' (*V 5*)²⁹. As some of these *Yogas* or aspects of *Yoga* are mutually conflicting, we have to conclude that

इमास्तपते (12). वात्यामि शुष्णामि (13) पचामि (14), स्मृतिः etc, वेदा-वक्तृत्व (15), विमर्शि (17), etc are all activities done by the Lord though popularly attributed to others, जीव, पृथ्वी, etc.

(27) Cf. also *XVIII. 48*. 'यतः प्रवृत्तिर्भूतानाम्' means the beings derive their activity from the Lord.

(28) पञ्चेतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।

सत्स्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ *XVIII. 13*

(29) यत्सत्स्येः प्राप्यते स्थानं तपोमैरपि गम्यते ॥ *V. 5*. Note the plu of योगे. At least two *sāmkhyas* are given in the *Gītā*, one in *II. 11-38* and another in *XVII. 13-15*, while each *Adhyāya* gives at least one *yoga*.

all aspects are not intended for one and the same man, but that the Gītā gives many options leading to the same result.³⁰ Every man should choose one particular Yoga, 'Disinterested Action', for his behaviour in the world and practise it in his every-day life. None should think of Sannyāsa of actions. Thus, he will be doing Lokasamgraha, and, avoiding any results of his actions for himself he would get Mokṣa.

(E) The Gītā speaks of Yoga, not of Karmayoga, which is in my opinion, an aspect of Yoga 'Disinterested Action'. This Yoga itself is distinguished in the Gītā from Sannyāsa, Renunciation of Actions. Only at times the Gītā differentiates 'Karmayoga' from Sannyāsa because Karmayoga, being an aspect of Yoga is naturally opposed to Sannyāsa. All the aspects of Yoga or all the Yogas are opposed to Sannyāsa. Thus, we have the following statements:—(i) Bha. Gī II. 39 distinguishes *yoge buddhiḥ* from *sāmkhye buddhiḥ* ³¹. (ii) In this world there are two ways of life which the Lord has narrated to Arjuna in Adv. II, viz., the life of the Sāmkhyas through *jñānayoga* 'Disinterested Action based upon knowledge' and that of the Yogins through *karmayoga* 'Disinterested Action based upon action itself' (Bha. Gī III. 3) ³² 'The knowledge'

(30) Cf. *विद्वत्सोऽविद्विक्कत्वात्*—Bra Sū. III. 3. 69 Vide my interpretation in my Critique of the Brahmasūtra, Vol. I, Page 232-233.

(31) *यस्य तेऽभिहितं सांख्ये बुद्धिर्बले विना मयि । II. 39.*

(32) I interpret *sāmkhya* as a form of "Disinterested Action". The second Adhyāya (II. 11-38) does not in my opinion describe the *sāmkhya* as *sannyāsa*, nor does Bha. Gī XVIII. 13 say that *sāmkhya* is *sannyāsa*. Bha. Gī. V. 1-6 distinguishes between *sannyāsa* on the one hand and *sāmkhyayogau* on the other. There is no sentence in the Gītā in which *sāmkhya* is said to be *sannyāsa*. The traditional title of Adhyāya II speaks of

(jñāna) on which the sāmkhya form of yoga is based, in the discussion as to whether the soul is killed in a sāmkhya (a battle). (iii) The simple word 'yoga' is mentioned in Bha. Gl. IV, 1, 2 and 3 where the Lord traces the history of Yoga.³³ (iv) There is nothing so purifying as knowledge. A man perfected by Yoga gets it of its own accord in due course within himself...Actions do not bind a man who has mentally renounced his actions by Yoga (Yogah karmasu kauśaleṃ-II. 50) and whose doubts have been cut off by knowledge.³⁴ (v) O Kṛṣṇa! You have once referred to the Renunciation of actions, and, now again, you speak of Yoga. Tell me, which one of these two is better, after proper thinking. Sannyāsa and Karmayoga are both of them the means of Final beatitude; but out of the two Karmayoga is better than Karmasannyāsa.³⁵ Here Karmayoga, an aspect of Yoga, 'Disinterested Action', is contrasted with Sannyāsa. But Yoga, by itself, is distinguished from Sannyāsa in the verse which follows these. "But O long-armed Arjuna! It is difficult to reach Sannyāsa except through Yoga, while a sage disciplined by Yoga gets Brahma without delay".³⁶ (vi) The follower of the Yoga called 'yogin' is described in Bha. Gl. V. 11 and 24 (vii) "He who without resorting to the fruits it as 'sāmkhya-yoga.' So also Bha. Gl. XIII. 25 mentions the sāmkhya-yoga.

(३३) इमं विवर्त्तते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् । IV. 1

॥ कालेनेह महता योगो नष्टः परतप । IV. 2

॥ एवार्थं मया तेऽयं योगः प्रोक्तः युगततनः ॥ IV. 3.

(34) न हि दानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । तत्त्वयं योगसंस्थितः कोनैवात्मनो विन्दति । IV. 38

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानमंतिष्ठनमंशुषम् ।.....IV. 41.

(35) संन्यासं कर्मणा कृष्ण युनयोनं च शंससि । वञ्छयेत् परवोरेकं तन्मे नृदि मुनिश्चितम् । संन्यासः कर्मयोगश्च निःशेषकराजुभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ V. 1-2.

(36) संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुययोगतः । योगयुको मुनिर्मग्नः ॥ चिरेणाचि-
नश्नति ॥ V. ॥ योगयुको विशुद्धात्मा.....V. 7

of actions performs all duties in both a Sannyāsin and a Yogin; but one who is merely "without fires" and without actions is neither. Know what the Upanisadic sages have called Renunciation (sannyāsa) (Br. Upa. IV. 4. 22) to be 'the Yoga of the Gītā', because there is no yogin who has not renounced all thoughts about the fruits of actions or the actions themselves, while doing them. Action is the cause of a sage's desire to pursue "yoga" (and not sannyāsa). The cause why the same yogin remains yogārūḍha (and does not become yogabhrasta-fallen from yoga-) is (that he has attained) Sama, 'peace of mind' (VI. 1, 2, 3).⁵⁷ In Bha. Gī VI. 48, 10, 15 we find the use of the word "yogin" only and in VI. 16, 17, 37, the word "yoga" alone is met with. (viii) O Pārtha! Hear how you with your mind attached to Me and practising Yoga, taking Me as your resort, will know me in my entirety (VII. 1).⁵⁸ In all these passages the Gītā uses the word "yoga" in the sense of 'Disinterested Action'; it is contrasted with sāmkyā and sannyāsa. The word "yogin" is also found in some verses. The word "karmayoga" stands for "Yoga through action", an aspect of Yoga. So, the Central Teaching of the Gītā is Yoga 'Equality' or 'Cleverness in actions'; and "karmayōga" is only an aspect of that yoga. It is, therefore, not correct to say that Karmayoga, is the teaching of the Gītā.

(F) Elsewhere, I have shown how several passages in the Gītā are, in my opinion, meant to explain various aspects or forms of Yoga, the latter always meaning 'Disinterested Action'. I shall here offer my interpretation of

- (37) अनादिनः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स संन्यासी च योगी च
 ॥ निरोगं चाक्रियं ॥ य सन्नात्मनि प्रादुर्बोध्य ॥ विदि पाण्डव ।
 न स संन्यासस्तद्वत् । योगी भवति कश्चन ॥ नास्ति श्रेयोर्भवेर्योगं कर्म कारण-
 मुच्यते । योगारूढस्य तस्यैव श्रमः कारणमुच्यते ॥ VI. 1-3.
- (38) मत्प्राप्तकमनाः पार्थ योगं युज्जग्मदात्मनः । असंशयं तममं मां यथा ज्ञास्य-
 सि तच्छुभं । VIII. 1

one such passage, viz., Bha. Gl. XII. 8-11, where, I believe, a few aspects of the Yoga are compared with one another from the standpoint of the ease or difficulty of practising each one of them, and yet we are told that all give the same result, viz., freedom from the fetters of Actions. Verse 8 gives the Bhaktiyoga, i. e., 'Disinterested Action based upon Devotion'. Verse 8A prescribes intense devotion and seems to me to be the verse which gives the name 'Bhaktiyoga' to this Adhyāya. If this Yoga be not possible, then, Arjuna may follow Abhyāsayoga, 'Disinterested Action based upon repeated effort', abhyāsa, (of concentration which is described in Adh. VI). If Arjuna is not able to follow Abhyāsayoga, he should do all his duties believing them to be the duties done already by the Lord, i. e., believing himself to be naught but a tool of the Lord, as taught in the eleventh Adhyāya. If Arjuna is not able to follow this 'Yoga' of the Lord' (Mad-yoga=Bhagavad-yoga), he should renounce the fruits of all the duties he might do. This will mean that Arjuna may take all actions to originate from Prakṛti as stated in Bha. Gl. III. 27 or from Svabhāva as in Bha. Gl. V. 14 or as explained in Adh. XVI, XVII or XVIII. Here, we have four forms of Yoga and a comparison of them is given. Arjuna wants to know who are the best knowers of Yoga (XII. 1-yogavittamāḥ) and the answer seems to be that those, who know Yoga through 'Bhakti', are the yogavittamāḥ and 'yuktatamāḥ' (XII. 1-2). The result of each one of these Yogas is the same, viz., Mokṣa, and hence these are not different stages of one Yoga. Different persons may like different forms of Yoga according to their circumstances and, therefore, several options are given, just as the Upanisads indicate various forms of meditation giving the same phala.⁸⁹

(39) Vide (30) supra.

An explanation of Bh. GL. XII. 12 is here necessary. I have given arguments for my view of this verse in my Notes on the same (See P. 486). To me the verse seems to give a reason as to why each succeeding one of the Yogas compared in verses 8-11, is said to be easier than each preceding one.⁴⁰ Knowledge (jñāna) is better and easier than abhyāsa 'repeated practice' (of concentration mentioned in Adh. VI); dhyāna (which here means the bhakti stated in Adh. XI) is easier than jñāna, and 'the renunciation of the fruits of actions' is easier than dhyāna. From this renunciation, peace is immediate. 'Abhyāsa' and 'Karmaphalatyāga' are words which occur in this verse as well as in v. 9 and v. 11. The word 'yoga' which occurs in v. 90 (abhyāsayoga) and v. 11B (Madyoga) is absent in v. 12; this proves that v. 8-11 speak of the Yogas, while v. 12 mentions the comparison of the Means of those Yogas. The comparison of the Yogas (v. 8-11) and that of the Means (v. 12) are both of them given from the standpoint of the ease of practising the Yoga or acquiring the Means. The Yoga of 'Sarvakarmaphalatyāga' is easier than the 'Abhyāsayoga' because the means (sarva)karmaphalatyāga is easier than the means known as abhyāsa. So far, I believe, there is no difficulty in the interpretation suggested by me. Because this part of my interpretation is supported by the very words of the verses in question, I suggest that dhyāna (which is here distinguished from abhyāsa, by being mentioned separately) should here mean a form of Bhakti, particularly that form which would be the basis of the Viśvarūpadarsanayoga (Adh. XI) called Madyoga in v. 11b. Thus, we have three Yogas in v. 9b, 10 and 11 and three corresponding means, viz., abhyāsa, dhyāna and karmaphalatyāga in v. 12. Now, because the word jñāna occurs as the name of a means easier than abhyāsa, I suggest that perhaps the author of the Gītā meant that

(40) Vide it in v. 12A.

a Yoga like the Sāmkhyayoga which is based upon jñāna 'a kind of knowledge' (Cf. jñānayogena sāmkyānām-Bha. Gl. III. 3) is easier than the form of Yoga called Abhyāsayoga, though, of course, Sāmkhyayoga or any such other 'Yoga' is not mentioned between Abhyāsayoga and Madyoga in v. 9 and 10 respectively.

In my opinion, the above passage (Bha. Gl. XII. 8-11 and 12) shows that in the Gītā many forms of Yoga, 'Disinterested Action', are elaborated and that they are meant for persons of different aptitudes because they all lead equally to the same goal.

(G) Let us now consider the word 'upanisad' (Plu.) in the colophon of the Adhyāyas of the Gītā. We are told: "Thus, in the upanishads sung by the Lord....."⁴¹ So, here we are concerned with the upanishads which the Lord has Himself sung. The expression cannot mean the Upanishads, the substance of which is sung by the Lord in the Gītā. We should also note that the loc. (plural) form "upanisatsu" is to be construed with the loc.-forms, viz., Brahmaavidyāyam, Yogasātre, Śrīkṛṣṇārjunasaṁvāde. So, in the Gītā, we have a number of upanishads sung by the Lord.

The Gītā borrows the expressions and some times the doctrines of the Upanishads, e. g., from the Kaṭha Upanisad, the Br. Upa, the Mu. Upa. But 'these Upanishads' are not sung by the Lord. We are here concerned with the upanishads in the Bhīsmāparvan (Parvan VI) in the Mahābhārata, and they are inseparable from the other appellations, viz., Brahmaavidyā, etc. Thus, even the first Adhyāya will have to be explained as an upanishad.

I may here state the meaning of the word 'upanishad', which suggested itself to me when I was studying some sūtras of Bra. Sū. IV. 1, where the topic of the sins and merits of a Brahmajñāni is discussed. "The agnihotra, etc.,

(41) इति श्रीमद्भगवद्गीतासहितनिबन्ध.....

become useful to the jñānin just for the attainment of Mokṣa, the result (kārya) of that (i. e., jñāna, knowledge), because we have an example of it in the Upanisads.' 'Some hold the view that also other good deeds than the agnihotra are useful for the same result as that of the jñāna'. 'Because the Śruti—'That act alone is more powerful, which a man performs with the vidyā, śraddhā and the upanīśad—refers to the usefulness of the agnihotrādi as well as other deeds for the result of the knowledge, i. e., for the achievement of Mokṣa.' 42

Here, Bra. Sū. IV. 1. 17 which mentions the view of 'some' (ekesām), seems to me to refer to the view of the Gītā, that all deeds including the deeds of one's caste if dedicated to the Lord, become useful in the attainment of Mokṣa. These followers of the Gītā quoted in support of their view the Śruti: "That act alone is more powerful which a man performs with the vidyā". 43 The act in question can be interpreted to be referring to any deed and it was actually so interpreted, it seems to me, by these followers of the Gītā. The author of the Brahmasūtra looks upon only agnihotrādi as the deeds which co-operate with jñāna for a common result, viz., Mokṣa, because he puts forth the other view as that of "some" only.

When I was reading the above sūtras simultaneously with the Gītā and was trying to find out what "upanīśads" are given in the Gītā, the idea suggested itself to me that the word upanīśad (pln.) in the colophon refers to the

(42) अग्निहोत्रादि तु तत्कायविद वर्जनात् । Bra. Sū. IV. 1. 16.

अगोष्ठ्यादि येदेनाम् । Bra. Sū. IV. 1. 17.

ब्रह्मविदो यदेव विदयेति हि । Bha. Sū. IV. 1. 18.

Vide the author's interpretation of these Sūtras in 'A Critique of the Brahmasūtra. Part I: Interpretation of the Sūtras, P 339-344.

(43) यदेव विदया करोति ब्रह्मवैश्वदेव । यदेव विदयेतम् । Chā. Upan. I. 1. 10

same word in the above Śruti, viz., Chā. Upa., 1. 1. 10 and means "an explanation useful in the performance of a deed which, if done with the knowledge of that secret explanation, will bring a more powerful result (*vīryavattara*)." In the Śruti, 'upaniśadā' is to be connected with karoti, 'performs'. As I have shown elsewhere, the Gītā has about twentyfive different "keys" of avoiding the phala while performing a deed, 'The deed done with this secret knowledge does not stain a man with its results but rather helps him in the attainment of liberation', holds the Gītā. These "keys" are referred to by the plural number of 'upaniśatsu'. The Lord has collected, and "sung" (in verses) 'these keys' or secret explanations, and they are preserved in the Gītā. Thus, every Adhyāya of the Gītā has got some of these keys.

So, I just suggest that the expression "upaniśads sung by the Lord (*śrīmadbhagavadgītāsu upaniśatsu*) also proves that in the Gītā we have many Yogas or aspects of 'Disinterested Action', and that each Adhyāya has its own Yoga, each Adhyāya thus, being an independent unit.

(H) Lastly, it appears to me that the philosophical doctrines of the Gītā are auxiliary to the Yoga-teaching of the particular Adhyāya in which they are mentioned. Thus, the doctrine of the two Prakṛtis and Śrī Kṛṣṇa who is their master, is useful for the Disinterested Action taught in the seventh Adhyāya only, and it is not to be mixed up with the philosophical views in the other Adhyāyas of the Gītā, in the fond hope of forging out a preconceived philosophical system out of the Gītā. This view of mine is presented in detail in the next chapter. Hence, I suggest that this is also a reason why each Adhyāya of the Gītā is an independent unit.

While presenting different aspects of one and the same topic in different Adhyāyas, an author cannot fully avoid all repetitions, nor can he abstain from making some

statements which may seem contradictory. This is what has happened with the author of the Gītā, who intended to collect and state different forms of Yoga, Disinterested Action, in the different Adhyāyas of this book. So, what have appeared to Bohtlingk, Hopkins, and Garbe, to be useless repetitions and contradictions, are to me in fact the requisite remarks which no author with an aim like that of the Gītā-kāra could have avoided without being open to the charge of making incomplete and incoherent statements about his views.

Thus, the various "Yogas" are meant for various types of men and, when the Gītā speaks of 'annamayoga', it endeavours to lay stress on the fact that a man must adhere to one specific 'Yoga' and should not mix up different "Yogas", if he wants to realize any 'Yoga' in his own every day life. The Gītā explicitly mentions many Yogas when it says: That abode which is attained by the various aspects of Sāṃkhya, is also reached by the various aspects of Yoga (V. 5).⁴⁸

(44) अनन्येनैव योगेन मां व्यापन्नं व्यासते ।

(45) Vide (29) supra.

Chapter III

Philosophical Passages of the Gītā

In the first two Chapters references alluding to the philosophical notions of the Gītā have already been made. It has been demonstrated that there is no specific indication in the Gītā of what precisely the state of liberation is. Moreover, the discussion of the philosophical questions is, in the Gītā, ancillary to the explanation of "Disinterested Action." Even the doctrine of the origin, continuation and disappearance of the Beings from and into Brahman, seems to have been used in the Gītā to help its teaching of Yoga. The Gītā nowhere asserts that the knowledge of philosophical doctrines should be invariably and immediately followed by Renunciation, though in certain passages of the Gītā a certain kind of knowledge (*jñāna*) is itself said to be the only means of *Mokṣa*. It rather recommends the disinterested performance of one's duties even after the attainment of knowledge (and liberation in this life). All this has already been dwelt upon in the preceding chapters.

The main question on which the attention is to be focussed in this chapter is whether the philosophical views in the various *Adhyāyas* of the Gītā converge to propound one particular System of Philosophy (*darsana*) or a sect of such a school (*sampradāya*). Neither of these is being laid stress on in the Gītā, I believe. Before adducing proof in support of this point of view, it is necessary to cast a glance at some opinions, ancient and modern, on this question.

It is well known that the ancient *Ācāryas* and commentators on the Gītā hold that the Gītā has the philoso-

phy of one definite Vedānta Sect. Each one of them, Śāṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana and others, has tried to show that not only all the Adhyāyas of the Gītā go to make the philosophy of his own individual School, but that the Gītā, the Upanisads and the Brahmasūtra as well as the Purāṇas have but one single philosophical System, which the particular interpreter of the Scripture believes. The unity of the Scriptures was their very starting point and so they could not imagine that the Gītā had a philosophy different from that of the Upanisads or the Brahmasūtras, much less could they ever think that each Adhyāya of the Gītā had its own particular doctrines.

Western scholars who have devoted themselves to the study of the Gītā, have looked upon the philosophy of the Gītā as perhaps the pivot round which the teaching of the Gītā moves. They find pantheism and theism in the Gītā side by side. Some even say that along with these two views - suitable to the Path of knowledge (Jñānamārga) and the Path of devotion (Bhaktimārga) respectively, there is in the Gītā, the Sāṅkhya Doctrine also. A. Holtzmann says, 'We have before us a Viṣṇuīte working-up of a pantheistic poem'. So, originally the Gītā had niṣgūḥavāda and subsequently it became a book of sagunavāda. Garbe says that the case is exactly the reverse, but he also adds that in its very first edition the Gītā had a Sāṅkhya philosophy. He says: In short, in the old poem Kṛṣṇaism philosophically based on the Sāṅkhya-Yoga is proclaimed; in the additions made in the recension, the Vedānta philosophy is taught. It has long been well known that the doctrines of the Sāṅkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Bhagavadgītā and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāṅkhya and the Yoga mentioned by name, while the word 'Vedānta' occurs only once (Vedāntakṛt in Bha. Gī. XV. 15) and in the sense of 'Upaniṣad'? Rudolph Otto, a pupil

of Garbe in his *Die Ur Gītā* expresses the view that the eleventh Adhyāya of the Gītā is the earliest or original part of the work and that the original teaching of the Gītā was Arjuna's Disinterested Action through the belief that he was naught but a tool of Kṛṣṇa (the sākāra conception of the Reality). Prof. Hopkins holds: The divine song is at present Krishnai's version of an older Viṣṇu-poem and this in turn was at first an unsectarian work, perhaps a late Upaniṣad.¹ Hill says: "In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman, but throughout the poem the identity of the two is implied."²

Let us now see the views of a few Indian scholars on the conception of God in the Gītā:—Dr. Bhandarkar points out that in Indian pantheism the idea of the transcendence of God was always associated with that of the immanence of God, as stated in the Vedāntasūtra II. 1. 27. Besides this, Dr. Bhandarkar holds that in the Gītā we have pre-classical Sāṃkhya. Tilak, who opposed Śaṅkara as regards the Sannyāsa teaching of the Gītā, accepted the Śaṅkara view so far as the philosophy of the Gītā is concerned. So, he would reconcile the statements about the sākāra aspect by taking them as relatively true and those of the nīśākāra as absolutely true. Dr. Belvalkar has in his Basu Mallik Lectures tried to refute the view of Garbe. One of his chief arguments is that if we remove about 150 verses pointed out by Garbe as interpolations, really speaking we would have to drop at least double the number of verses. He also believes in reconciling these two types of verses in the Gītā according to the method of Śaṅkara's view. Sir S. Radhakrishnan accepts Śaṅkara's view and puts it in charming words: *'The metaphysical idealism of the Upaniṣads is transformed*

(1) *The Religions of India*, p. 389.

(2) *The Bhagavadgītā*, p. 10.

in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion³. And again, "On ultimate analysis the assumption of the form of Puruṣottama by the absolute becomes less than real. It is, therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal Īśvara, though it is true that the Gītā considers the conception of personal God to be more useful for religious purposes."⁴ Prof. S. N. Dasgupta writes on the same subject as follows:—According to the Gītā the personal God as Īśvara is the supreme principle and Brahman in the sense of a qualityless, undifferentiated, ultimate principle, as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īśvara. Thus, though in VIII. 3 and X. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman.⁵ Again, "Though Brahman is often described in Upaniṣadic language as the highest essence of God, it is in reality a part of the super-personality of God."⁶

All these views rest upon the assumption that all the Adhyāyas of the Gītā formulate one particular System of philosophy and that the teaching of that philosophy is the central teaching of the Gītā. But in my opinion each Adhyāya of the Gītā has its own independent philosophy, and this philosophy is connected with the Yoga "Disinterested Action," taught in each particular Adhyāya.

(3) Sir S. Radhakrishnan, History of Indian Philosophy, Volume I, p. 539.

(4) Ibid, pp. 543-544.

(5) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy Vol II, p. 474.

(6) Ibid, p 478.

This suggestion of mine can be substantiated even by a cursory glance over the Adhyāyas. In Adhyāyas V and VI the sākāra and nirākāra aspects of the Reality are mentioned side by side as if the reader knows the distinction and relation between the two.⁷ The two are never identified and yet are mentioned alternately. The seventh Adhyāya mentions two Prakṛtis and their Master, Śrī Kṛṣṇa; no other Adhyāya mentions a doctrine of two Prakṛtis. Adhyāya VIII mentions a philosophy of two Avyakta and one Puruṣa. In Adhyāya VII parā Prakṛti is said to be the Yoni 'origin of appearance' of the beings, in the eighth the lower Avyakta is the source of beings. Adhyāya IX outlines a view of one Prakṛti and Śrī Kṛṣṇa and from that one Prakṛti with Śrī Kṛṣṇa as the superintendant all beings are born. Adhyāya XIII speaks of Kṣetra and Kṣetrajña, and Kṣetra includes a principle called Avyakta and several mental tendencies. It also mentions a second view, viz., that of Prakṛti, Puruṣa (here the jīva) and a higher Puruṣa (the Sākṣin), and a third one, viz., that of a principle called 'Jñeya' which is the nirākāra Brahman with Kṛṣṇa as the higher one in it.⁸ Adhyāya XIV presents a doctrine of Mahat Brahman, Śrī Kṛṣṇa, Prakṛti and the gunas of Prakṛti, only the sattva guna being the direct topic of discussion because on its nature the Yoga of the Adhyāya is founded. Adhyāya XV speaks of ksara Puruṣa, a-ksara Puruṣa (which means the Sākṣin, in my opinion) and the Puruṣottama or Śrī Kṛṣṇa. Adhyāyas XVII and XVIII teach the gunasamkhyāna doctrine, "the view that there is nothing in the world which is free from any one out of the three gunas," the

(7) Vide the author's *Atma* A Jagatkar Chapter, P. 19-20

(8) Anādī matparam Brahma XIII. Vide the interpretation of Śaṅkara's predecessor (of this verse) quoted by Śaṅkara.

Disinterested Action of the Yogin, coming under the Sattva guna.

Now, looking in this very brief statement of the principles in several of the Adhyāyas of the Gītā, one may ask: Where is the necessity of making one System out of these philosophical tracts of the Gītā? There is no reason to believe that one single system is ever intended to be taught through all these passages. Dasgupta and others who have made an effort to make out such a system are not able to decide whether the one Prakṛti in Adhyāya IX or XIV is exactly like either of the two Prakṛtis in Adhyāya VII, or whether the Ksetra which is a Complex Principle (Dasgupta) has any similar principle in any other Adhyāya.

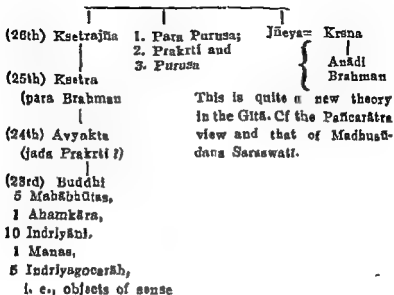
I do not mean that we should not compare and contrast the principles in one Adhyāya of the Gītā with those in any other Adhyāya for the sake of study; rather I insist on such a comparison because that has led me to conclude that each Adhyāya has its own individual philosophical thought. I would rather suggest that the identification of the metaphysical principles (tattvas) mentioned under various names is not possible.

Let us now study in detail the systems of Adhyāyas VII, VIII, XIII, and XIV. I give below in a tabular form the philosophical principles of these Adhyāyas:-

Adhyāya VII Śrī Kṛṣṇa	Adhyāya VIII.
Parā Prakṛti=Bhūtayoni	Puruṣa
" the source of the living beings "	Aksara=para Avyakta=adhāman
aparā-Prakṛti=divided into eight forms, the source of The Inanimate world.	apara Avyakta=bhūtayoni, source of beings with Brahmā as the superintendent,
	svabhāva (cause of the inanim- ate world)
	Kṣara bhāva (perishable, not destructible)

Adhyāya XIII

Three Schemes



28

Adhyāya XIV.

Śrī Kṛṣṇa

|

Brahman (v. 27)=Mahad Brahman, which is Bhūtayoni

|

Prakṛti

|

Three guṇas born of Prakṛti. (Are 'guṇas' viśayas ?)

In my opinion, all the principles said to be 'the source of beings', bhūtayoni, are to be taken as the nirākāra Brahman. It has been discussed and upheld in the Brahmasūtra (I.1.) that ānanda, ākāśa, prāṇa, jyotiḥ, etc which all are said to be 'the source of beings' in the various Upaniṣads are the Brahman itself. Like the Mundaka Upa. the Gītā makes the nirākāra Brahman the Yoni of beings and the sākāra (Śrī Kṛṣṇa or Puruṣa) becomes the seed-layer. Adhyāya VIII has distinguished Akṣara or para Avyakta,

the dhāman, from āpara Avyaktā 'the source of' beings, a form of the nirākāra Brahman itself, like the Aksara. Thus, if we count the principles in Adhyāya VIII, taking those not expressed as implied, para-Parusa, Aksara and āpara Avyaktā would be respectively the 27th, the 26th, and the 25th, and the jada Prakṛti if added would be the 24th (Vide the principles of the thirteenth Adhyāya). It will be also seen that Kṛṣṇa or Puruṣa and the nirākāra Brahman are always stated to be distinct from each other. The various philosophical schools of the later Mahābhārata seem to have arisen from these various Schools of the Gītā. Śāntara seems to find very little support from the Gītā. Thus, a detailed study of the tattvas of the different Adhyāyas also shows that each Adhyāya has its own independent philosophy.

I, however, maintain that the details of the philosophical doctrine in each Adhyāya were well known in the days of the Gītā, a progressive period in Indian philosophy. The author of the Gītā mentions in each Adhyāya only a part of that doctrine; that part which he thought would be useful to explain the form of Yoga taught in a particular Adhyāya. I have tried to show this fully in my Notes. To give an example, in Adhyāya XIV the author is concerned with sattva-guṇā, beyond which the Yogin is asked to go. To explain this sattva-guṇā, he mentions just three principles, viz., the Prakṛti, Mahad-Brahman and Śrī Kṛṣṇa. He drops other details about the Buddhi, the Ahambhāra, etc. Where a kind of jñāna is the leading means to Yoga, he gives the details also, as in Adj. VII and XIII. From this standpoint, we may make an effort to construct the system of the Gītā if we may just frame one for the sake of knowing the general philosophical tendencies in the days of the Gītā.

A Vedānta Prakriyā of the days of the Gītā may be framed as follows:-

(1) It will be a system of 26 principles. Purusa (e. g. in VIII. 22) =Śrī Kṛṣṇa,=Kṣetrajñā (XIII. 2) will be the 26th principle. Cf. also XIV 27, where Kṛṣṇa is said to be the foundation of the nīṣākāra Brahman.

(2) Aksara (III. 15, VIII. 11)=Para Avyakta (VIII. 20-21), =Dhāman (VIII. 21), Padā (XV. 4,), sthāna (VIII 28). This same principle is generally "the source of beings" (bhūtayoni), e.g., Śrī Kṛṣṇa is higher than the Parā Prakṛti (VII. 6-7) which is the source of beings (bhūtayoni) and which belongs to Śrī Kṛṣṇa higher than whom there is no principle (VII. 7), just as the Dhāman which is called Aksara belongs to Śrī Kṛṣṇa who must be identified with the Purusa who is higher than Aksara (XIII. 22). From this stand-point the Prakṛti (IX. 10) which produces the animate and inanimate world (caśā. cāram), the Ksetra (XIII. 27) which produces the immoveable and the moveable (sthāvarajangamam), and the Mahad Brahman (XIV. 3) from which takes place the birth of all beings—these all involve in a way very much the same principles though the terms Parā Prakṛti, Ksetra, Prakṛti, Mahad Brahman are not synonyms.

An important point to be remembered in this connection is that in the eighth Adhyāya the source of beings (bhūtayoni) and the Dhāman are distinguished from each other, while in other places in the Gītā, nothing is said about this distinction. So, according to Adhyāya VIII, there will be one more principle than according to other Adhyāyas, where there is the mention of a principle which is 'the source of beings.'

Thus, the principle which is the source of the birth of the beings and which is called Brahman in Bra. Sū. I. 1, will be the 25th principle.

In Adhyāya VIII the Aparā Avyakta which is the source of bhūtagrāma will be the 25th, the Para Avyakta which is the Dhāman the 26th and the Purusa the 27th principle.

(3) Then, Prakṛti with the three-guṇas, which is the source of all activities (III. 28) = Brāhman which is also the source of activity (III. 14) = Aparā Prakṛti (VII. 5-6), = Avyakta (XIII. 6), = Prakṛti (XIV. 5). This will be the 24th principle. It is also called Svabhāva and Māyā. It must be noticed that the sign of equation in the above lists does not mean that the principles in question mean one and the same thing.

After these three principles (or four, according to Adv. VIII. 19-22) come Buddhi, Ahankāra, Manas, 5 Jñānendriyāṇi, 5 Karmendriyāṇi, 5 Mahābhūtas, and 5 Indriyagocarāḥ (=Viśayāḥ) So, generally the Gītā seems to have in view a Vedānta system of 26 principles, but according to Advyāya VIII there will be 27 principles, while the Jñeya principle in Advyāya XIII which only partly distinguishes between the Nirākāra (anādī Brahman) and the Sākāra (the Lord Kṛṣṇa) aspects, may belong to a system of 25 principles.

The reader will have now seen the appositeness of maintaining that different Advyāyas offer different conceptions of philosophical principles.

If, we look at the Kāṭha and the Mundaka Upaniṣads, we find in them the distinction between Akṣara, the Paśa and the Bhūtayoni on the one side and Puruṣa on the other.⁹ The Gītā identifies the Puruṣa with Kṛṣṇa and emphasises the distinction between Him and the Bhūtayoni called by various names. Moreover, the Gītā has introduced a new principle called Prakṛti which is the source of the jada jagat (VII. 3-4) and which according to the Gītā explains 'the source of action' (Kartṛtva-III. 27, XIII. 21) and helps the Gītā's Central Teaching of Yoga, (Disinterested Action) by making a man realize that his actions are not originally his, but they belong to Prakṛti. This Prakṛti (XVIII. 59) is also called Svabhāva

(9) Vide Akṣara: A forgotten chapter, pp. 11-16

(V. 14, XVIII. 60, 41-44) and Māyā (VII. 13-14, XVIII. 61). This seems to me to be the Gītā's original contribution to the Indian philosophy.

The whole trend of Indian Philosophy before the Gītā was written and also after was in favour of differentiation within Brahman itself (Svāgatābheda). I have shown this in a Thesis which I wrote for Ph. D. degree of the Kiel University, Germany: *Aksara: A Forgotten Chapter*. I here quote only a few sentences which seem to express the predominant traits of philosophy in their respective ages. At the end of the Rgveda period the unity behind the plurality of the Vedic deities becomes known.¹⁰ 'They call it Indra, Mitra, Varuna and Agni. He is Garutmān, the essential Bird. They call it Agni, Yama and Mātariśvan. The One Being the poets speak of variously.' 'Then there was neither non-Being nor Being. Then, there was neither Death nor Immortality. Nor was then the sign of night and day. That one (principle) breathed in absence of air, by its own power. There was nothing other than It and higher.'¹¹ The Chāndogya Upa. can be construed to explain 'tad ekam' and 'tasmād anyan na' in RV. I. 129. 2 c d, when it says "O gentle one, in the beginning this (idam) was Being only, i. e., one only without a second (ekam eva advītyam)"¹².

Though Sankara interprets 'ekam evādvītyam' as meaning the impossibility of there being a difference within Brahman itself, the truth is that the history of the development of the philosophical thought as revealed in the following passages goes against such an interpretation.

(10) इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमादुर्यो दिव्यः स सुवर्गो गह्वरमान् । एकं सदसि विषा
वदुषा वदन्वग्निं यमं मातरिश्वानमादुः ॥ RV. I. 164 46.

(11) नासदासीन्नो सदासीत्सदानि
न सृष्टुरासदिवृत् न सर्हि न रात्रिः । अहः आसीत्प्रकेतः । आनीदवाने
सप्तया तदेकं तस्माद्वाक्यम पदः कियवान् ॥ RV. I. 129. 1-2.

(12) सदेन सोम्येदमग्र आनीदेकमेवाद्वितीयम् । Chā. Upa. VI. 2. 2.

those Upanisadic texts only. The style of the Sūtras like the Vasiṣṭha Dharmasūtra or the Gautama Dharmasūtra is exactly the same as that of the Upanisadic Śrutis (discussed in Bra. Sū. I. 1) which mention Brahman under various names. The first half of Bha Gl. XIII. 3 refers to the R̥gveda hymns, in which, according to the author of the Gītā, Brahman is sung by the R̥gvedic ṛsis in various metres under the names of Indra, Varuna, etc.—a view which is mentioned in the R̥gveda itself (R̥ V, I. 164.). So, Bha Gl. XIII. 2B need not refer to the Brahmasūtra in any form (4-5) The Gītā is earlier than the Yoga Darśana and the Bauddha Philosophy as I have shown in my Notes. 'The people endowed with āsuri sampad' are an extreme form of the Vedic Ritualists (Vide my Notes), and neither Bauddhas nor materialists.

Thus, the philosophical tracts of the Gītā are all of them independent of one another and do not belong to any School or Sect. Moreover, the doctrines in these passages are ancillary to the form of Yoga 'Disinterested Action' taught in the particular Adhyāya. Even as regards the idea of Mokṣa, the Gītā is uncertain and gives different views for different persons. The different Adhyāyas have different philosophical views. I may here point out that according to the Gītā there are some forms of the Yoga in which there is hardly any deep philosophical teaching and yet these forms of Yoga do make men free from the karmabandhana 'the fetters of actions,' viz., birth and death. The Gītā even says, 'Some one among thousands of men tries to achieve Perfection, and from among those who try and become perfect only some one knows the Lord in His exact nature.' (VII. 3) So, one can become perfect without the exact knowledge of the Lord simply if he can avoid a desire for the results of his actions by some means or the other. Even when the jñāna is believed to bring Mokṣa, the Gītā insists that the acquisition of the jñāna be followed by Yoga and not by Sannyāsa.

Chapter IV

The Yogas of the Gita.

We have already considered several points about Yoga. We have seen that Yoga is the Dharma of Social Reconstruction which was evinced at a time when there was a conflict between the Vedic Ritualism characterised by selfish desires for rewards promised for the performance of various sacrifices on the one hand and on the other hand the Upanishadic Renunciation of the world prescribing the abandonment of all desires and also all actions and retirement to a forest. All philosophical teaching is made subsidiary to this Yoga by the Gītā. This Yoga can be achieved through disinterested action through knowledge or through devotion. For attaining Yoga no detailed metaphysical knowledge is absolutely necessary. I have also expressed my own view that each Adhyāya of the Gītā gives an independent Yoga, a special form of Equality, *samata* (II 48). All the Yogas of the Gītā are not intended for every man. The word 'yoga' was already a technical word (*samīna*) in the days of the Gītā itself and it meant 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' (Bha. G. II 48) or an Experience of Renunciation of good and bad deeds, while actually one continues doing them (Bha. G. II 50). As has been already stated, both these definitions of Yoga describe from different standpoints the Yoga which means 'Disinterested Action'. I have also drawn attention to the presence of the word 'yoga' in the titles of the different Adhyāyas of the Gītā. The Yogas of the Gītā seem to have been meant for the guidance of different persons of different temperaments because (1) all the Yogas give the same *phala* viz freedom from the bondage of actions, and (2) some of the yogas are mutually contradictory. We have also seen (a) that the title 'Karmayoga' given by Tilak

to the entire Gītā is not very apposite because Karmayoga which is the name of the third Adhyāya only is strictly one form of Yoga and (b) that the title *Anasaktiyoga* which Gandhiji has fixed for his work on the Gītā is also not exact because Yoga means absence of attachment, and even the expression *Anasaktiyoga* is nowhere met with in the Gītā. Lastly it has already been demonstrated that probably the correct interpretation of Bha. Gī. XII 5 II is that we have in those verses a comparison of the different forms of Yoga. Disinterested Action, from the standpoint of the comparative ease of practising them. In this chapter it is proposed to give more details of my interpretation of the Yogas of the Gītā.

Let us glance at some of the views about the Yogas of the Gītā already prevailing among the Acāryas and scholars. Shankara maintains that in the Gītā we have two principal Yogas Karmayoga and Jñānayoga or Sannyāsa. Karmayoga does not directly lead to Moksha it is a means to *cittasuddhi* or *sattvasuddhi* purification of the mind which leads to *jñānaprāpti*, attainment of knowledge, which in its turn paves way for *sannyāsa* (because the *jñāna* is the knowledge that the Atman is *a-kartā* a non-doer) and Moksha can be attained through knowledge only. Rāmānuja and Madhusūdana hold that Karmayoga leads to *sannyāsa* but a combination of *sannyāsa* and *jñāna* according to them leads to Bhaktiyoga through which alone Moksha can be obtained. Tilak believes that Jādna (yoga) and Bhakti (yoga) are means to Karmayoga. Recently Kaka Kalelkar has made a fresh approach by regrouping the verses of the Gītā and though he does not advance the view that his re-arrangement of the verses was the original one of the Gītā he maintains that his re-grouping helps the understanding of the Gītā. His re-arrangement has resulted into fifty-two Yogas. I give here the names of the nine Yogas into which he arranges the verses of the first two Adhyāyas:

- (1) स्वतन्त्रज्ञानयोग, (2) अर्जुनविषययोग, (3) उच्यते योग, (4) स्वयम्कर्मयोग, (5) स्वतन्त्रज्ञानयोग, (6) प्रवेष्टव्ययोग, (7) सम्यग्योग, (8) योगसुद्धियोग, and (9) स्थितप्रज्ञयोग.

A glance at this list will convince the reader that the word *yoga* as used by Shri Kalelkar in these titles seems to have been assumed by him to have no rigid, useful meaning attached to it in the Gītā

The difference of opinion, noticed above, regarding the place of the different Yogas of the Gītā in its central teaching is due to a misconception about the very sense of the word 'Yoga'. It is believed from the days of Shankara – perhaps from those of his predecessor's too – that the term 'Yoga' is a loose term and is used in a variety of meanings in the Gītā. Modern scholars also translate it in a number of ways, such as (1) Rule, (2) Harmony (3) Asceticism (4) Practice (as distinguished from theory or speculation the meaning given to 'Sāṃkhya'). Some interpret the word 'Yoga' even as Path

I have already suggested that both the definitions of 'Yoga' given in Adh II (verses 48 and 50) demonstrate that to the author of the Gītā the word 'Yoga' is already known as a well-known technical term as indicated by 'ucyate' 'is declared' (II 48) which should be compared with *uktaḥ im avyakto kshara ity uktaḥ* (VIII 21) It is actually taken as *samjñā* in Bha Gī. VI 23. I believe that verses 48 and 50 of Adh II take Yoga as Disinterested Action and give two descriptions of Yoga accordingly. So we must try to interpret the word 'Yoga' in that sense only, wherever it is used in the Gītā

Yoga means *nishkamakarmacarana* and this can mean *samīptam* or *kīrtanam kaushalam*. The word 'Yogashāstra' applied to the Gītā means the Scripture of Disinterested Action. It has to be explained as *samātīśhastra* or as *karmakaushalashāstra*, both the 'names' indicating two different aspects of 'Disinterested Action'. In all the verses of the Gītā one should uniformly try to interpret the word 'Yoga' in this sense, wherever it occurs. (a) When your intellect will be firm "In *śamādhi* 'Equality of mind' you will attain Yoga Disinterested Action (II 53) (b) I have told you in Adhyāya II two modes of living in the world (*nishtha*), that of the Sāṃkhya's based

upon Disinterested Action' (Yoga) through knowledge (of the soul in warfare) (II-11-39) and that of the Yogins based upon 'Disinterested Action (Yoga) through action itself' (III 3) (c) Actions do not bind a self-confident man whose doubts are destroyed by knowledge and who has (mentally) renounced his actions by Yoga "Disinterested Action" or "Cleverness in actions," as stated in Bha Gī II 50 (IV 41) (d) In Bha Gī V 6 'Yoga' means '*Larmusu laushalam* (II 50) because in V 8 we are told 'The man who knows the truth and has realised Yoga would believe- 'I do nothing at all (*naira kincit karom ycham*),' while he continues doing all actions (Vide also V. 10, V 12, and the title Sannyāsayoga of Adh V, V. 12 is in accordance with the definition of Yoga in II 48) So, I believe that the two definitions of Yoga formulated in Adh II 48 and 50 offer us two explanations of the term Yoga', which between themselves would exhaust the meaning of the word Yoga wherever it occurs in the Gītā

As regards the *means* to this Yoga, the Gītā is very comprehensive. The Gītā mentions *a number of ways* in which a man can do all his duties without being bound by their results, or, in other words he can do them *disinterestedly*. Perhaps the most important of these ways and means is that of doing one's duty 'for the sake of Yajna' (*Yajnaratha karma*). When the prevalent religion was that of sacrifices in which a good many independent duties were offered oblations and which were performed for the fulfilment of definite desires—in that age the Gītā says "People are bound by their actions when they do them for a purpose other than the Yajna," and 'The actions of a man whose attachment (*sanga*) has disappeared who is liberated, whose mind is fixed on the knowledge (of the origin of the Yajna?) and who does all his actions for the sake of the Yajna, are all of them *dissolved*' (*pratilayate*)

(2) दशयात्कर्त्तव्यं तद्व्यसक्तं कर्मबन्धनम् ।

तस्यै कर्म बोधेयं मुक्तयः समाहारः ॥ III 9

and दशयस्य मुक्तयः इव वक्षितस्तम् ।

अष्टायाचरत कर्म सम्यक् प्रवर्त्तयते ॥ IV 23

and III 15) The Lord Shri Krishna is the *bhoktr*, The 'enjoyer' of this Yajna (V 29), so he is called Adhijajna (VIII 4) Some western scholars have said that 'The Gita is a priestly production'. But this opinion is based upon a misunderstanding about the yajna advocated by the Gita, which opposes the Vedic sacrifices in very strong terms

Yajnartha karmam is one of the several ways in which the Gita teaches its Yoga 'Disinterested Action'. As already stated, Yoga being the goal of its teaching the Gita states a number of means to reach it, suiting the different capacities, thoughts, beliefs, and temperaments of different persons. All the various sources of '*kriya-shakti*' power of action, and '*kartrtva*' 'agency', known to or believed in by the people in its age are used by the Gita as arguments for its precept of Yoga. Some of these are collected here (a) The Performance of one's duties *for the sake of Yajna* (b) For a Kshatriya the Sāmkhyayoga was recommended in which he was to do his duties as a warrior (*samkhyā = war*) without being attached (Yoga) to either of the two fruits of a war, viz., the kingdom of this world and heaven. This is taught in II 11-38 (c) The realization that all actions are done by the *gunas* of the Prakṛti-III 27-29 (d) The Renunciation of all actions (not the fruits of actions) into Krishna-III 30. This attitude of mind is in harmony with the definition of Yoga given in II 50 (e) To follow the example of the Lord Himself or of Janaka and to do all one's duties not for any selfish motive but for the sake of *loka-samgraha* 'the good Government and guidance of the people' (IV 13-14, IX 9) (f) To do all one's duties after a correct knowledge of the appearance (*utpatti*), continuation (*sthiti*) and disappearance (*laya*) of all beings from Brahman or Atman, which ultimately seems to mean 'to do all duties believing that all beings are children of the same Father, this is Disinterested Action based upon universal Brotherhood-(VI 31) (g) To realize that all Activity belongs to Svabhava and that Brahman is not responsible for the actions of man and their results (V 13-16) (h) Disinterested Action through the help of meditation (and deta-

chment 'airagya), called *Abhyasa yoga* (Adhyāyas VI and VIII)

(i) To look upon Vāsudeva as [one's] all and to submit oneself to Him and go on doing one's duties without a desire for the results, unlike the followers of the Vedic Ritualism, who followed various duties (VII 19-20) (j) To realize that every small or great man or thing is a Manifestation (*Vibhūti*) of the Lord, so that the actions of the *Vibhūti* are realized as those of the Lord and also to believe that *buddhi*, *jñāna*, *samāhā*, etc., are states (*bhāva*) which occur to man from the Lord Himself *Vibhūtiyoga*-(Adhyāya 18) (k) To realize that Man is not but a Tool of the Lord *nimitta matra* (Adh XI)

(l) *Bhaktiyoga*, i.e. To devote oneself to the Lord by fixing one's mind solely upon the Lord and to continue doing all one's duties in that state of mind (Adh XII) (m) To understand that all *Kāritva* belongs to *Prakṛiti* while the soul is not a neutral (*udāsina*) principle but he is *īśvara bhoktri* by nature, an experiencer or an enjoyer who is by nature not attached to the objects of senses, like the Lord Himself who is also an unattached *Enjoyer* by nature This is a different method from the method which looks upon the soul as no *Enjoyer* at all but only as an indifferent onlooker (Adh XIII) (n) To regard even the *Sattva* *gūṇa* as a cause of some kind of attachment (*āsakti*) viz. the attachment to *jñāna* (knowledge) and *sukha* (pleasure) and therefore to go beyond the *Sattva* as well as the other two *guṇas* (Adh XIV) (o) To surrender one's self to *Puruṣa* from whom the *Jīva* (an *amśa* of the *Puruṣa*), the Sun, the Moon, the *Agni*, the Earth the *Soma*, the *Vaiśvanara*, have all received their respective activity (*pravṛtti*) from very ancient times (Adh XV 4) This is called *Puruṣottamayoga*

(p) To give up the characteristics of *āsuri sampad* 'demonic endowment,' which represents an extreme form of the Vedic Ritualism, and to follow those of *daivi sampad*, 'divine endowment' This would mean *Disinterested Action* through distinction between these two *Natures* (*Sampads*) The *daivi sampad* is a form of *Disinterested Action* (The Title of Adh XVI) (q) A new interpretation of the three *guṇas*, in which all kinds of attachments (*āsaktis*) are explained as having been derived

from Rajoguna while the Sattvaguna in itself made the foundation of non-attachment (anāsakti) so that the sāttvika yajna, dāna, tapas, karm, jñāna buddhi, etc are means to Yoga 'Disinterested Action'. This method of Yoga is taught in Adhyāyas XVII and XVIII (r) What looks to be a fresh explanation of the syllables of the formulae 'OM TAT SAT' which was already in vogue in the days of the Gītā in the performance of Yajna, dāna, tapas. In reciting 'TAT' a man is asked to remember that his action is not intended to bring any achievement for his selfish purpose (Adh XVII 23-25-28) (s) A distinction to be made between the terms ānnyāsa and tyāga-XVIII 1-3 (t) To realize that when a himsā is committed in a war (sāmkhyā kritānte) the man who commits the himsā is only one of the five joint-committers of the himsā and that even then he is no committer of himsā, if he has no egotistic feeling about the himsā he does. This means that he commits the himsā for no selfish purpose of his (Adh XVIII 13-17) (u) To realize that all actions, including the actions of the four castes are directly derived from the principle called Svabhāva but yet to dedicate them to the Lord who should be looked upon as the ultimate source of all activity of all beings (Adh XVIII 46) This method of Disinterested Action (Vide XVIII 59, - Prakṛti 60-Svabhāva 61-Māyā and 62-Self-submission to the Lord followed by Disinterested Action) is a combination of methods (e) or (g) and (k) or (o), and seems to be meant for a class of men of a peculiar temperament.

I have here collected what I look upon as the various methods of yoga taught throughout the Gītā. Perhaps the list may be either shortened or enlarged. But the fact remains that such a list is given in the Gītā and that it cannot be overlooked in estimating the teaching of the Gītā. I may repeat that in my opinion a man is to choose any one out of these methods and to follow it at every moment in his everyday life while doing whatever duties he has to do. All the methods in all the Adhyāyas of the Gītā are not intended for the use of the same man (l) because all the methods individually produce the same result, viz, freedom from the fetters of actions.

and (2) they cannot be combined, some of them at least being mutually contradictory

Now, let us see in detail the names of the various Adhyāyas of the Gītā and the verse or verses with reference to which they are given to the respective Adhyāyas I have already said that the presence of the word 'Yoga' in the title of each Adhyāya is very significant. The Gītā itself explains the significance of what it knows as a technical term, viz., *Yoga* in Adh II 48 and 50. The Gītā is called a *Shāstra* in Adh XV 20 and XVI 23-24 the Gītā seems to me to refer to itself as a *Shāstra*. I have thus told you this most secret and difficult Scripture after knowing which a man gets the right knowledge and has achieved what he should achieve.⁴

The Gītā is *Yogashāstra* "Scripture of Disinterested Action" as stated in its colophon.⁵ I have already drawn attention to the fact that instead of calling the first Adhyāya by the name of 'Arjunavishāda' 'The Agony of Arjuna' a title which would have been a sufficient description of its topic, the author gives it the title of *Arjunavishādayoga* and instead of calling Adh XIV 'Gunasamkhyābhāga' a title which would be sufficient if the topic of *Gunasamkhyāna* were to be described in a book of the *Sāṃkhya* philosophy the Gītā calls it 'Gunasamkhyāyoga'. The first Adhyāya does not aim at telling us merely of the agony of Arjuna; it gives rather a *Yoga* 'Disinterested Action,' through (experiencing in one's own life) an Agony like that of Arjuna. This would probably mean the experience of a critical situation when one finds himself confronted by two opposite duties, i. e., when one's duties prescribed by the *Dharmashāstra* from one point of view do not agree with duties

(4) इति शुश्रूतम् शास्त्रमिदमुक्तं भवानथ ।

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिं नृ स्यात् कृतकृत्यस्य भवत ॥ XV. 20

Vide Notes on XVI 23-24 also

(5) इति श्रीमन्महाभारते श्रीमद्भगवद्गीतासुपनिषत्सु वज्रविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे योग नाम अध्यायः ।

prescribed by the same Shāstra from another point of view, just as Arjuna's duties as a kshatriya were opposed by his duties as a relative (brother, son, father, grandson, son-in-law) of those in the hostile party, both duties having been laid down by the same Shāstra (2) Shankara takes Bha. G. II 30-37 as a digression and connects II 39 with II 11-29, but by doing so he has missed the sense of 'sāmkhya' 'pertaining to samkhya a war' Bha. G. II 39 (eshā in eshā te abhihitā) refers to II 11-38 which nowhere mentions 'sannyāsa Renunciation of Actions' but which deals with the situation in a war, viz (a) that the soul is never killed, it is not killed when a warrior is 'killed' by another on a battle field and (b) that for a kshatriya it is his duty to fight *without being attached to either of the two results of a war*, the Kingdom of the Earth or the Pleasures of the Heaven. So, Adh. II gives us a Yoga 'Disinterested Action' based upon the situation of a war. This form of Yoga would originally be useful to a kshatriya only (3) We can say that Karmayoga is given in II 40-72 and in III particularly in III 14-15, (yajñah karmasamudbhavaḥ and karma brahmodbhavam viddhi) It is 'Yoga' 'Disinterested Action' not through jñāna or bhakti but through *karman* in general (4) The fourth Adhyāya is called 'jñānakarmasannyāsayoga' 'Disinterested Action' (Yoga) through a kind of knowledge and mental renunciation of actions in accordance with the second definition of Yoga given in II 50 (Yogah karmasu kauśalam) This title depends upon IV 41 which mentions both jñāna as well as karmasannyāsa (5) Sannyāsa yoga is Disinterested Action based upon mental renunciation of all actions. Here also the second definition of the Gītā (Yogah karmasu kauśalam-II 50) is intended to be applied. This title is based upon the verse 'A Self-controlled soul having mentally renounced all actions lives with happiness in the city of nine doors neither doing anything nor helping anybody do anything'.

(6) यत्तु न्यस्तकृपाणं स न सञ्चिन्तयत्यम् ।
अस्वप्नो न कनयि निवध्नन्ति घनत्रय ॥ IV 41

(7) सर्वकर्मणि मनसि न्यस्य हर्षे सुखं व्रती ।
न कर्तुं न पुनरदो नैव कुर्वन् न कारयन् ॥ V 12

(6) Dhyānāyoga means 'Disinterested Action through meditation' this title may have been suggested by a verse like V 31 of Adh VI. Having described a yogin who may devote himself to meditation always and who may be living a retired life the Lord says 'A follower of Disinterested Action (Yogin), who resorts to Me as present in all beings and as the One is in Me though he may live in any way he likes'. Moreover, as the Yogabhrashta is one who has fallen from Disinterested Action the title Dhyānāyoga does refer to Disinterested Action (7) The seventh Adhyāya describes the two Prakritis and Shri Krishna who is the Master of these two Prakritis and who is also Vāsudeva whom a yogin believes to be [his] all and to whom he submits himself doing all his duties without a desire for their results as is clear by the contrast of this yogin with the people who follow the various Vedic duties with a desire for various objects' (VII 19 20). The knowledge of the Prakritis and the fact that Vāsudeva is the highest principle seems to have been called Jñānam vijñānasahitam and the Yoga based upon this knowledge is called Jñānavijñānāyoga (8) Adhyāya VIII which asks Arjuna to remember Shri Krishna and to fight and which speaks of the twofold *gati* of the followers of yoga is called Tarakabrahmayoga. Tāra or Taraka in Tarakabrahman is the Syllable OM which in the eighth Adhyāya represents the sakara aspect i.e. Shri Krishna because while reciting OM at the time of his departure from this world the Yogin is described as remembering Shri Krishna. It seems to me to mean that the followers of Yoga Disinterested Action, who meditate on OM as representing the sakara (VIII 10) attain Moksha irrespective of any time limitations while the followers of Disinterested Action who may meditate on the nirakāra (Brahman v 24) are subject to time-restrictions and that the title of this Adhyāya (IX) is derived partly from the words in the first verse of this Adhyāya and partly from the topic of the Citā Sāstra. So it should be explained as referring

(8) सर्वमृतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थित ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI 31

to the Yoga Disinterested Action based upon the method taught in Adhyāya IX (10) The title 'Vibhūtiyoga' means Disinterested Action' based upon the belief that every man or thing is a manifestation (vibhūti) of the Lord Rama and others mentioned in Adh X are vibhūtis of the Lord The special states of man such as intellect, knowledge absence of bewilderment (*asammōla*) forgiveness fame, and infamy, are various states (bhāvas) which we get from the Lord ⁹ Thus we can say that Rāma got fame as well as infamy from the Lord because he was a manifestation of the Lord This knowledge of the vibhūti and Yogas 'Disinterested Action' makes ■ man's practice of the Yoga very firm ¹⁰ (11) In the eleventh Adhyāya Arjuna is shown a form of the Lord which is as big as the Universe He asks the Lord about His activity (Pravṛtti) ¹¹ He replies that His Activity was that of the destruction of the people there (lokakshaya) and that all warriors in the war were already killed by Him and he (Arjuna) was Naught but a Tool (*nimitta*) of the Lord in His universal form Arjuna was to kill those who were already killed by the Lord ¹² The Yoga of the eleventh Adhyāya is a practical demonstration of the Yoga 'Disinterested Action' taught in the tenth Adhyāya (12) The twelfth Adhyāya discusses who ■ the best knower of Yoga Disinterested Action and concludes that (1) the yogins who meditate on the *sakara* Shri Krishna Akshara and (2) that among the (four) Yogas aspects of Disinterested Action, the unmixed Disinterested Action based upon

(9) बुद्धिमानमस म ह क्षमा सत्य दम शम ।

सुखदुःख भवेऽभावे भय चाभयमत्र च ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपा द न यश उवश ।

मरन्ति भवा भूताना मत्त एव पृथक्विधा ॥ A. 4-5

(10) एतां विभूति योग च गम यो वेति तवत् ।

सोऽविवम्पन य गत दुःख्यते न प्र सन्त्य ॥ X 7

(11) आर्यादि ■ के भव नुग्रहा नमाऽऽतुल्यवर प्रसीद ।

विश्वामित्रोऽयि भक्तमद्य न हि प्रानमि त्व प्रपत्तिम् ॥

(12) Bha Qi Xi 31 34 (13) Bha Qi Xi 3-4 X 1 3

devotion to the Lord is the best aspect¹⁴ because it is the most difficult¹⁵ (Vide *supra* P 41) The picture of the devotee (in XII 13-19) chiefly aims at describing a yogin, i.e. a bhakti yogin follower of *bhaktiyoga* according to the second definition of Yoga given in Bha Gī II 50, in which Yoga is not the renunciation of the fruits of actions as in the first definition in II 48 but which consists of a mental renunciation of actions themselves¹⁶ (13) Both the titles Kshetrakshetrajnavibhāgayoga and Prakṛiti Puruṣavibhāgayoga indicate 'Disinterested Action' based upon a particular kind of philosophical knowledge¹⁷ (14) So also Guṇatrayavibhāgayoga means 'Disinterested Action' based upon the knowledge that even Sattvaguna causes attachment to knowledge and pleasure and hence the yogin should be beyond the Sattvaguna also¹⁸ (15) Puruṣottamayoga is 'Disinterested Action' based upon the fact that the ancient Activity of every thing and every person viz. the soul, the Sun, the Moon, the Earth, the Soma, the Vaiśvānara, the Puruṣottama, has spread from the Puruṣa and that to that Puruṣa a yogin should surrender himself. This has been already explained above¹⁹ (16) I have already shown that the people created with demonic nature (*āsurī sampad*) are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists who performed the Vedic Sacrifices for the sake of the rewards which they promised. They held that the world was without a permanent principle (*astyam*), without an ultimate substratum (*apratishtham*) without a Lord

(14) Bha Gī XII 6-8 (15) Bha Gī XII 8-11 and 12

(16) But सर्वस्मिन्परित्यागिन् in XII 16 शुभाशुभपरित्यागिन् in XII 17, and अनिकत in XII 19 may not refer to the mental renunciation of actions and the *bhakti* may be optionally a *yogin* or a *sannyasin* though the *Gītā* prefers the former option

(17) Vide Chapter III *supra* Vide also XIII 26-30 and XIII 20-21 respectively for the justification of 'Yoga' in the two titles

(18) Vide P *supra*, and Bha Gī XIV 19

(19) Vide P. and P *supra*

(*anīśvaram*), produced without the mutual relation [of gods and men, *aṇasparasambhutam*, cf. Bha. Gī. III. 11—*parasparam bhavayantah shreyah param aṇapsyatha*]; its cause was nothing else but the sacrificer's desire for the rewards of the sacrifices (*kim anyat kamahastukam*).²⁰ The people with *daivi sampad*, 'divine endowment,' are the followers of 'Disinterested Action,' (*yoga*) based upon a kind of philosophical knowledge (*jñāna*). So, 'Daivāsurasampadvibhāgayoga', the title of the sixteenth Adhyāya means 'Disinterested Action based upon the distinction between divine nature and demoniac nature. (17) Shradhātraya-vibhāgyoga (Adhyāya XVII) is 'Disinterested Action based upon a distinction between three kinds of innate belief.' This distinction makes a man know that he must perform the Sāttvika Yajna, Sāttvika Dana and Sāttvika Tapas, these being those sacrifices, religious gifts and penances, which are performed without a desire for their rewards.²¹ (18) Bha. Gī XVIII. 66 seems to be the verse which gives the title to the Adhyāya, viz., Mokshasannyāsayoga "Having renounced mentally all duties, surrender yourself to Me alone. I shall free (*mokshayishyami*) you from all sins (of the destruction of the family, *kulakṣaya*, the faithlessness to friends, *mitradroha*, killing one's own men out of greed for the pleasures of a kingdom, *rajasukhalobha*²².)" The word 'moksha' in the title refers to the freedom from these sins which the Lord promises to Arjuna if he surrenders himself to Him. 'Sannyāsayoga' is already the title of Adhyāya V and is explained as Disinterested Action through mental renunciation of actions. Bha. Gī. V. 11 (*Sarvakarmāṇi manasa sannyasyaste sukham vashi*) and II. 50 which gives one of the two definitions of Yoga in Adhyāya II, explain Yoga 'Disinterested Action' as 'Mental Renunciation of Actions' 'Having abandoned all duties' (*Sarvādharmāṇi parityajya*) can be compared with "A man possessed of Yoga, 'Disinterested Action,' abandons both good

(20) Vide my Notes on Bha. Gī. XVI. 8.

(21) Vide Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20.

(22) Bha. Gī. XVIII. 66. "All sins" (सर्वपाप) must refer to the sins referred to by Arjuna in Adhyāya I.

and bad deeds" *Yogayukto jahati hubhe sukritadushkrite*—II 50), both the verses refer to mental abandonment of actions while actions are actually being performed. Thus, Adhyāya XVIII is also a Chapter of a particular form of Disinterested Action.

I have tried to explain how the titles of all the Adhyāyas of the Gītā considered with reference to the subject-matter or certain verses of the various respective Adhyāyas themselves, on which they (the titles) seem to me to have been based appear to me to express various forms of 'Disinterested Action'. The author of the Gītā seems to me to collect all the possible explanations of the origin of action he found current in his days and to form one aspect of his Yoga per one such explanation. Adhyāya XVII and particularly Adhyāya XVIII give a number of such explanations and forms of Yoga. All the titles or all these explanations can be explained in harmony with either of the two definitions of Yoga 'Disinterested Action,' given in Adhyāya II.

It may be asked 'What does the Gītā say as regards *asceticism* (sannyāsa in the literal sense)?' A short and immediate answer is that in the opinion of the Gītā the Yoga 'Disinterested Action' of a sage is superior to his sannyāsa, 'Renunciation'.

There are only two *nisthās* forms of life in this world', Sannyāsa and Yoga. Sannyāsa means physical renunciation of actions themselves, Yoga means the renunciation of the bondage of actions. The Gītā gives two definitions of Yoga in the second Adhyāya, according to one (II 48) Yoga is the abandonment of the fruits or results of actions by keeping the mind unattached to the success or failures of one's undertakings, while in the light of the other (II 50) Yoga is the mental renunciation of actions by one who actually performs all his actions.

The yoga *nisthā* is one of the two *nisthās*, but because the means to the attainment of the Yoga are various and the philosophical and ethical developments leading to the Yoga are different for different persons, one can say there are many Yogas or many forms of Yoga.

Let us see the argument of the Gītā for the superiority of its Yoga to Sannyāsa. In the case of both a sage and an ignorant man action is better than renunciation of action. "No man can attain naskarmya (the stage of freedom from action, renunciation) unless he does actions in the beginning, nor can a man get perfection only through Renunciation." Here the first half (A) shows the superiority of Yoga in the case of an ignorant man, while the latter half proves the same in the case of the sage. The wise man who gets perfection (siddhi, mokṣa) gets it through asceticism mixed with action, because even a wise man (who may be an ascetic) can never remain without doing some actions at least, as everyone, a sage or no sage, is compelled to do actions by guṇas born of Prakṛiti. A wise man who first controls his senses and practises Yoga through actions (Karmayoga) by the senses of action is superior to an ignorant man who apparently controls his senses of action but inwardly remembers the objects of senses. Action is better than renunciation because even the ordinary functions of the body would be impossible if a man were to abstain from actions totally. Actions done for the sake of Yajña which is a Principle as old as creation of human beings, do not cause bondage. There is an interdependence (cakṛa, wheel) between the Yajña and Akṣhara-Brahman because the Yajña of which the Gītā speaks can be traced to Akṣhara-Brahman and the latter [being the ultimate origin of the Yajña] is always established firmly in the Yajña, by doing one's action for the sake of the principle called Yajña, a man helps the moving further of the interdependence (Cakṛa, wheel) which has been set to motion from time eternal. A Jñānin can be the right performer of actions and therefore it is better that

- (1) 'कर्म ज्यायो न्यस्त्यार्थ' — Bha Gī III 8 b
- (2) Bha Gī III 4
- (3) Verse III 5 is an argument for v III 4B
- (4) Bha Gī III 6-7
- (5) Bha Gī III 8
- (6) Bha Gī III 9-13

he performs his actions rather than gives them up. Janaka who cannot but be a *jñānin* continued his state of Perfection only in and through the performance of his duties. To set an example of Disinterested Action among the ordinary people it is better if a *jñānin* continues performing his duties following the example of Sri Krishna who has nothing to achieve and who yet performs all action for the sake of *lokasaṃgraha* guidance of the people¹⁰. The various kinds of yogins people following Disinterested Action perform various Yajnas. When some yogins offer a Yajna to the gods and do not expect any reward (because they follow Yoga Disinterested Action) those followers of Yoga perform a *datta Yajna* a sacrifice offered to gods for the sake of no personal, selfish gain¹¹. Other yogins identify the fire with Brahman and offer the sacrifice into that fire by means (of the knowledge) of the the Principle called Yajna itself through which these followers of Disinterested Action do not expect any reward for themselves and avoid the fetters of actions¹². The Gita mentions a number of Yajnas performed by the yogins followers of Disinterested Action¹³. Those who give wealth to the needy without any expectation in return perform the *Dravyayajna* while those who impart knowledge to the ignorant without any self interest perform the *Jñanayajna*. The *Jñanayajna* is better than the *Dravyayajna*¹⁴. All these deeds done without expecting any reward are *yajnas* and they are offered into the

(7) Bha. G. III 14-16

(8) Bha. G. III 17-18

(9) Bha. G. III 20

(10) Bha. G. III 20B 29

(11) Bha. G. IV 25 A

(12) Bha. G. IV 25 B

(13) Bha. G. IV 26-30

(14) Bha. G. IV 33B The *द्रव्ययज्ञ* is a *कर्मन्* (a rite

an action) and every *कर्मन्* is completed in *ज्ञान*, i.e. an action done without any expectation which mean *दान* in the primary stage leads to *ज्ञान* Cf IV 37 *तत्त्वय योगसिद्धिं कालेनात्मनि विन्दति ।*

mouth of Brahman just as an ordinary yajna is offered into the fire. The knowledge that all the Yajnas or deeds done without attachment to the results are born of the Principle called *karman* which is born of *Prakṛiti* (Bha. Gī III 14 *karma brahmoddhātum viddhi*) leads to release (*Mokṣha*). Yoga Disinterested Action helps mental renunciation of action (*Yogasamnyastakarmanam*) and it is accompanied by *jñāna* (IV 35) which solves all the doubts raised by Arjuna in *Adhyāya I* (*jñānasanācchinnaśaṁśaḥ*) and hence this Yoga is not inferior to *Sannyāsa*¹⁵.

Arjuna again asks which of the two *Sannyāsa* and Yoga is superior¹⁶. To this question a clear reply is given that both *Sannyāsa* and *Karmayoga* lead to final beatitude (*nirahareṣaṁkāra*) but of the two the latter is superior to the former because (1) Yoga (as well as *Samkhya*) is in one way *Sannyāsa* as the follower of Yoga (as well as that of *Samkhya*) is free from hatred and love like the follower of *Sannyāsa* and because (2) while it is difficult to reach *Sannyāsa* without the help of Yoga a wise man equipped with Yoga reaches Brahman without delay¹⁷.

Thus the *Gītā* asserts again and again that Disinterested Action is superior to Renunciation.

This preference for the Disinterested Action over Asceticism is often expressed in the *Gītā* by the use of the particle *api* 'also', which indicates the offer of an alternative mode (of achieving *Mokṣha*). He who having given up attachment to the rewards of actions is always satisfied within himself and does not resort (to any hopes) does nothing at all even if (*api*) he be engaged actively in doing his duties¹⁸. One who is satisfied with

(15) Bha. Gī IV 41-42

(16) Bha. Gī V 1

(17) Equipoised - one who has got an equipoise of mind

(18) Bha. Gī V 1-6

(19) त्यक्त्वा कर्मफलं च निःस्पृहः निराश्रयः ।
कर्मण्यपि प्रसीदति नैव विमिश्रं करोति ।

॥ IV 20

what he gets by accident, who is above the pairs (dvandva) who is free from envy, and who is equal-minded both in success and failure [is not bound *even if* (अपि) he does his duties²⁰. A man "equipoised" by Yoga 'Disinterested Action', of pure mind, self-controlled, with his senses conquered, whose self has become the self of all beings, is not tainted *even if* (अपि) he does his duties²¹. The yogin who resorting to the Oneness (of all beings) devotes himself to Me residing in all beings, is in Me (*mayi vartate*), *even though* (अपि) he may be doing any [normal] deeds²². He who thus knows Purusha and Prakriti with the *gunas* is not reborn *even if* (अपि) he lives in any (one of the two) way²³. In the eighteenth Adhyaya, after mentioning the Renunciation in detail, the Lord says *Also* (अपि) one, who does all his duties always and resorts to Me, reaches the eternal, unchanging Abode through My Grace²⁴.

Regarding "Renunciation in the Gita", the one thing which we must remember is the fact that in a number of verses—and the number is not a small one—of the Gita nothing at all is said about Sannyāsa though Shankara has discovered Sannyāsa in them. And this meaning is attributed by Shankara to the verses in question by means of a variety of interpretational jugglery usual to the *bhashya* style of the *Acharyas*. Often Shankara adds the very word *sati* or *sannyasin* to the verse itself, though the context would not suffer such an addition. A glaring

-
- (20) यदृच्छात्प्रसक्तुं दृष्ट्वा दृष्ट्वातीता विमत्सरः ।
समं निद्रायमिद्वौ च दृष्ट्वाऽपि न निबध्यते ॥ IV 22
- (21) यागयुक्तो विद्वद्वात्मा विनितात्मा जितन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्मपि न लिप्यते ॥ V 7.
- (22) सर्वभूतरहितः यो या भक्त्यस्तत्त्वमारुह्यते ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI 31
- (23) च एव वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणे सह ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि न भूयोऽभिजायते ॥ XIII, 23.
- (24) सर्वकर्मण्यपि सदा कुपाणो मद्वक्त्राग्रयः ।
मत्प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ XVIII, 56.

example of this unwarranted addition is that of the verses about the *sthitaprajna* (Bha Gī II 55-72)²⁵ Thus, he has explained the *sthitaprajna* as an ascetic though really is a yogin. He makes the same addition in other verses also²⁶ Sometimes he adds the word *ajna* 'an ignorant one' This happens when the verse says Any man (even the *jnanin*) cannot avoid or renounce actions entirely Such a view Shankara finds to be in conflict with his system of philosophy (in which the *jnana* is itself of the nature of 'The Atman is *a-kartri*, a non-agent') and, so, he gets rid of the difficulty by this addition or interpolation, as we may call it²⁷ Shankara goes to the length of explaining the illustration of Janaka (in Bha Gī III 20) as that of an *ajna* though of course this is one of his two alternative interpretations about Janaka, the other being that of assuming Janaka as a *jnanin* A number of words and expressions which do not mean 'an ascetic or' asceticism (or renunciation) are directly taken by Shankara as having such a sense. The word *muni* Shankara seems to be anxious to interpret as an ascetic, but has not been able to do so throughout his *bhashya* on the *Gitā*²⁸ Shankara also takes *samkhyānam* (Bha Gī III 3), *śamvṛttakamaḥ* (Bha Gī XV 5), etc., as meaning 'ascetics'²⁹ Many words which do not

- (25) Vide Sa Bha on Bha Gī II 46 (ब्राह्मणस्य=ब्राह्मणस्य सन्यासिन), 55 (सन्यास्यात्माराम), 56 (मुनि सन्यासी तदा उच्यते), 58 (अयम्=अयं यति), 59 (अस्य=अस्य यत), 70 (रिषतप्रज्ञस्य यते)
 (26) Vide Sa Bha. Gī III 17 (भद्रपुत्र सन्यासी), IV 22 (य एव भूतो यति), V 28 (सदा सन्यासी यः) XIV. 23 (सन्यासी),
 (27) Vide Sha Bha on Bha Gī III 5 (नहि कश्चित्पुण्यमपि where Sha says अज्ञ इति वक्ष्यमाणः). Acc to Sha Bha Gī III 30 shows how an *ajna mumukṣu* is to do his duties
 (28) Vide notes on Bha Gī II 59, V 6 VI 3, where the word मुनि occurs
 (29) सारयानम् (III 3) = परमहंसपरिग्रहकानाम् विनिवृत्तकामा = यतय (XV. 5)

at all mean "renunciation" are interpreted by Shankara in that sense, e.g., the word *yoga* (also the word *yogin*) which is also often interpreted by Shankara as *karmayoga* (and *karmayogin*),³⁰ the word *brahman* in Bha Gī V 6 where Shankara quotes a Shruti in support of his view that *brahman* means *sannyasa shama* (piece of bird vide *shama* in Bha Gī XVIII 42, where *shama* is a *brahmalatna svabhavajam*) is interpreted by Shankara in VI 3 as *sarvakarmabhyo nivrittih* 'the word *tyaga* in Bha Gī XVI 2, (but vide *Sha bha* on XVIII 2) etc. Several verses in which *yoga* (or *yogin*) is said to be directly a means to *abhisambodhi* are explained away by Shankara as containing only a *stuti* 'a mere praise' of the abandonment of desire for the rewards of actions.³¹ One more example of interpretational indulgence of Shankara is to go on adding words to the verse as would suit him, thus, *duhkheshu* and *sulleshu* (II 56) are those which the (ascetic) *sthitaprajna* would happen to meet with (*graslesu*).³² Shankara's interpretation of *stara* (*karma*) (IV 21) as (actions) "whose only aim is to keep the body (of the ascetic?) alive and of *manasa* (V 13) as with discrimination are worth noting in this connection because by means of these interpretations he changes the very meaning of the verses in question in favour of Renunciation. He also takes *sannyasanad eva* 'only by renunciation' in Bha Gī III 4 as 'by mere renunciation' i.e. 'by renunciation without the knowledge (of Brahman)'. The verse which argues that *yoga* or renunciation of desires for the results of actions can lead to Perfection, just as renunciation of actions themselves is thus explained by Shankara to mean that mere renunciation cannot lead to Perfection. This statement is by itself doctrinally correct like many other statements of Shankara but it is interpretationally wrong. This can be shown by the context of the verse (III 4) and by other verses where the particle *eti* also, occurs (vide P.

(30) Bha Gī II 53, IV 30

(31) Vide *Sha Bhashya* on Bha Gī IV 19, 24 ("ज्ञानय
अज्ञत्वसंपादनम्") VI 2, XII 12

(32) Vide also *Sha Bha.* on II 65.

supra) Shankara often neglects the context in which the verses of the Gītā occur in a particular Adhyāya, because he cares more for a doctrine in its relation to the Scripture as a whole, i.e., in its relation to the Prasthanatrayī which includes the Upanishads. Thus, the *carama śloka* of the Gītā (XVIII 66) mentions 'all sins' (*sarva pāpa*). Shankara takes it as referring to sins in general (which, in Shankara's system, can include religious merits) and hence interprets the verse as prescribing renunciation. But, as a matter of fact, '*sarva pāpa*' should refer to the sins of *lulāṭśīlāya*, *mitradroha*, etc., mentioned by Arjuna in Adhyāyas I and II 1-10, and, if so, the verse asks Arjuna to only mentally renounce all duties, surrendering himself to the Lord—a particular form of Disinterested Action. Another example of a wrong context adopted by Shankara is that of his interpretation of Bha. Gī II 21. The verse which refers to the question of the soul *being killed or killing* another soul, with which Arjuna was then directly confronted, is interpreted by Shankara to mean that the sage abstains from *all actions in general*³³. I need not say that Shankara having taken up the position of an *Acarṇa* with the doctrine of unity of the Prasthanatrayī as his pivot, could not think of finding out and considering the context of verses like Bha. Gī IV 33, 37 etc.³⁴. Verses IV 41-42 clearly show that verses IV, 33, 37 are meant to lay down a particular form of *jñāna* (that about the beings IV 35) as help to Yoga, Disinterested Action, but Shankara who thinks of *jñāna* and its aim in the Upanishads and who finds the same in the Gītā, interprets the verses as teaching Sannyāsa—'Renunciation of actions'.

I have here rather entered upon the question of the method of interpretation, which should really be the topic of an independent chapter. But the foregoing discussion will prove how a great number of verses in the Gītā which Shankara takes as dealing with Sannyāsa have in fact nothing to do with renun-

(33) Vide Sha. Bha. on 21 ff.

(34) सर्व कर्माणि पश्येने परित्याज्यते । IV 33.
and शनन्नि सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते । IV 37

ciation. In fact they are in favour of Yoga or Disinterested Action. It may be pointed out here in passing that for a student of the Sāṅkarabhāṣya on the Gītā the problems of *Sannyāsa* and *Jñāna* in his *bhāṣya* are perhaps the most interesting.

Now, we shall note one more fact about 'Renunciation in the Gītā'. Though nothing about *Sannyāsa* is to be found in good many verses interpreted by Shankara as supporting his *Sannyāsa* doctrine as part of the Teaching of the Gītā, the Gītā does not out and out reject the Renunciation taught in the Oldest Prose Upanishads, in spite of its agreement with the latter in the rejection of the Vedic Ritualism as religion encouraging desires and longings in its followers. I have shown that the Gītā openly prefers Yoga to *Sannyāsa*, and that it pleads for its Yoga by the simple and ordinary statement that *also* by Yoga, 'Disinterested Action', the Perfection can be reached. The acceptance of *Sannyāsa*, as a means to Moksha in the Gītā, may be also seen in its three word-pictures of three different types of followers of Disinterested Actions (*Yogins*) viz a follower of Yoga who performs all his duties disinterestedly (a) though the help of meditation (*Dhyānayoga-Bhā Gī VI*), or (b) through the help of loving self-surrender (*Bhakti*) to the Lord (*Bhaktiyoga-Bhā Gī XII*), or (c) through the help of his peculiar knowledge of the three *guṇas* of the *Prakṛiti* (*Guṇatrayaibhāgyayoga-Bhā Gī XIV*). If we read the verses, depicting these three types of *yogis*, we find that the author of the Gītā allows them to be *also sannyāsins* if they so chose. The follower of Disinterested Action helped by meditation (*Bhā Gī VI*) may continue his meditation for ever (*sada-V 15 and 28*), but at the same time we are told that the *yogi* lives in the Lord "whether he becomes a *sannyāsin* or continues to be a *yogi*" (*Bhā Gī VI 31*). *Bhā Gī XIII* describes a *bhakta* (a devotee) in order to teach "Disinterested Action based upon loving self-surrender to the Lord" (*Bhaktiyoga-the title of Adh XII*), and describes the *bhakta* as a *yogi* 'a follower of Disinterested Action' (*Bhā Gī XII 14 a*) and also as 'one who has abandoned all acts' (*XII. 16 c-*

sarvarambha parityagin), and 'who has no abode' (XII 19-*ambetah*) Similarly, Bha Gī XIV 22-26 describe the *gunatita* "one who has overcome the influence of the *gunas*," in order to explain the Guratraya-vibhagayoga, a peculiar brand of Disinterested Action Among the characteristics of the *gunatita* we find that there are some which make him a *yogin* (Gī 22-25) and others which indicate that he may also be an ascetic (XIV 25-*sarvarambha parityagin*-one who has renounced all actions) This shows that the *gunatita* may be a *yogin* or a *sannyasin*.

In my opinion Bha Gī XII 13-20 and XIV. 21-26 describe respectively a *bhakta* (be devotee) and a *gunatita* (one who has overcome the influence of the *gunas* of the Prakṛiti) while the Adhyāyas in question deal with Bhaktiyoga and Guratraya-vibhagayoga. As the Gītā does not reject Sannyāsa, though it prefers Yoga to Sannyāsa, we have the attributes of both a *yogin* and a *sannyasin* present in both the descriptions. But, according to Shankara Sannyāsa is the Central Teaching of the Gītā, and hence both the *bhakta* and the *gunatita* are *sannyasins* only. To demonstrate this he interprets the various adjectives in both the descriptions as having the sense of Renunciation. According to Shankara *karuna* (XII 13 b) means *sannyasin* so, *udasina* (XII 16b) means *yati* and he takes *yasmat* (XII 15 a) as referring to a *sannyasin*. Similarly, in the description of the *gunatita* Shankara takes "jah" as "jah *sannyasi*" and adds *jateh* to Bha Gī XIV 24. In Bha Gī XIV 26 Shankara interprets *yah* as *jatih karma va*, "an ascetic or a performer of duties." Tilak on the contrary, takes *karmayoga* as the precept of the Gītā and holds that *bhakta* and *gunatita* are simply *karmayogins*. So, he takes *sarvarambha parityagin* (XII 16 and XIV 25) in the sense of 'one who has abandoned all voluntary (*karma*) actions" and *ambetah*, (XII 10) in the sense of one whose mind is not entangled in the house etc.

I believe that there is no necessity of disregarding the al sense of the words *bhakta* (XII. 14b, 16, 20, or *bhaktiman*

in XII. 17 and 19), and *gunatita* (XIV. 21A, 25d, 26c) or any of the attributes of these two, or even the interpretation of the titles of Adhyāyas XII. and XIV. Everything could be explained literally and yet harmoniously. It may be added that the *sthita-prajña* (Bha. Gl. II. 62-72) is a yogin only; and hence, in my opinion, there is no attribute in his description, which literally means an ascetic.

Thus, the description of a meditator (Bha. Gl. VI.), a devotee (XII.), and 'one who has overcome the influence of the three *gunas*' (XIV) also show that the Gītā does not reject Renunciation, though it categorically prefers, and teaches, in each of its Adhyāyas, one particular form of Yoga "Disinterested Action".

For exactly understanding the attitude of the Gītā towards Sannyāsa, it is useful and necessary to examine further what the Gītā says about the Yoga itself. I may here immediately say that in my opinion the Gītā teaches two stages of Yoga "Disinterested Action," which I should like to call *sādhana-yoga* and *phala-yoga*. The *sādhana-yoga* is a first step and is a means to Yoga (*phalāyoga*) or to Sannyāsa; while the *phalāyoga* is the Yoga which forms the Central Teaching of the Gītā, which is the Yoga which the Gītā declares to be preferable to the Renunciation of the *jñāni*; and it is the Yoga which has so many aspects, of which one is taught in each Adhyāya of the Gītā. The words *sādhana-yoga* and *phalāyoga* are not used in the Gītā, both the stages having been called Yoga (Gl. *sādhana-bhakti* and *phala-bhakti* or *apara bhakti* and *para bhakti*). But some verses of the Gītā say that Yoga is a means to *atmashuddhi* 'purification of the self' (V. 11) the control of mind (VI. 20 A) and the attainment of *manas* (IV. 38-39) which leads to Peace (Aīśa. Gl. VII. 1). Yoga is also a means to Sannyāsa (Bha. Gl. V. 6) which can also be achieved even without the help of Yoga though, in that case, not without great difficulty (V. 6A). There are also several other verses in which the *phalāyoga*

is described *Phalayoga* is the result of the *sadhanayoga*, the first step of Disinterested Action (Cl. V. 6B, VI. 45-46). Bha. Cl. X 7 A and B respectively mention the *sadhana* and *phala* aspects of the Yoga 'He who knows this Vibhuti and Yoga in their true nature achieves (lit. gets united with) unshakeable Yoga, there is no doubt about this (X' 7)' Similarly, Yoga and Jnana (IV. 41. 42 A) lead to the Yoga which makes a man free from the bondage of actions he continues to do, and which Arjuna is asked to resort to in order to fight (IV. 42B) When the Gita says that a man has become liberated or free from the bondage of actions or will be free from it *though he may be doing his duties disinterestedly*, it refers to the *phalayoga* (IV. 20, 22) In some passages the Gita clearly says that Yoga leads to Moksha. There are more than a dozen passages in the Gita in which the direct achievement of absolution or liberation, the final beatitude, through Yoga is stated⁵⁷ Shankara does not believe in Yoga 'Disinterested Performance of one's duties', as leading directly to Moksha or in the Gita's preference for the Yoga practised by one who has, like Janaka, already achieved Moksha through *jnana*. Hence, if one reads carefully Shankara's *Bhashya* on these verses, he will find that Shankara always adds some remarks, which mean that the Yoga in these verses also is a *means* to the purification of the mind, which in its turn is a means to Renunciation which is finally followed by *jnana*prapti, leading to Moksha⁵⁸. These

- (35) नि श्रेयसकर-V, 2; मय न विरणाधिगच्छति-V, 6; योगी-ब्रह्म निर्वाणमधि-गच्छति-V. 24, योग is दुःखयोग-वियोग-VI. 23 अभ्यासयोगमुक्तेन चेतसा परमं पुरुषं दिव्यं याति-VIII 6, स न्यास-योगो योऽस्मात्मा विमुक्तो मामुपैष्यति-IX. 28 Also Bha. Cl. XII. 6-7, 9-11, XIII 24; XIV. 26, XVIII 57, III.18-20.
- (36) Shankara adds (a) चि श्रेयसे कुर्वन्ने कानोत्पत्तिहेतुत्वेन V. 2 (b) सर्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासश्च न निष्ठाकमेवेति वाक्यदर्शय V. 12 (c) सर्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेण-XII. 10. (d) सर्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण-XIII 24 (e) सर्वशुद्धिद्वारेण and सर्वशुद्धिसंयमनेन द्वयेण III. 19-20 In Bha. Cl. V. 6. S. explains "मयः as परमार्थ-संनिष्ठादृष्टान्वास्तविकतः संन्यासो यतोऽप्येते."

is described. *Phalayoga* is the result of the *sadhanayoga*, the first step of Disinterested Action (Cl. V. 6B, VI. 45-46). Bha. Cl. X. 7 A and B respectively mention the *sadhana* and *phala* aspects of the Yoga. 'He who knows this Vibhuti and Yoga in their true nature achieves (lit. gets united with) unshakeable Yoga; there is no doubt about this (X: 7).' Similarly, Yoga and Jnana (IV. 41. 42 A) lead to the Yoga which makes a man free from the bondage of actions he continues to do, and which Arjuna is asked to resort to in order to fight (IV. 42B). When the Gita says that a man has become liberated or free from the bondage of actions or will be free from it though he may be doing his duties disinterestedly, it refers to the *phalayoga* (IV. 20, 22). In some passages the Gita clearly says that Yoga leads to Moksha. There are more than a dozen passages in the Gita in which the direct achievement of absolution or liberation, the final beatitude, through Yoga is stated. Shankara does not believe in Yoga's 'Disinterested Performance of one's duties', as leading directly to Moksha or in the Gita's preference for the Yoga practised by one who has, like Janaka, already achieved Moksha through *jnana*. Hence, if one reads carefully Shankara's *Bhashya* on these verses, he will find that Shankara always adds some remarks, which mean, that the Yoga in these verses also is a means to the purification of the mind, which in its turn is a means to Renunciation which is finally followed by *jnanapraapti*, leading to Moksha. These

- (35) नि श्रेयसकर-V, 2; मद्य न विरेणाधिगच्छति-V, 6; योगो-ब्रह्म निर्वाणमपि-गच्छति-V. 24, योग is दुःखमयोग-वियोग-VI. 23 अन्त्यासयोगमुक्तेन सेतुश्च परमं पुरुषं दिव्यं याति-VIII 6; अन्त्यास-योगमुक्तामा विमुक्तो मामुपैष्यसि-IX. 28 Also Bha. Cl. XII. 6-7, 9-11, XIII. 24; XIV. 26, XVIII 57, III. 18-20.
- (36) Shankara adds (a) निःश्रेयसे कुर्वन्ने कानोत्पत्तिहेतुत्वेन V. 2, V. 12
 (b) सत्त्वगुणद्विज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाकमेवेति वाक्यदीपः
 (c) सत्त्वगुणद्विज्ञानप्राप्तिद्वारेण-XII. 10.
 (d) सत्त्वगुणद्विज्ञानोत्पत्तिद्वारेण-XIII. 24
 (e) सत्त्वगुणद्विज्ञानेण and सत्त्वगुणद्विज्ञानमूलेन क्रमेण III. 19-20
 In Bha. Cl. V. 6. S. explains "मद्य as परमार्थ-ज्ञाननिष्ठासङ्गत्वात्प्रकृतः संन्यासो यज्ञोच्यते."

additions of Shankara to the verses in question bring it home to us that the attitude towards Sannyāsa which we find in the Shāṅkara Vedānta system is not to be discovered in the *Ōṭā* itself.

† In my opinion, the Sannyāsa has only a secondary place in the teaching of the *Ōṭā*. The *Ōṭā* inherited the idea of the Renunciation (of the sage) from an earlier period and because it was prevalent so strongly in its days, it could not shake off or reject it completely. But in spite of this, the *Ōṭā* makes its own special contribution to our culture, viz., its teaching about Yoga "Disinterested Performance of one's Duties" by all members of the society, in such a thorough manner that the contrast between Sannyāsa and Yoga drawn by the *Ōṭā* appeals to the reader more quickly than the case would have been if the *Ōṭā* had adversely criticised and rejected Asceticism. As we have already seen, the Purāṇas have actually succumbed to the Upanishadic cult of Renunciation, in their teaching about a householder's life which is actively indifferent to the duties of a householder, but which is chiefly devoted to the Puranic cult of *japa* (reciting repeatedly some *mantra*), *vrata* (vow), *pūja* (worship at home and in temple), *utsava* (celebration of festivals), *yatra* (pilgrimage), etc. etc.



Chapter V

Conclusions.

The foregoing chapter will have already demonstrated that the earlier method of interpreting the Gītā does not command rational support. Rather, the chapter will prove the efficacy of what is known as the Comparative-Critical-Historical Method. The earlier method pigeon-holed a system conceived by an Acharya, a method very rightly labelled by Prof. Otto Strauss as 'a system-making method'. In the method as adumbrated and applied here, each important word is to be studied with the help of a word-index of the Gītā, and is to be normally given its usual and accepted meaning. Not only this, the historical setting of a word has also to be borne in mind. Thus, *akshara*, *saṁnyasa*, *yoga*, etc etc are historical words which the Gītā has inherited from an earlier tradition and should be treated as such. Such a method would, therefore, necessitate each verse of the Gītā being interpreted in its historical surrounding as found in each Adhyāya, and each Adhyāya is to be looked at as part of a pattern of the whole of the Gītā as a Yoga Śāstra. Thus, the word *yoga* in the name of each Adhyāya would mean one particular aspect or form of Yoga 'Disinterested Action' in general. In this new method the passages of the Gītā which are clear in the details will be brought to the interpreter as regards passages which are too brief in their statement and hence not clear in their meanings. Thus, the passages in which the relation of Akshara (the impersonal One) and Puruṣa (the super-personal) is clearly stated, should help in explaining the same where these two aspects are mentioned without reference to their relation. In the light of this method, the proper external help for the interpretation of the Gītā would be the literature which has preceded and that which has followed the Gītā, viz., the main Upanishads and the Mahābhārata (and later on the Brahmasūtra), rather than the Commentaries on the Gītā, whose authors, the Achāryas, were chronologically far

from the date of its composition. These works help an interpreter to understand the complete history of a word or a doctrine at different periods of our sacred literature.

To give examples of this method here would entail a long enumeration. As far as the Gītā is concerned I have given ample examples in the Notes. However, I shall here trace, in brief, the Conclusions arrived at by following this method. It may be pointed out at the same time, that these conclusions need not be looked upon as absolutely final, for in life as in literature no word is final, and that everybody—including myself—should always be ready to consider any verse or any point, if and when a new source of information is discovered. I have embodied my arguments in the Notes.

I divide my Conclusions and view-points into three classes—

(A) Yoga in the Gītā: Disinterested Action.

(B) Jnana in the Gītā: A Piece of Knowledge.

(C) The Gītā Śāstra: Its Greatness.

Now :—

(A) Yoga in the Gītā: Disinterested Action.

(i) The Gītā: A Yoga Śāstra.

The Gītā calls itself Yoga Śāstra in its Colophon.

(ii) The word Yoga means the opposite of Sannyāsa.

I have shown that the Gītā compares and contrasts the sense of Yoga, rather than Karma-yoga, with that of Sannyāsa. The two are identical so far as the renunciation of the desire for the fruits of actions is concerned, but the two are different in so far as the yogin performs duties disinterestedly, while the sannyāsin renounces all activity.

The word Yoga itself is opposed to the word Sannyāsa.

(iii) The two or three Definitions of Yoga given in the Gītā are essentially the same

Yoga is renunciation of the rewards (*phalas*) of actions, [11. 48] of the attitude of mental renunciation of actions them

selves (II, 50) while they are actually being performed. All the Yogas of the Gītā can be explained by classifying them under one or the other of these two definitions of Yoga, but both of these (and even that in Bha. Gī. VI.) can be explained under the common heading of "Disinterested Action".

(iv) The simple word Yoga and its Compounds.

As the word Yoga itself means "Disinterested Performance of one's Duties," the compounds 'Buddhi-yoga,' 'Jñāna-yoga,' 'Sannyāsa-yoga,' etc., would mean Disinterested Action through buddhi, jñāna, (mental) sannyāsa, etc.

(v) The word Yoga and the compound 'Karmayoga' and "Jñānapradhanabhaktivishishta Karma Yoga" (Tilak).

As yoga means Disinterested Action, 'karmayoga' is only a form of Yoga and means "Disinterested Action based upon or achieved through action." It is incorrect to say that the Gītā as a whole teaches Karmayoga. And, the compound jñānapradhanabhaktivishishta Karmayoga (Tilak) given as denoting the Central Teaching of the Gītā, is in contradiction with the titles 'Jñānayoga,' 'Bhaktiyoga' and 'Karmayoga' and others given separately to Adhyāyas VII, XII, and III and other Adhyāyas.

(vi) The word Yoga and the compound Anasaktiyoga. (Uandhiji.)

Yoga itself means nishkāma or anāsakta karma-dhāraṇa. So, anasaktipurvaka karma dhāraṇa is yoga. The expression anāsaktiyoga does not occur anywhere in the Gītā, and involves tautology.

(vii) Many Yogas or many aspects of Yoga.

There are many (about 25) methods or ways of the Disinterested Discharge of Duties presented in the Gītā. Each Adhyāya presents at least one such aspect of the Yoga, or, we may say, such Yoga, as the title of the Adhyāya indicates. The

expression 'ananyayoga' shows that one specific Yoga or aspect of Yoga should be practised by a person as it suits him, there being many Yogas (and many Samkhyas-V.5).

Of these various methods of Yoga, Disinterested Action, perhaps the most important one is that of doing one's duties for sake of the Yajna which is a part of the "Wheel started (by the Lord) in ancient times and to be kept revolving by every man", and "on which (Yajna) the omnipresent Brahman is supported (Adhyayas III and IV)". (Vide X infra)

Some of the other Methods of Disinterested Action are as follows :-

- (1) The several "Samkhyas" or "Samkhya Methods of Yoga" (II 11-38, V 3-6, and XVIII 13-18), these are forms of Yoga, Disinterested Action, based upon a discussion of the soul of a man slaughtered in war (*samkhya*)
- (2) The Karman Method of Yoga (II 40-72, III)
- (3) The Prakriti Method of Yoga (III 27-29)
- (4) The Sannyasa Method of Yoga-Mental Renunciation of Actions, while actions are actually being done (V 10-11, 13)
- (5) A form of No 2-Example of Shree Krishna Himself as a Yogin (IV 4-10, 13, V 13-14, 15, 16-21, IX 9)
- (6) A particular kind of Jnana as the basis of Yoga (IV, 33-42).
- (7) All actions traced to Svabhava (V 14-19)
- (8) Method of Yoga, Disinterested Action, helped by Meditation (Dhyānayoga-VI)
- (9) Yoga helped by devotion, Bhakti (VII 19)
- (10) A Form of Yoga helped by Bhakti and Dhyāna (VIII 7-8, 9-10)
- (11) Yoga through a kind of Jnana (IX 15-16)
- (12) Yoga through Vibhūti, i. e. (through the fact that all great and noble persons and aspects of Nature are Mān-

festations (Vibhūṣi) of Shree Krishna and hence their actions are the actions of Shree Krishna (IX. 7, 17).

(13) Methods of Disinterested Action through the realization that a Man is "Naught but a Tool of Shree Krishna".

(14) Method of Disinterested Action based upon Devotion (Bhakti-XII. 6-8), preferably of the sākāra aspect of the Reality (XII.1-5).

(15) Yoga based upon a new conception of the Soul (as anāsaktā bhoktrī) and the Prakriti (as the only kartṛ) XIII.19-23.

(16) Method of Yoga through rising above the Sattva Guna (XIV.19).

(17) Yoga through Devotion to Purusha conceived as the Origin of the ancient pravṛti (XV.4).

(18) Disinterested Action through Daivi Sampad as distinguished from Asuri Sampad which is an extreme form of the Vedic Sakāma Karma Kānda (XVI.).

(19) Method of Yoga by establishing one's self in the Sattva Guna (XVII-XVIII).

(20) Yoga through a Samkalpa in tat of OM TAT SAT (XVII.23-28).

(21) Yoga as Tyāga distinguished from Sannyāsa (XVIII.1-12).

(22) Yoga through a Combination of the theory of the origin of kartṛtva from Svābhāva and the dedication of that kartṛtva to Purusha (XVIII.40-48).

There may be a difference of opinion regarding the exact number of Yoga, Methods of "Disinterested Action," given in the Gītā, but there is, in my opinion, no doubt that every where in the Gītā one or the other form of Yoga, Disinterested Action, is intended by the author to be conveyed to the reader.

(viii) All Methods of Yoga are Optional and provide a Choice.

All aspects of Yoga, Disinterested Action, give the same result, viz., freedom from fetters of actions. Some of them are

mutually exclusive and contradictory, e.g. that Yoga in which the Yogin believes that all actions proceed from Prakṛiti or Svabhāva and the other type of Yoga in which 'the Lord is Himself said to be the Origin of all Activities. Therefore, only one Yoga, out of the many Yogas is meant to be practised by a man, at his option.

(ix) Comparison of Yogas

Each man should practise that Yoga which seems "easiest" to him. The Bhaktiyoga is the most difficult and the Karmayoga is the most easy (XII 8-11) because among the sādhanas of Yoga, bhakti is the most difficult and karma-phalatyāga is the easiest, (XII 12)

(x) Dravyayajna and Jnanayajna in the Gita.

Disinterested Actions are those done for the sake of the Yajna (III 9 and IV 23). According to Gītā, IV. 24-27, when actions are done for the sake of the Yajna, they are traced to an origin other than the soul of the particular man appearing to do them. When materials are disposed of by a man by tracing them to a source other than himself, he is doing a dravyayajna. When a kind of knowledge is imparted to a pupil by a teacher who traces it to some source other than himself, it is a jñānayajna. A jñānayajna is superior to a dravyayajna. Both these and many other yajnas are offered into the mouth of Brahman and are all born of the Principle of Action, (IV 32)

(xi) The Disinterested Action (Yoga) of the Gita and the kartritva (doer-ness, activeness) of Man and his bhoktritva (experienter-ness).

All the Yogas of the Gītā are based upon the view that the soul is no kartri (doer) and no bhoktri (experienter). One Yoga stated in XIII 20-21, however, is based upon the belief that the soul is no kartri but that It is and it can remain anasaktā bhoktri "an unattached experienter," and can practise Yoga (XIII 21-23)

(xii) Yoga and Sattva Guna in the Gita

One form of Yoga believes in Sattva as the cause of attachment (to knowledge jñāna and sukha pleasure) and therefore the yogin has to overcome Sattva (XIV) Another form of Yoga holds that Sattva is the means of non attachment (XVII 11 17 20 and XVIII 26 30 33) and therefore the yogin has to establish himself firmly in the Sattva

(xiii) Yoga and Sannyasa in the Gita

The Gītā admits both but prefers Yoga

Both Yoga and Sannyāsa are acceptable to the Gītā. But the Gītā prefers Yoga to Sannyāsa for several reasons (Adh III and V)

(xiv) Four Pictures of Yogins in the Gita

The sthitaprajña (Adh. II) is a yogin a follower of Disinterested Action (Yoga). But the meditator (dhyanin) the devotee (bhakta) and the one who has overcome the gunas (the guṇātita) who are described respectively in Adh VI 14 37 XII 13 20 XIV 21 27 are either yogins or sannyāsins. The three respective Adhyāyas, however in which these three are described aim at teaching Dhyānayoga Bhaktiyoga and Guṇatrayaribhāgayoga i.e., three different forms of Disinterested Action. The Gītā teaches Yoga without rejecting Sannyāsa and therefore the Dhyanin the Bhakta and the Guṇātita may be either a yogin or a sannyāsin.

(xv) Yoga of the Gita and Shankaracharya

(1) Shankaracharya has tried to interpret a number of the verses of the Gītā so as to make them yield the sense of Sannyāsa but in doing so he has made unjustifiable additions to the words of the verses

(2) Shankaracharya does not reject the Yoga as practised by a jñānin (jivanmukta) like Janaka or as practised by the Lord Krishna Himself because in their cases their actions

are not karmans but they are only " karmābhāsas" "sambhānce of actions".

But Shankarāchārya would not accept the view that Yoga can co-operate with Jnana in the achievement of Moksha, (Vide *infra*)

(xvi) Yoga of the Gita and Badarayana's Brahmasutra

Badarāyana does not admit Prakṛiti of the Gītā as a principle different, in any way, from Brahman and hence he rejects the Yoga of the Gita which (Yoga) involves the belief that Prakṛiti is the origin of actions. According to Bādarāyana the soul is the *kārtri* (Bra Su 1, 4, 23, II 1 3, II, 3.)

(xvii) Two Stages of the Yoga, Disinterested Action; Sadhanayoga, and Phalayoga in the Gita

There are a few verses in the Gita in which Yoga i.e., the Sadhanayoga, is mentioned as a means to chittashuddhi, purification of mind V II, VI 12, etc etc But there are many verses which mention the Yoga as a mode of life (nishthā) followed even by the jnanin like Janaka who has attained Moksha and which is illustrated by the Disinterested Action of Shree Krishna Himself Besides these verses, there is a third class of verses in which Yoga is mentioned as Disinterested Action co-operating with jnana or bhakti in the achievement of Moksha, or as by itself achieving Moksha Thus, when we read the verses about Yoga (Disinterested Action), we should distinguish between two main aspects of Yoga, viz., Sadhanayoga and Phalayoga Shankarāchārya often explains the verses of the Phalayoga as dealing with Sadhanayoga The distinction between Sadhanayoga and Phalayoga is like that between Sadhanajñāna and Phalajñāna or Sadhanabhakti and Phalabhakti though in the Gītā karma (Disinterested Action), jnana, bhakti and dhyāna are means to Sannyāsa and Phalayoga, out of

which the latter, according to the Gītā, is to be preferred to the former.

(xviii) Jnana and Karman in the Gita

The relation of these two in the Gītā will be made clear in section (B)

(B) Jnana in the Gita A Piece of knowledge.

(i) Many, Independent, Jnanas in the Gita

There is a variety of jñānas in the Gītā. Their subjects or topics are different. e.g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord is a jñāna. Jñāna in the Gītā does not necessarily mean the jñāna of Brahman.

(ii) Also, Many Different Theories of Creation in the Gita

The Two Prakritis and Krishna (VII), the Two Avyaktas and Purusha (VIII), the One Prakriti and its Adhyaksha, Shree Krishna (IX), the kshetra (or Brahman) and Kshetrajna (XII), the Para Purusha, Purusha and Prakriti (XIII), the Anādi Brahman "with Krishna as the highest One in it" (XIII), the Mahad Brahman and Krishna (XIV), etc etc. These are some of the theories of Creation taught in the Bhagavadgītā.

(iii) No System or Sect of Philosophy in the Gita

The various theories of Creation in the Gītā do not make One particular School of Philosophy (*darshana*) or its Branch (*sampradaya*). It is not possible to show that Prakriti in one particular Adhyāya is the same as the Prakriti or Avyakta or Māyā, etc. in another Adhyāya. Each Adhyāya has its own philosophy.

(iv) Jnana Subordinate to Yoga, Disinterested Action, in the Gita

Jñāna either that of Brahman or any other jñāna, e.g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord,

in the Gītā is always subsidiary to its Yoga (Disinterested Action)

(v) The Statements of Jnanas in the Gita are generally Incomplete

Whenever the Gītā mentions any philosophical view it states only that portion of it which is necessary for explaining its Yoga described in the particular verse or Adhyāya. The details of the theory must have been well known in the days of the Gītā. Thus in the second Adhyāya several points regarding the nature of the jīva are not mentioned at all. Only its immortality is mentioned because that alone is helpful to the Sāṃkhya aspect of Yoga. When Prakṛti is mentioned in the Gītā only the fact of the origination of actions from Prakṛti is generally mentioned in the Gītā because that fact alone helps the Gītā's Yoga.

(vi) The three Highest Principles in the Gita System of Principles of 27

(a) Puruṣa or Kṛishṇa the Highest Principle (b) Akṣhara or Brahman different from and lower than Puruṣa (c) Prakṛti born of Akṣhara. If we make an effort to evolve a school of philosophy from the various philosophical tracts of the Gītā the three topmost principles would be as stated above. It will be a system of 26 principles as follows -

- | | | |
|---|-------------------------------------|--------------------|
| 1 | Puruṣa or sākāra Brahman | } Origin of beings |
| 1 | Akṣhara or nirākār Brahman | |
| 1 | Jada Prakṛti | |
| 1 | Buddhi | |
| 1 | Ahankāra | |
| 1 | Manas | |
| 5 | Senses of knowledge (jñānendriyāṇi) | |
| 5 | Senses of action (karmendriyāṇi) | |
| 5 | Sūhulamāhābhūtas | |
| 5 | Indriya gocharāḥ objects of senses | |

According to Adhyāya VIII ~

1 Purusha.

1 Aksara or Avyakta, the Abode of Purusha

1 Avyakta (the Chetana Brahman), the origin of Beings.

1 The Jada Prakṛiti

23 Buddha and the rest

—
27 Principles

(vii) The nature of the soul

The Gītā gives various views about the relation of the Soul and God

(viii) Condition of Soul in Liberation

The Gītā describes the Liberation in a variety of ways. It does not insist upon any particular conception of soul in the state of Liberation. The soul in Liberation may merge into Brahman or may be taken as getting identity-in-attributes (*sadharṃyā*) with Brahman.

(ix) Various Theories about the Origin, Continuation and Disappearance of Beings in the Gītā

According to the Upanishads Brahman performs these threefold function, but according to the Gītā, Krishna or Purusha the Sākara and Brahman, the Nirākara aspect of the Reality jointly produce the Beings. The Nirākara Brahman is called by various names viz., Parā Prakṛiti (VII) Prakṛiti (IX), the Lower Avyakta (VIII) Kṣhetra (XIII) the Brahman 'in which the Lord Krishna is the highest One' (XIII), and Mahad Brahman (XIV)

(x) Prakṛiti A Principle, taught specially in the Gītā

I have shown that the Prakṛiti of the Gītā which is the origin of the world has not been accepted as such by Bra Su I IV 23-28 and II 1 1-2 and therefore the Bra Su II 1 3 rejects the Yoga (Disinterested Action) of the Gītā. In teaching its doctrines of Prakṛiti and Yoga the Gītā differed from the Upanishads and the author of the Brahmasūtra has rejected both

(xi) Krishna in the Gita identified with Purusha rather than with Vishnu

Though Krishna has been addressed with epithets of Vishnu (Madhusudana Govinda Purushottama, Keshava etc.) He is in the Gītā identified with the Puruṣ of the Upanishads rather than with Vishnu because the Gītā does not know the doctrine of the Trinity of Brahman (M) Vishnu and Mahesha

(xii) Gita's Ethical use of the Upanishadic Metaphysical Doctrine of the Origin of Beings

The Upanishads discovered that Brahman was the origin of all beings and that it was to be realised by meditation in a forest. The Gītā accepted the same origin of beings but said that Brahman was to be realised by Disinterested Action (Yoga) based upon the philosophical belief of the origin of all beings from Brahman (sarvabhūtātma bhūtātmā kurvānāpi na lipyate)

(xiii) Theories of Revision or Revisions of the Gita

According to Western scholars the Sāṃkhya Philosophy the Sākāra aspect of the reality of the Vedānta or the Nīrākāra was introduced at the time or times of the Gītā's Revision. But in my opinion there was no Revision of the Gītā based upon the introduction or interpolation of any philosophical doctrine into the Gītā (Vide C VIII *infra*)

(xiv) The Gita and the Darśhanas

The Gītā seems to have been composed at a time when even the Mīmāṃsā of Jaimini or a book like it did not exist (II 40-41) Brahmasūtrapada (XIII 3) refers to

the sentences about Brahman (discussed in Bra Su I 1-3) occurring in the Upanishads. No Darshana either in the Classical or in the Pre-Classical form existed when the Gita was written. Asatyaṃ apratiṣṭham (XVI 8) represents the view of an extreme type of Vedic Ritualist.

(xv) Origin of Action The Special Subject of the Gita

As each Adhyāya of the Gita attempts to explain one type of Disinterested Action, each Adhyāya naturally mentions ONE source of Action (other than the Soul) so that the Soul realises that it is not 'acting' and becomes free from *ahavikṛita bhava*.

(C) The Gita Shastra Its Greatness

(i) The Gita, not a Mokshashastra but a Yoga Shastra

* The Achāryas have taken the Gita as a Mokshashastra. Modern scholars also have emphasised the philosophical teaching of the Gita. But the Gita is not a Mokshashastra like the Upanishads or the Brahma-sūtra. It is concerned with the Society and the Selfless Performance of one's Duties in the Society by every man, even by the jñāni, the sage. It is a Yoga Shastra.

(ii) Each Adhyaya of the Gita an Independent Unit presenting an Independent Yoga, i.e., a Form of Disinterested Action

The presence of the word Yoga in the colophon of each Adhyāya should be noted carefully. Disinterested performance of actions after experiencing an Agony like that of Arjuna is 'Arjunaviśhāda Yoga'. The title of each Adhyāya can be traced to certain verses in each Adhyāya and it is thus full of significance. Generally the Adhyāyas have each of them an independent beginning.

(iii) The Chatuṣṣutṛi of the Gita (II 47)

Your Authority is restricted solely to the Performance of

"an action and does not extend to achieving the results. Perform the actions, but not for the sake of their results, (as do the Vedic Ritualists), nor have attachment to renunciation of actions (as do the Upanishadic Ascetics)"

Shankarācharya—'You are religiously fit for Action only, not for the Jñānanishthā and while doing Actions, you should not have desire for the result of your Actions, thus, be not the cause of (a rebirth which is) the result of Actions. Do not avoid doing your duties (thinking 'If I am not to expect the result of my actions, what have I to do with actions which involve trouble')' . x

(iv) Vedas, Upanishads, Gita, Purānas.

* Vedas teach Sacrifices, Rites, and Ceremonies promising rewards for their performance. Upanishads protested against such a religion of actions done for the sake of the rewards, and they taught the religion of Asceticism, Retirement to forest, and Realisation of Brahman through Meditation. The Gītā, then, taught the disinterested performance of duties (Yoga) even by sages fit for Asceticism, which it did not reject but which it did not prefer to its Yoga (Disinterested Action). Lastly, the Purānas, the basis of the present-day Hinduism, teach a Religion of (Temple)-Devotion (*bhakti*) which involves *vairagya* (active indifference to worldly duties by house-holders), *japa*, *vrata*, *tapas*, *patha*, *pūja*, etc etc at home and in temple. x

(v) The Gita and the Present-Day Need

. Looking to the above historical development of our Religion and Scriptures, the Bhagavadgītā is the first among the Scriptures useful for reforming our social relations in the world. Its Yogas, "Methods of Disinterested Action", are meant to guide different people with different temperaments and beliefs in their everyday duties. Each man should find out which Yoga appeals to him and try to practise it in his everyday life. All unhappiness is the result of our doing all actions for the fulfilment of our desires. Give up desires and do actions, even if

it be a war you will not be unhappy for waging such a righteous war even if you do not get success

(vi) The Gita's Greatness

Gita's Greatness lies in not insisting on one form of Yoga for all men. It offers many ways of Disinterested Action (Yoga) and asks a man to stick to one such way or method after having once selected it according to his ability (All 8 11 12)

(vii) Relation of Philosophy and Disinterested Action Yoga is possible without Jnana

According to the Gita Philosophy may be a help to disinterested Action which alone makes a man happy. Disinterested Action need not necessarily be accompanied by any kind of philosophy. It may be inspired by devotion (*bhakti*) or even by action (*karma*) itself. Thus we have Bhaktiyoga and Karmayoga as aspects of Yoga. The Gita says: Out of thousands of men only some one tries to get Perfection. And from among those who have tried and achieved Perfection, scarcely any knows Me in My real nature. Thus Perfection (*siddhi*) can be achieved without going through the process of *jnana*. And *jyoti* again is not only the *jnana* of Brahman, but there are many *jyotis* which help a man to practise Yoga Disinterested Action (Vide B-1 st p a)

(viii) No Interpolations in the Gita

According to the results of my interpretation of the Gita there are no contradictions, repetitions or interpolations in the Gita either in its philosophical passages or in its ethical and social precepts. The Gita is very rich in options regarding the belief in the state of the Liberated, the relation of the Jiva to Paramatman and even the forms of Yoga which in its Central Teaching. All Adhyayas are harmoniously connected so that each gives its own special form of Yoga.

(ix) The word "Upanishads" in 'Bhagavadgitasu Upanishatsu' in the Colophon of the Gita

The word Upanishad is here used in the sense in which it is used in the following Chhândogya Upanishad Shruti:—
 “Yad eva vidyaya karoti shraddhaya Upanishada tad eva virjavattaram” The Lord has sung the explanations (Upanishads) of doing (karoti) deeds, in each Adhyâya of the Gîtâ. The Gîtâ explains the *kartvita* and the *pravritti* in the world in a variety of ways in its Adhyâyas, sometimes philosophically, sometimes mythologically, sometimes ethically, and sometimes merely from the standpoint of bhakti or religious worship, and sometimes even without directly involving God in its teaching.

(x) Method of Interpretation of the Gita

The Bhâshya method of the Achâryas was the ancient method. We now apply the comparative-critical-historical method to our religious and other texts. The words Yoga, Akshara, etc are, to the author of the Gita words having a *rudha* or conventional sense, viz *samâtha*, *avyakta*, etc respectively. As few words as possible should be added to the verses by way of making their sense clear. The usual sense should be given to every word. Ordinarily the statements in a text should not be taken as a *stuti*. A commentator or an interpreter may be doctrinally correct but interpretationally wrong so far as his Bhâshya or interpretation of any particular verse is concerned. There may be a historical harmony among the teachings of literature of different periods, while there may be no identity between any two of them. The Achâryas who started with a belief in the Unity of Sense of all Revealed and other authentic Works could not naturally believe in there being non-identical or manifold views on the same subject in the different Prasthanas. Their method was “the system-making method” (Strauss), ours is the critical method (Vide introduction to this Chapter).

(xi) The Gita and the Vedas

Like the Upanishads, the Gîtâ sets aside the Vedas and their religion, if the Vedic gods are so many independent gods

giving the desired objects to the sacrificers (VII 20-22) But unlike the Upanishads the Gītā accepts the Vedas and their religion if all the Vedic gods are believed to be forms of ONE Brahman and if the Vedic sacrifices are performed without any expectation of the rewards (IX 23 24) This two fold attitude of the Gītā towards the Vedic religion can be thus easily explained with reference to its teaching of the Disinterested Action

(xii) Fresh Estimate of Arjuna and Yudhishtira

Shankarāchārya-Yudhishtira was above all need of Shree Krishna's precept Bhīma would not listen to His precept Arjuna was the proper recipient of that precept and through Arjuna every ordinary human being is given the precept of Shree Krishna

This View of Shankarāchārya is the one accepted by many interpreters of the Gītā

Latest Modern View-Yudhishtira is an ordinary human being going by the rules of the Dharma Shāstra regarding Ahimsā, Satya Asteya etc But Arjuna could not find satisfaction from the rules of the Dharma Shāstra He wanted a Rule which would remove his sorrow which was sure to be there even after he would win the sovereignty of the world (I 26 II 8) The Lord taught him the method of Divine Action so that Arjuna's actions became God's Own Actions and thus went beyond the sphere of morality After the Mahābhārata war ended Yudhishtira went on a pilgrimage by way of Atonement of the Sin of War For Arjuna no such Expiation was necessary for his actions were not the actions of Arjuna the man

(xiii) Fresh Interpretation of the Verses of the Gītā

The above is a very brief statement of the new points which I believe I have discovered in the study of the Gītā The details of these and several other points are given in the notes and in the first four Chapters of the Introduction The

present author's Fresh Interpretations of the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gītā and instances of the application of the critical method of interpretation can be seen at a glance from the Table of Contents, which in fact summarises in about a hundred pages various views on the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gītā separately from the Notes, which consist of seven hundred pages approximately. The names of the authors of these views also accompany their statement in the Table of Contents and the views of the present author had to be mentioned under his name. It was intended to give the views of different authors separately under their respective names but this idea had to be given up owing to various difficulties. As the Table of Contents is in fact a brief summary of the Notes the reader it is hoped will not feel much difficulty, in making out the views he would like to see for himself.

- (xiv) (a) Characteristics of a Yogin and
(b) Some Instances of the Bliss of Gītā's Yoga.

We may conclude this Chapter by a simple translation of Bha. Gī. II 55-72 which mentions the Characteristics of a yogin and by a brief reference to the bliss which the Yogins of the Gītā have enjoyed from the practice of Disinterested Action.

(a) Characteristics of a Yogin

Bhagavadgītā II 55-72.

When a man, satisfied in himself and by himself, abandons all desires residing in his mind [not the actions in the body] then he is called 'sthita-prajña' (one whose intelligence is fixed).

One whose mind is not affected by anxiety in occasions of misery and who is free from desire in times of happiness, whose attachment, fear and anger have disappeared, 'a sage with fixed intelligence'.

N *■* -*Sthita* or *pratiṣṭhita* 'settled', 'fixed', 'firm', is used in contrast with the intelligence (or thought) of the Vedic Ritualist who hankered after the various rewards promised for the various Vedic sacrifices, and whose intelligence was therefore 'unsettled', 'unfixed', 'unsteady'.

Well-established is the intelligence of a man who is *free from attachment* to each and every thing good and bad, *after having got it*, [and] who neither welcomes it nor hates it. 57

Well-established is the intelligence of one when he, like a tortoise withdrawing its limbs, from all sides, withdraws his senses from objects of senses 58

The objects of senses, with the exception of the taste, turn back when a man is abstaining from food [in order to see the Lord] Even the taste, in his case, turns back after he has seen the Supreme One 59

O son of Kuntī ! The ever-agitating senses carry away per force the mind of a wise man though he be endeavouring [to do his duties disinterestedly] 60

A man who is *equal-minded* [in success and failure of his undertakings], having controlled all those senses, should be devoted to me, because well-established (*pratiṣṭhita*) is the intelligence of him whose senses are under his control 61

Attachment to the objects of senses is born in (the case of) a man who keeps on thinking about them From attachment is born a *desire*, from a desire is born anger. 62

From anger becomes *bewilderment* [about one's duties], from bewilderment, confusion of recollection from the fall of recollection, the disappearance of intelligence, from the disappearance of intelligence he perishes 63

But a man, with his mind obedient to him, gets peace [while] experiencing [all] objects of senses with senses separated from attachment and hatred and obedient to him 64

On the peace being achieved all his miseries disappear because the intelligence of a man whose mind is peaceful becomes at once settled 65

[The Vedic Ritualist] who is not possessed of Yoga (Disinterested Action) has no (determined) intelligence Nor has he devotedness And one who is not devoting himself (to an ideal) has no peace Whence can a man without peace have happiness? 66

N B This verse refers to the happiness or bliss of the Yoga

That one sense from among the senses experiencing (their respective objects) which is laid down (by a man) after the mind (i.e. the sense which is allowed by a man to run after the mind full of desire for the object of that sense) takes away the intelligence of this man just as wind carries away a boat in water 67

Therefore O mighty armed one! he who has his senses restrained from (running after) the objects of sense in all possible ways, has his intelligence well poised 68

*—A man with sense control remains awake [keeps up his desireless state and hence his equal mindedness] in that [state of mind a very peaceful and blissful state] which is (appears) a Night [a state of ignorance and desires] to all (ordinary) beings That [state of mind the state of desires] in which the beings (believe themselves to) remain awake is a Night to the seeing sage * 69

He whom all desires enter in the same way in which waters enter the ocean being filled up from all sides and (still) having a steady basis gets peace not he who goes on desiring desires 70

N B The Yoga who enjoys all objects and remains desireless of the same is described here

That man, without selfishness and without egoity, and desireless, who having abandoned all desires moves (among objects of sense) gets peace

Adhyāya I

Names of the chief warriors : their relatives. ...	5
Authority of Tilak and Madhusūdana ...	5
Meanings of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्. Tilak ...	6
Interpretations of I. 10: Views of Tilak, Madhusūdana ...	6-7
Meaning of अपर्याप्तम् 'not sufficient' ...	7
Bhagavadgītā (I. 14) and Katha Upa. ...	7
Bhagavadgītā : An Allegory. (I. 14., XVIII. 78; also the word धर्मक्षेत्र in I. 1) ...	7
The words इपीक्षेय and गुहाक्षेय ...	7
The Gītā and Dharma Śāstra (I. 34-36) ...	8-9

Adhyāya II

Problem of Arjuna and the Rule of Dharmaśāstra ...	11-12
Interpretations of II. 6 ...	12
Meaning of कार्पण्यदोष ...	13
ज्ञानकर्मसमुच्चय View of Śankara's predecessor : Its meaning : ज्ञान of सांख्य and कर्म of योग to be combined. ...	14
View of the predecessor of Śankara and the author of the Bra. Sū. ...	14
Śankara's Objection to ज्ञानकर्मसमुच्चय. ...	14-15
Śankara does not object to the जीवमुक्त or ज्ञानिन् con- tinuing to do his duties for लोकसेवा like Śrī Kṛṣṇa ...	15
साधन and फल aspects of ज्ञान, कर्म, भक्ति and ध्यान in the 'Gītā. ...	15
Śankara-एकजीववाद in II. 12. ...	15
'Meaning of मात्रास्पर्धा ...	15-16
Interpretations of II. 16 ...	16
Bhagavadgītā (II. 19) and the Katha Upa. ...	17
The Gītā only uses the language of Katha Upa. ...	17
Śankara's reading in II. 20 ...	18
Interpretations of II. 20. ...	18
Interpretations of II. 21 ...	18-19
Interpretations of II. 22 ...	19
'Meaning of भूतानि in II. 28-30. ...	20

Saṅkara : II. 49 refers to 'both सत्य and योग	35
Meaning of इत्याः in II. 49	35-36
The attitude of the Chāndogya and Mūṇḍaka	
Upaniṣads towards the Vedas	36
Gītā's attitude towards the Vedas	36
Saṅkara's addition (सर्वबुद्धिज्ञानप्राप्तिदोष) to II. 50	37
Interpretations of II. 50	37
Meaning of योग्य, कृत and कृति in II. 52-53	38-39
Saṅkara : Śhītaprayāṇa is a saṁnyāsin	40
योग in the Gītā means both the Vedic rites and the Caste-duties	42
Yoga and Karmayoga in the Gītā are earlier than the Yoga of Patañjali	42
The word 'yoga' in the Gītā cannot be distinguished from the same word used by Patañjali	42-43
Meaning of समाधि in II. 53	43-44
Saṅkara is not right in taking विवर्तन as a संन्यासिन	44
Saṅkara's Meaning of यथा	45
Comparison between the विवर्तन of the Gītā and the कालिन् of Brs. Śū. IV. 1. 1-12	45
Ś. adds प्राप्तेषु to II. 56	47
Saṅkara : कृति in II. 58 means a संन्यासिन	48
Saṅkara : अयम् in II. 58 = अयं यमि	48
Interpretation of II. 58	48-49
The simile of a fasting man (II. 59)	49-50
Saṅkara adds पूर्ववर्ति to II. 59	51
Interpretation of II. 59	51
Saṅkara adds योः to II. 61	53
Saṅkara adds अवर्तनीयान् to विवर्तान् in II. 64	54
The Allegory in the Katha Upaniṣad	54
The Gītā and the Katha Upaniṣad. The word युक्त	55-56
Saṅkara-मय in II. 65 = योः	55
Saṅkara takes II. 66 as a कृति	55
Reference to कृति in Verses 52-72 gives rise to	
Arjuna's Question in III. 1	56-57
Gītā and the Katha Upaniṣad	57

Sankara : उद् in II. 67 refers to मनः. But it should refer to इन्द्रियम्	58
Sankara adds यतेः 10 यस्य in II. 68	58
Interpretations of II. 69 (वा निश्चय)	59-60
Modi : II. 69 deals with इन्द्रियनिग्रह of a योगिन्	59
Sankara : II. 69 deals with निष्ठा (यति) and अविद्या	60
Sankara's conclusion from the Verse	60-61
Sankara adds सम्प्राप्तिम् to II. 71	62
Sankara's interpretation of चरति, निःस्पृहः and 'आग्निःसंन्यासः'	62
Sankara : आग्निः स्थितिः=संन्यास	63
Sankara's meaning of अमृतकाले and अवि	63
Modi : अवि	64
Sankara : II. 72 is a स्तुति	65

Adhyāya III

Sankara's Introduction	66
Sankara on the reason of Arjuna's question in III. 1.	66
Sankara's distinction between सत्त्व and योग,	66
Modi's Meaning of सत्त्व and योग in Adhyāya II of the Gītā.	66-67
Modi's reason for Arjuna's question in III. 1.	67-68
Sankara's other Introductory Remarks examined.	66-67
ज्ञानकर्मसमुच्चय, the View of Sankara's Predecessor	68-69
Sankara's Predecessor did not take सत्त्व as संन्यास. He understood it as ज्ञान only, which, according to him, could be combined with कर्म of the योगः	69-70
When Sankara says, ज्ञान and कर्म cannot be combined, he is refuting the above view of his predecessor.	69-70
So, according to Sankara's Predecessor सत्त्व was jñāna which led to कर्म.	69
Sankara's meaning of व्यापरी in III. 1.	71
व्यापद्=more important	71
Sankara's meaning of बुद्धि (=संन्यास)	71
Interpretations of III. 1	72
Sankara's interpretation of पुन in III. 3	75

"गृह" in III. 3 refers to II, 11-38 and 40-72	...	75
Aim of III. 4 according to Sankara.	...	78
Karman is better than Renunciation	...	76-77
Arguments for the view.	...	77
Interpretations III 4	...	77
Sankara. एव in III. 4 means केवलात् (=ज्ञानरहितात्)	...	78
Sankara adds अथ to कश्चिद् and सर्व in III. 5.	...	79-80
Interpretations of III. 5	...	79-80
Sankara's meaning of अकर्मण, in III. 8	...	81
Interpretations of कर्मव्याप्तेः अकर्मण in III. 8	...	81-82
यज्ञार्थकर्मण् III. 9	...	82-83
The Gītā is not 'a priestly product.'	...	83
The Gītā's conception of every action as a Yajña.	...	83
Yajña traced to Brahman	...	83
Sankara: यज्ञ in यज्ञार्थकर्मण्=विष्णु.	...	84
Characteristics of the Yajña in the Gītā	...	84
Yajña, in, the Rgvedic Hymns and Yajña in the Gītā.	...	85
Sankara adds ज्ञानसाधनकमेव to "अथ परमव्याख्यम्" in III.	...	
11. Or he would like to interpret एव as एवम्.	...	85-86
Madh's Interpretation of अथ परम्	...	86
Sankara gives three different meanings to 'यज्ञ' in III.	...	
9, 10-13, and 14-15.	...	86
Bhagavadgītā (III, 14) and Manusmṛti.	...	86-87
Meaning of 'Yajña is born of Karman'	...	87
यज्ञ in III. 16 means प्रकृति.	...	87-88
Sankara's meaning of 'यज्ञ is born of कर्म' अपूर्व is born	...	
of कश्चिद्व्यवसायानयोः व्यापार.	...	88
Sankara. यज्ञ=Veda, उद्भव=revelation in III. 15 a-b.	...	89
Sankara's interpretation of III. 15 c-d.	...	89-90
Meaning of 'यज्ञ' in III. 16	...	90-91
Interpretations of III. 16	...	91
Meaning of एव कार्यं न विद्यते (III. 17)	...	92
Gītā and Br. Upa. IV. 4. 22	...	92
Sankara restricts the sense of अकर्म (III. 18).	...	92

Sankara adds "अनर्थ" to न अकरोतेह कश्चन in III. 18.

"He does not get प्रसवाय (=मनर्थ) by renouncing

(अकृत=not doing) the daily duties." ... 93

Interpretations of III 18 ... 93

Sankara, वरमाय in III. 19 refers to what S. says in his bhāṣya. ... 94-95

'वरमाय' must refer to III 18 (the example of अजमति). 95

Sankara adds सत्त्वशुद्धिदोषे to III. 19 ... 95

Example of king Janaka Sankara gives two interpretations 97

The argument of लोकमग्रह ... 97

Example of the Lord Kṛṣṇa (III. 24) ... 97

The Gītā and the Oldest Upanisads, ... 100

Meaning of निग्रह किं करिष्यति (III. 3). Sankara's View:

निग्रह is the शब्दनिग्रह of the विद्यावार or the wise, 100

Modi's View निग्रह is the अद्वेषकर्मनिग्रह of the ज्ञानवान् 100

प्रकृति in स्वप्ना प्रकृते (III. 33) ... 101

स्वप्न and परम् (III 35) ... 102

Bhagavadgītā and the case-system ... 102

आश्रमव्यवस्था unknown to the Gītā ... 103

Sankara: III. 36 deals with an ignorant man ... 103

Modi III 36 deals with a jñānin ... 103

हृत् in III 37=हृत्तरे (Sankara),=शरीरे (Modi) ... 104

Meaning of ज्ञानिनो निजवैशिष्ट्यं in III 39 ... 104-105

ज्ञान and विज्ञान in III. 41 ... 105

Bhagavadgītā (III. 42) and the Katha Upa. ... 105

स in इदं परवक्ष्ये स (III. 42)=काम (Modi),=अवस्था

(Sankara) ... 106

Reading (प्रकृति+दि+शब्द) in III. 41. ... 106

इदं परम्,=परमात्मनम् (S.), कामम् (M.) ... 106

Adhyāya IV

Sankara's Purpose of IV. 1-3 is योगप्रवृत्त्या. ... 108-109

Note the use of योग, कर्मयोग is an aspect of योग. ... 108

Sankara: योग in IV. 1-3=ज्ञानविद्यावृत्त्या सर्वभूतान् कर्मयोगोपाय

योग. ... 109

But "योग" must mean Disinterested Action of which कर्मयोग is an aspect	109
Why Sankara takes this (ज्ञाननिष्ठारूप) योग as a सुविधि ?	109
There is no mention of संन्यास here.	109
Gītā's conception of यज्ञ	110
Gītā's Idea of चक्र	110
Gītā and the Manusmṛiti.	110
Support of the Upanisads for the योग of the Gītā.	111
यज्ञ. and सत्ता in IV. 3. Relation of भक्ति and योग...	111
The Gītā's View of भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान. ...	112
Madhusūdana on the Bhakti in the Gītā	112
"रहस्य" in IV. 3, रात्रयुग in IX. 2. The Manusmṛiti on the word "upanisad".	112
Why the योग was a secret ?	113
योग of the Gītā=ज्ञानम्-S. Kṛṣṇa identified with पुरुष higher than the Aksara	114
Kṛṣṇa's Identification with Viṣṇu, a later theory. ...	114
Gītā, not aware of the idea of त्रिमूर्ति.	114
The अवतार theory unknown to the Gītā	114
The purpose of IV. 4-15 is to support the योग by tracing it to very ancient times. Its aim is not to teach the अवतारा of श्रीकृष्ण.	114
अवतारवाद of the पुराणः Its origin in the Gītā. ...	115
Meaning of two अणि in IV. 6	116
Sankara takes अणि with सत्, not with अज्ञः	117
Sankara, "The Lord is not really born"	117
The births of the Lord. Gītā and the Purāṇas ...	117
Sankara-प्रकृति is matter, माया is power of Illusion	117
Modi-माया is matter, प्रकृति corresponds to the परा प्रकृति, a living spiritual power of the Lord	118
Rāmaṇuja-प्रकृति=स्वभाव; मायया=रेच्छया.	118
IV. 7-8. Births of Kṛṣṇa are a reality.	118
Origin of the Gītā's idea of the births of Kṛṣṇa: the Upanisadic idea of Brahman as the Protector.	118
योग of the Gītā, ऋतु of the R̥gveda	119

युग in the Gītā. The Gītā is not aware of the theory	
of 4 युग.	119
Garbe-भक्तवाद was a new doctrine.	119
Two conceptions of Mokṣa in the Upanisads.	120
Many ways to reach the Lord : Gītā's Liberal	
Doctrine. IV. 11	120
The Goal of humanity is Perfection-IV. 11B	120
III. 23 B is identical with IV. 11B but has a different	
sense.	120
Śaṅkara-यथा in IV. 11 = यत्कल्पयित्वा, यथा = यत्कल्पयान्तेन.	121
Ś. misses the very spirit of भक्तिवाद.	121
Upanisads insist on one means of Mokṣa only, either	
ज्ञान or गति. The Gītā admits a variety of means. 121	
Justification for ज्ञानमार्ग and गतिमार्ग.	122
The View of the Gītā results in the practice of sym-	
pathy for all beings and respect for all religions.	
Gītā fulfils a modern need.	122
Old Vedic Ritualism : Its New Interpretation by the	
Gītā. Deities of the Veda.	122-123
Purpose of IV. 13. Explanation about castes and	
orders of life-Śaṅkara.	123-124
IV. 13-Example of Śrī Kṛṣṇa, an argument in	
favour of Yoga	124
Orthodox and popular interpretation of IV. 13 :	
Creation of castes by the Lord.	124
Gītā and the Caste-system	124
Duties of Castes according to the Gītā and the	
Manusmṛti, Gītā is older.	125
Meaning of युगकर्मविभक्तः in IV. 13	125
Śaṅkara's Commentary on IV. 13 is too brief.	125
Meaning of "काला मुदुदुमिः कर्म कर्म" in IV. 15-Dis-	
interested Action as a help to Mokṣa	125
Śaṅkara's Interpretation-Two Meanings	125-126
Śaṅkara does not decide whether Arjuna was a तत्त्वविद	
or not	125

Meaning of कर्म, अकर्म and विकर्म-IV. 16-17	126-127
Sankara's meanings.	127
Interpretations of IV. 18.	127-128
Sankara-a highly philosophical meaning. From the standpoint of Parā Vidyā there is no real action	127
Sankara's Predecessor's Interpretation of IV. 18.	
निराकर्मेण are अकर्म. Non-performance of नित्यकर्म is कर्म.	128
Sankara's refutation of his predecessor's View.	128
Suggested Interpretation: In favour of Yoga	128-129
Sankara's Interpretation of the latter half of IV. 18-A	
स्तुति of the ज्ञानिन्.	129
IV. 18-S does not decide whether the man is मूढ or निष्ठ	130
Sankara: IV 19B is a स्तुति	130
Sankara, not against a ज्ञानिन् doing his duties (after ज्ञान) as before ज्ञान	131
Difference between गीता and Sankara on the necessity of the ज्ञानिन् doing his duties	131
अपि in IV. 20 Preference for वेत्.	131-132
Sankara's reasons for the ज्ञानज्ञानिन्'s continuation of his duties=विद्विगईषा, etc.	133
शरीर कर्म in IV. 21. शरीरलिलिमात्रप्रवृत्तयन्-(Sankara).	
शरीरमात्रम् (Modi)	134
Meaning of केवचम् in IV. 21	134
Sankara adds वतिर्गन्निष्ठः to IV. 21	134
Sankara adds वति to IV. 22.	135
Sankara's addition of भिद्यद्वादिक् to कुरुवाणि	135
Conception of Yajña in the Gītā	136-138
S.-"यजनिद्वयसं"-Incomplete explanation.	136
Cf III. 9-यजार्थाकर्मणोऽयज.....यजन्.	136
Gītā does not recommend the Vedic Ritualism.	136
Sankara-IV. 23. Not clear.	137
Interpretation of Sankara's predecessor, a Mīmāṃsaka-IV. 24 The Verse actually deals with the implements of a sacrifice. Every implement is itself ज्ञान-अज्ञानादिव ज्ञानादिराधीते. The Verse recommends	

all the obligatory (नित्य) rites.	137
Śankara refutes the above view.	137
Śankara's Interpretation-सर्वकर्मसंवाप्तिना सम्पदार्थगस्तुल्यं यत्त्वत्तत्पादने ज्ञानस्य, ब्रह्मन् the only important word in the verse. अर्थ, etc. actually do not exist	137-138
A fresh interpretation of the verse (IV. 24). ...	139
Instruments of an action are identified with the instruments of a Yajña.	139
Meaning of ब्रह्मकर्मसंवाप्तिना	139-140
IV. 25 mentions two types of followers of Disinterested Action (Vide Corrections)	140
देवयज्ञ=the usual Vedic Sacrifice, offered to the Vedic deities disinterestedly. (Vide Add. Note)	140
यज्ञ यज्ञेन=the usual Vedic Sacrifice, but offered disintere- stedly into the Fire identified, not with the अग्निदेवता but with ब्रह्मन् itself. Śankara देवयज्ञ=The usual साम Vedic Sacrifice (Vide add. Notes).	140
Distinction between IV. 24B and 25B The former mentions the way of raising every human act to the status of a यज्ञ dedicated to ब्रह्मन्, while 25B deals with the usual Vedic sacrifice being now offered to ब्रह्मन् without the expectation of a reward.	142
Śankara-The "ज्ञानयज्ञ" of a संवाप्तिन् is meant in IV. 25B. यज्ञ=आत्मन्	142
Modi-"यज्ञेन"-by the usual यज्ञ of the Vedas Force of यज्ञ. But यज्ञ is the Disinterested Act which the Gītā calls यज्ञ.	142
IV. 26 People who do not give up the performance of the functions of senses and yet do not attribute to themselves the activities of their senses are described in two different ways (26 A and 26 B), (Vide add. Notes) Śankara's Interpretation of IV. 26	142

Meaning of कर्म, अकर्म and विकर्मन्-IV. 16-17	126-127
Sankara's meanings. ...	127
Interpretations of IV. 18. ...	127-128
Sankara-a highly philosophical meaning. From the standpoint of Parā Vidyā there is no real action	127
Sankara's Predecessor's Interpretation of IV. 18.	
निराकर्मन्s are अकर्म. Non-performance of निरकर्मन्s is कर्म.	128
Sankara's refutation of his predecessor's View. ...	128
Suggested Interpretation: In favour of Yoga ...	128-129
Sankara's Interpretation of the latter half of IV. 18-A	
स्तुति of the ज्ञानिन्. ...	129
IV. 19-S does not decide whether the man is प्रवृत्त or निवृत्त ..	130
Sankara: IV 19B is a स्तुति ...	130
Sankara, not against a ज्ञानिन् doing his duties (after ज्ञान) as before ज्ञान ...	131
Difference between गीता and Sankara on the necessity of the ज्ञानिन् doing his duties ...	131
अपि in IV. 20 Preference for योग. ...	131-132
Sankara's reasons for the अद्वयज्ञानिन्'s continuation of his duties=विष्टिनिर्वाण, etc. ...	133
चारीर कर्म in IV. 21. शरीरस्थितिमात्रप्रवचनम्-(Sankara).	
शरीरसाधनम् (Modi) ...	134
Meaning of केवलम् in IV. 21 ...	134
Sankara adds चतिर्नष्टनिष्ठ to IV. 21 ...	134
Sankara adds वनि to IV. 22. ...	135
Sankara's addition of स्थित्यादिकं to कृत्यादि ...	135
Conception of Yajña in the Gītā ...	136-138
S.-" यशनिवृत्तयम्"-Incomplete explanation. ...	138
Cf III. 9-यज्ञार्थं यजन्तः पूजयन्त्यात्मनः ...	138
Gītā does not recommend the Vedic Ritualism. ...	136
Sankara-IV. 23. Not clear. ...	137
Interpretation of Sankara's predecessor, a Mīmāṃsaka-	
IV. 24 The Verse actually deals with the implements of a sacrifice. Every implement is itself	
अङ्गम्-अंगेभ्योऽपि अङ्गुलिभ्योऽपि. The Verse recommends	

all the obligatory (नित्य) rites.	137
Śankara refutes the above view.	137
Śankara's Interpretation—सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुल्यं यज्ञसंवादनं ब्रह्मस्य, ब्रह्मन् in the only important word in the verse, वर्णे, etc. actually do not exist	137-138
A fresh interpretation of the verse (IV. 24).	139
Instruments of an action are identified with the instruments of a Yajña.	139
Meaning of ब्रह्मकर्मवमाधिना	139-140
IV. 25 mentions two types of followers of Disinterested Action (Vide Corrections)	140
देवयज्ञ=the usual Vedic Sacrifice, offered to the Vedic deities disinterestedly. (Vide Add. Note)	140
यज्ञं यजेन्नैव—the usual Vedic Sacrifice, but offered disinter- estedly into the Fire identified, not with the अग्निदेवता but with ब्रह्मन् itself. Śankara देवयज्ञ=The usual सकाम Vedic Sacrifice. (Vide add. Notes).	140
Distinction between IV. 24B and 25B. The former mentions the way of raising every human act to the status of a यज्ञ dedicated to ब्रह्मन्, while 25B deals with the usual Vedic sacrifice being now offered to ब्रह्मन् without the expectation of a reward.	142
Śankara—The “ ब्रह्मयज्ञ ” of a सम्नासिन् is meant in IV. 25B. यज्ञ=आत्मन्	142
Modi—“ यजेन् ”—by the usual यज्ञ of the Vedas. Force of एव. But यज्ञन् is the Disinterested Act which the Gītā calls यज्ञ.	142
IV. 26 People who do not give up the performance of the functions of senses and yet do not attribute to themselves the activities of their senses are described in two different ways (26 A and 26 B). (Vide add. Notes) Śankara's Interpretation of IV. 26	142

Another type of yogins remain unattached regarding the activities of all senses and vital breaths. They also perform the Yajña (act of attributing activities of senses and airs to their origin). IV. 27
(Vide Add. Notes)

People who use their द्रव्य for God or persons as the source from which the द्रव्य has originated are द्रव्यवद्वाः योगिनः. Similarly उपोषद्वाः योगिनः. (Vide Add. Notes)

People who practise योग (Disinterested Action) and believe that their practice of योग is due to certain persons to whom he mentally returns (the फल of) योग (D. A.) are योगवद्वाः (Vide Add. Notes)

पतिः who devote themselves disinterestedly to स्वाध्याय and ज्ञान are स्वाध्यायज्ञानवद्वाः योगिनः. IV. 28. (Vide Add. Notes).

IV. 28 is not a summary of IV. 25-27 143

Sankara's meaning of योगवद्वाः (योग = ध्यान). 143

Sankara explains पतय. = पतनशीलाः 143

Adh. IV. 29 describes प्राणवद्वाः and अपानवद्वाः योगिनः both of whom are प्राणापानवद्वाः (Vide Add. Notes).

Madhusūdana Saraswati's View on IV. 26-30A ... 143-144

प्राणात् प्राणेषु शुद्धि-IV. 30A. This means that these Yogins believe in all activities of breaths as somehow self-born but not as originally their own, ...

(Vide Add. Notes)

Force of अग्नि is IV.30B. Not only those who know the संहिता and आद्येण, but those described in IV. 24-30A. 144

Bhagavadgītā and Manusmṛti IV. 31 144

Meaning of ' यथाविष्टायत ' in the Gītā 145

नाय कीदृशोऽस्य पञ्चस्य-IV. 31 145-146

पदान्-The Gītā mentions none of आपोर्वाय, वाजपेय, सायक, सोमपत्र, etc. etc. 146

'विष्टा माद्यन्ते मुखे'-are offered into the mouth of यजन् (n). 146-147

Sankara-" are stated in (or are known through) the means of the Veda." 147

कर्मज्ञान् विद्धि-Comparison with Gītā III. 14-15. ...	147
Sankara, कर्मज्ञान्=अज्ञानज्ञान्	148
ज्ञान in IV. 32d	148
IV. 33-42: A Section on ज्ञान. Its nature (v. 35, 37) ...	148
Sankara-Here we have 'ज्ञानस्तुति'	148
Comparison of इवमवयव and ज्ञानवयव Two fresh inter- pretations suggested. (Vide Add. Notes) ...	149-150
सर्वकर्मोक्तिं पापे ज्ञाने परितमाप्यते IV. 33B. Sankara + ...	150
A fresh interpretation.	151
Meaning of कर्म and परितमाप्यते.	152
Sankara-IV. 35B teaches identity of जीव and ईश्वर. ...	152
पाप and वृत्ति in IV. 35 refer to the slaughter in the war. Cf. अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः. ...	152-153
Sankara-कर्मोऽपीह मुमुक्षो पापमुच्यते	153
Badarāyana does not share Sankara's view. ...	153
सर्वे in सर्वकर्मणि-Sankara-सहित, प्रारब्ध, and कियमाण. Com- parison with Bra. Sū. IV. 1. 13-19 ...	153
Does the verse (IV. 37B) favour समाप ?	154
योग in v. 38 is साधन, योग in 42 is फल. In both the places 'योग' means Disinterested Action. ...	154
ज्ञान is the फल of साधनयोग, but it is the साधन of the फलयोग. ...	154
Verses in the Gītā which mention फलयोग	154
Sankara explains योग in v. 38 as कर्मयोग and समाधियोग ...	154
IV. 41-42 describe the कर्मयोगिन् in the सिद्ध stage ...	155
योगसमस्तकर्मिणम्-one who has mentally renounced all action (II 50) through Disinterested Action (Modi). ...	155
Sankara-one who has renounced all actions through परमार्थदर्शनलक्षणयोग	155
कर्मणि in IV. 41B S.-गुणवेष्टारूपेण दृष्टानि कर्मणि. ...	155
कर्मणि may and here do mean वर्णकर्मणि	155
योग in IV. 42 S.-सम्पदश्चेतोपायमृतम्.	156
आरम्भ in IV. 42 S.-आत्मनिवृत्त्य-	156
The Title of the Adhyāya (IV) and title of Sankara's Commentary differ.	156

Adhyāya V

Śankara's Introduction	157-158
संन्यास in v. 1-6 is ज्ञानरहितसंन्यासः	157
With that संन्यास the ज्ञानरहितयोग is compared	157
Śankara's arguments examined.	157
Modi-ज्ञानरहितसंन्यास is compared with ज्ञानरहितयोग,	157
Śankara seems to take Arjuna's question in V. 1	158-159
meant for his own purpose.	158-159
Interpretations of पुनः in V. 1	159-160
Source of A.'s question in V. 1. Śankara Bha. Gl. II. 4	159
Modi-सांख्य does not mean संन्यास. So संन्यास is not mentioned in Adh. II.	159
Śankara adds मम to श्रेयः in v. 1....	160
Śankara's explanation of "एकम्" "ज्ञान and कर्म are in conflict with each other."	160
संन्यास is in conflict with कर्म-Modi.	160
Interpretations of V. 2. Śankara's Interpretation	161
निःश्रेयसकरो—not directly, but they first lead to ज्ञान and then ज्ञान leads to Mokṣa.—Śankara's addition.	161
Śankara adds केवलम् to कर्मसंन्यासाय	161
Śankara takes the verse as a स्तुति of कर्मयोग	161
Śankara takes संन्यास as the संन्यास of the ignorant	162
सांख्य in V. 4. Śankara-संन्यास.	162
सांख्य in the Glā never means संन्यास. (Modi)	162
Distinction between सांख्य and योग on the one hand and संन्यास on the other hand in V. 4-5	163
Difference between सांख्य and योग in the pre-Glā period	163
The word 'कर्मयोग' in आपस्तम्बविरचितम् (Vid. A. N.)	163
The word 'योगम्' in	163
'कर्मयोग' in the Manusmṛiti.	163
'सांख्य'—its origin. The word 'सांख्ययोग'.	164

साख्य=The act of war done disinterestedly. साख्ययोग and कर्मयोग on a par. Two stages of the history of the word in the Gītā :-(a) First stage when साख्य is given as distinguished from योग and (2) second stage when साख्य becomes साख्ययोग and the word योग continues as disinterested performance of one's duties, while the word कर्मयोग comes into vogue in the sense of Disinterested Action (योग) through action. "साख्ययोगौ पृथक् ब्रूताः"=V. 4 is to be traced to the first stage. ... 164-165

Also Vide Introduction.

Bha. 'Gl. V. 4-5. (Vide A. N.)

Sankara finds that Kṛṣṇa's reply does not correspond to Arjuna's question, though in his introduction to v. 1 he argued that Kṛṣṇa's reply was in harmony with Arjuna's question. ... 165

Sankara seems to mean that साख्य in v. 4-5 is a शब्दान्तर (synonym) for संन्यास (combined with योग) in V. 1-2; but does not give any authority ... 165-166

The fact seems to be that here we have three things:-

संन्यास with ज्ञान, कर्मयोग with ज्ञान, साख्य with ज्ञान. 166

साख्य and संन्यास in IIL 3-4 ... 166

साख्य in Adh. II and Adh. V. ... 166

तद्योगैरपि गम्यते-V. 5. Sankara adds परमाध्वानसंन्यासमतिद्रोह. 166

Sankara-योग is a step to साख्य. Modi-योग and साख्य are two parallel paths. ... 166

"साख्य and योग are one"-Gītā, MBh, Classical Schools 167

Sankara-साख्य=ज्ञानसहितसंन्यास Ś.'s Intro. to v. 6. ... 167

Interpretation of V. 6. ... 167-169

V. 6 mentions the साधनयोग as well as फलयोग ... 168-169

संन्यास cannot mean साख्य (Modi) ... 168

Sankara-संन्यास in V. 6 is पारमार्थिक ... 168

Sankara-मद्व in V. 6 means संन्यास. ... 168-169

V. 6 means योग 'D. A.' is better than संन्यास. ... 169

Sankara adds वद and वद ननुमान, which change the meaning of V. 7 ... 170

- कुर्वन्नपि-Cf. कृत्वाऽपि in IV. 22, अभिप्रवृजोऽपि in IV. 20,
 XVIII. 56. अपि expresses preference for योग. 170
- Śankara-The तत्त्वविद् (V. 8) should take to संन्यास. 171-172
- Śankara is also not correct in saying that according
 to V. 8 there is really philosophically no action. 172
- Śankara takes V. 10 as dealing with अवसरविद् ... 172
- But really the verse gives one more argument for
 the belief (मन्वेन) of the तत्त्वविद् (Modi). ... 172
- आत्मशुद्धये in V. 11. Śankara-योग always leads to आत्मशुद्धि.
 This is not right. ... 172-173
- शान्तिमाप्नोति वैदिकीम्-V 12. Śankara adds " तत्त्वशुद्धिश्चान्ति-
 माप्तिमर्षकर्मसंन्याससहजानिष्टात्मकेणेति वाच्यमेषः " ... 173
- Meaning of केवलैः इष्टैः in V. 11. ... 173-175
- Cf. शरीर केवल कर्म-IV. 21; also केवलम् in XVIII. 16 175
- Śankara-V. 13 deals with परमार्थदर्शिनः, though V.
 10-12 deal with अवसरविद् moreover, the verse (13)
 teaches संन्यास. ... 176
- Objections to Śankara's Interpretation. ... 176
- Interpretation of मनसा in V. 13 ... 176
- Śankara gives various interpretations of सर्वं (कर्माणि)
 in different verses of the Gītā, viz. सर्वकर्माणि
 in IV. 37, सर्वकर्मकल्याणम् in XVIII. 2, सर्वकर्माणि in
 XVIII. 53 and 54 ... 176-176
- Modi-सर्वकर्माणि=all duties of castes and stages. ... 177
- मनसा संन्यास-Cf. योग in II. 50 ... 178-177
- Śankara मनसा=विशेषबुद्ध्या, ... 177
- पूरे आत्मे-Śankara. The verse deals with a संन्यासिन्.
 Also नैव कुर्वन् etc. ... 178
- Words like प्रभु and विभु in V. 14-15 and मज्जन् in V. 19
 show that in the days of the Gītā the distinc-
 tion between the साकार and निराकार aspects of
 the Reality was well known. Their occurrence
 in Adh. I-IV. View of Śankara and Garbe.
 Modi's view.

Relation between the two aspects of the Reality : The

साकार higher than the निराकार	179
No identity between the two aspects	179
स्वभाव compared with प्रकृति as the origin of all activity. 180-181	
Śankara. स्वभाव=अविद्याशुभा प्रकृतिर्माया.	181
V. 15 discusses a new view about the origin of activity	
useful for Disinterested Action.	181
Another viewpoint : All actions to be dedicated to	
the Lord.	182
A third viewpoint : All activity originates from the	
Lord-XVIII. 46. (Vide Add. Notes.)	
No वैश्वदेवैर्देवप्रसङ्ग. Gītā's View.	182-183
Bādarāyaṇa differs. कर्म is अवादि.	183
Śankara's View. ईश्वर is like ईश-न.	183
Nature of अज्ञान-Gītā and Śankara.	183
Śankara discusses the question.-Why do the devotees	
offer worship etc. to the Lord ? Śankara's com-	
prehensiveness	184
अज्ञान and ज्ञान in the Gītā.	184
ज्ञान=the knowledge that all actions belong to स्वभाव	
or प्रकृति.	184
Also ज्ञान of आत्मन् in IV. 35	184
अगुणराशित्त्वं-one of the ideas about मोक्ष	185
तदात्मान.-S. Identity of जीव and ब्रह्मन्.	185
S. ज्ञानमिर्षन्कवचम्.=वचम् But the context=कर्मयोगिन	185
V. 18. S. Identity of ब्रह्म and जीव in all beings, माह्वन्, etc.	185
Modi. The verse (V. 18) means that the actions of	
माह्वन्, चण्डल, etc. originate from स्वभाव and hence	
they are all equally good (or bad).	185-186
समदर्शिनः-S. सम=एकन्	186
निर्दोषन् and साम्य in v. 19	187
Śankara gives philosophical theories.	187
Śankara-The same ब्रह्मन् in all beings	187
But, really. " all दोष and वैश्व is due to स्वभाव " is	
proved here. Nothing about the identity of-	

the-e जीवस with मदान् istaught here. ...	187
From निर्दोषम् etc. S. discovers संन्यास in these verses.	
But यदि is mentioned in v. 26. ...	187
निराकारमदान् in V. 19 ...	188
Sankara-V. 20 deals with a सन्यासिन् ...	188
मद्वेगे स्थित = सर्वकर्मसं-यासिन्-S. ...	188
मद्वेगयोग = कर्मयोग ...	189
अनुते-S. व्याप्नोति-Lit "enjoys." ...	189
S adds अविद्याकृतत्वात्. But the Gita never mentions अविद्या.	189
S. discovers सं-यास in V. 22 from एव. ...	190
योगी in V. 24 = कर्मयोगी. ...	191
मद्वेगनिर्वाण Gita and Buddhism. ...	191
सर्वभूतहिते रता = कर्मयोगिन who do all their duties for the sake of लोकसमग्र ..	192
S सर्वभूतहिते रता = अहिंसाका ...	192
पत्नीनाम् in V. 25-one of the two Paths ..	192
Place of ध्यानयोग. It is subsidiary to the Right Know- ledge (सम्यग्दर्शनस्य अन्तरङ्गम्). S. ...	192-193
V. 27 begins a probable revision of the Gita. ...	193
Modi-ध्यानयोग is a साधन to सं-यास and to the ध्यानयोग which (last) would be the फल aspect of ध्यानयोग	193
Close connection of V 27 with Adhyayas VI-VIII.	193-194
Bhagavadgita and the Yogasutra of Patanjali. ...	194
Sanhara. मुनि in V. 28 is a सं-यासिन् ...	194
Modi-मुनि is a योगिन् ...	194
Reconciliation of V. 14-15, 19 with V. 29 ...	194
Sankara's explanation of भोक्तारम् ...	195
सं-यासयोग-the Title of Adh V. It means ' Disinterested Action based upon mental renunciation of one's duties. ...	195
प्रकृतिगम-Sankara's title of his com. on this Adhyaya.	195

Adhyāya VI

Sanhara. VI. I contains वर्मेस्तुति. कर्म or योग is a परिहृ
of ध्यानयोग which is अन्तरङ्ग of सम्यग्दर्शन Sankara 196-229

योग in VI. 1-2 means कर्म; and योग in VI. 3-4 means ध्यानयोग.	196
Importance of the significance of "योग" in Adh. VI. The word योग here (VI. 1-12) simultaneously means कर्मयोग and ध्यानयोग; the two meanings cannot be separated from each other. ...	196
Modi-Here ध्यान or ध्यानयोग; is given as a help to कर्म or कर्मयोग, briefly called योग, Disinterested Action. A conclusion reverse of that of Śāṅkara. The description of योगभेद also lends to this conclusion.	196-197
साधनध्यानयोग and कर्मध्यानयोग in Adh. VI.	197
Interpretations of VI. 1. Śāṅkara-It is not a स्तुति. Modi-It is literally true.	198-199
योग in VI. 1. Śāṅkara-चित्तसमाधानम्. Modi-Disinterested performance of one's duties.	199
योग in 2A.-Ś. योगं कर्मानुष्ठानकृत्तुम्=कर्मयोग.	199
योगी in 2B. S.=समाधानवान्.	199
संन्यास and योग in V. 1 as well as in VI. 1.	199
Interpretations of VI 2B.	199-200
Bhagavadgītā and the Upanisads.	200
Śāṅkara-VI. 2. is a स्तुति of कर्मयोग.	200
But the verse says, ' The संन्यास of the Upa. is the योग of the Gītā; ' it does not say, ' The Yoga (of the Gītā) is the संन्यास of the Upanisads. ' ...	200-201
Śāṅkara-योग in v. 1-2 means कर्मयोग; योग in v. 3 means ध्यानयोग.	201
Śāṅkara's view about v. 1-2, examined.	201
Ś. takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग, but the verse itself speaks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only.	201
Verses of the Gītā in which कर्म is given as a means to कर्मयोग.	202
Two stages of Disinterested Action (कर्म, कर्मयोग, or योग) in the Gītā.	202
योग in VI. 3 cannot mean ध्यानयोग.	202
Modi-Meaning of VI. 3.	202

S. explains <i>हुनि</i> in V. 28 as <i>संन्यासिन्</i> , but in VI. 3 as <i>कर्मादिसंन्यासिन्</i> 202
<i>कारणम्</i> in VI. 3. Sankara- <i>साधन</i> 202
But <i>कारण</i> must mean 'cause' 203
Interpretation of IV. 3- <i>Modi</i> 203
<i>यम</i> in VI. 3 Sankara- <i>सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः</i> , 203
" " <i>Modi</i> - <i>Perce of Mind</i> 203
Sankara interprets <i>योगरूढस्य</i> as <i>योगरूढत्वस्य</i> 203
Sankara interprets <i>कर्मसु निश्चयैर्मोक्षकाम्यप्रतिषिद्धेषु</i> ; but <i>कर्म</i> should mean all <i>कर्म</i> s of <i>वर्ण</i> s and <i>आश्रम</i> s. ... 204
Sankara- <i>सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात् सर्वाणि कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः</i> , 204-205
S. is inconsistent. 205
S.'s quotations from <i>श्रुति</i> , <i>स्मृति</i> and <i>न्याय</i> cannot be useful here. 205
Conflict between IV. 34 and VI. 5 205
Bha. Gl. and Mu. Upa. 205
<i>परमात्मा</i> in VI. 7. Sankara, Ramanuja 205-207
Passages in the Glā in which ' <i>परमात्मा</i> ' is mentioned. 206
The passage from <i>वे. ७</i> about <i>अन्तर आत्मा</i> ... 206-207
<i>परमात्मा</i> is a word for the individual soul- <i>Modi</i> . 207
Sankara adds " <i>संन्यासिन्</i> " to VI. 7. 207
Interpretation of VI. 7- <i>Modi</i> 207
<i>ज्ञान</i> and <i>विज्ञान</i> in VI. 8. Sankara. 207
<i>Bhagavadgītā</i> and the <i>Māṇṣamṛti</i> about <i>सुदृढ मित्र</i> , <i>उदासीन</i> and <i>दयस्व</i> 207-208
Importance of the word <i>योगिन्</i> in VI. 10. 208
In spite of <i>रहिमि स्थितः</i> , <i>प्रवादी</i> , etc. <i>योगिन्</i> must mean a follower of Disinterested Action (<i>योग</i>). ... 208
Glā and Pāṇḍjala <i>Yogasūtra</i> 208
When the sixth <i>Adhyāya</i> was written, the word <i>योग</i> in the pure sense of <i>ज्ञान</i> was not known. Glā, earlier than the <i>Yoga Darśana</i> 207-208
S-VI. 10 deals with a <i>संन्यासिन्</i> 207-208
<i>Modi</i> -VI. 10 deals with a <i>वर्णयोगिन्</i> 209
<i>नपरिमह</i> -VI. 10 cf. <i>नयति</i> . In VI. 37. 209
<i>Bhagavadgītā</i> and the <i>Svetāsvatara Upa.</i> 209

Madhusūdana Sarasvati on the exercises of ध्यान in the Gita.	209-210
वैश्वामित्रकुशोत्तरम्-S. the order is to be reversed Gītā and Yogasūtra	210
आत्मविद्युदये-VI 12 But योग leads to मोक्ष VI. 15	210
Gītā and Kathopanishad on Yoga.	210
Instead of saying that the Yogin is 'सन्वासितः', the Gītā says he is 'प्रज्ञाचारिणः'	210
भक्ति in VI 14	211
Methods of ध्यान as help to योग (=कर्मयोग)	211
निर्वाणपरमात्म-Gītā and Buddhism.	211
युक्ताहार-VI. 18 (Vide Add. Notes)	211
Definition of योग in VI 23 Does it differ from the description of योग in II 48 and 50?	212
Gītā, much earlier than the Yogadarsana.	212
Importance of सन्नितम् in योगनितम्-VI 23	212
Words in the Gītā, which had a technical or a fixed sense even then.	212
'अक्षर' is such a word	213
प्रज्ञानम् in VI 28-Sankara, Ramanuja.	213
योग as a help to कर्मयोग-VI 29	213
Sankara takes प्रत्यक्षदर्शन as प्रज्ञानैकत्वदर्शन	214
Gītā and Rāmanuja-VI. 29	214
समदर्शन-VI. 29 Sankara unnecessarily takes a philosophical view of समदर्शन in V 18, साम्य in VI 23, also समत्व योग उच्यते II 48.	214
साम्य in VI 30=समसाध्यम्-Ramanuja	214
तस्य अहं न प्रणदयामि-VI. 30. Sankara gives a philosophical doctrine, identity of जीव and ईश्वर.	214
प्रकृत्यमारिणः-VI 31, Rāmanuja finds a philosophical doctrine (असंकुचितज्ञानाकारता)	215
VI. 31-Rāmanuja-मयि वर्तते=मत्साम्यमेव पश्यति	215
अपि in सर्वथा वर्तमानोऽपि-VI. 31	215
VI. 32 deals with कर्मयोग	215
Meaning of आत्मौपम्येन in VI. 32, Sankara-यथा मम सुखं तद्वत् तदा सर्वप्राणिनाम्. But the Gītā seems to teach	215

here आत्मैक्य doctrine.	216
Interpretation of VI. 32-Sāṅkara.	215
" - Modi.	216
Importance of साम्नेन in VI. 33	216
Tilak's View, not correct.	217
Description of the योगभट्ट.	218-222
Sāṅkara. योगभट्ट is ध्यानयोगभट्ट (ध्यानयोग=ध्यान); Tilak, योगभट्ट is कर्मयोगभट्ट. The fact is that कर्मयोग is an aspect of योग; and योग is the opposite of संन्यास; so योगभट्ट is निष्कामकर्मचरणभट्ट.	218
The word 'अवतिः' in VI. 37 is a sure indication that योगभट्ट is अनासक्तकर्मभट्ट. अवति=one who is entitled to संन्यास, but who has stuck to योग	218-219
अवतिः-Sāṅkara अवतलशील	218
(योगात्) चक्षितमानसः-Sāṅkara-भट्टसृष्टिः	219
But it really means, 'One who does some deeds for a selfish purpose.'	219
उभयविभट्ट in VI. 38. उभय refers to संन्यास and योग-Modi. Sāṅkara-उभय=कर्मयोग and ध्यानयोग.	219-220
'उभय' cannot mean 'both the worlds,' this world and the next world.	220
प्रज्ञाः पवित्रिभूतः-VI. 39 प्रज्ञा in the goal of both, संन्यास and योग	220
VI. 41-प्राप्त्यपुण्यकृतं लोकात्-This agrees with the meaning of योगभट्ट as one who does certain deeds with a desire for their rewards.	221
योगस्य-VI. 44 Sāṅkara-ध्यानयोगस्य; Tilak-कर्मयोगस्य Modi- योग as distinguished from संन्यास, ध्यानयोग and कर्मयोग being aspects of योग.	222
अवि in VI. 44	222
उभयमक्ष-VI. 44 Sāṅkara and Tilak agree-वेदोक्तकर्मांशुधानकर्म. But उभयमक्ष may mean the Vedas only. Cf. II. 46 Rāmānuja-उभय (the Vedas)' and प्रज्ञा=प्रवृत्ति.	222
ज्ञानिन् in ज्ञानिभ्यः-VI. 46. Sāṅkara-पण्डित्. Tilak-संन्यासिन् who is a ज्ञानिन्.	223
कर्मिन्-Sāṅkara and Tilak agree.	223
Gita and Upanisads	224

Gītā and ध्यानयोग of पतञ्जलि	224
An examination into the significance of योग, कर्मयोग and ध्यानयोग. (Vide Add. Notes.)	224-225
VI. 47 योगिनामपि सर्वेषाम्-Modi-a reference to the several योगs of the 18 Adhyāyas of the Gītā (Vide A. N.)	
Sankara-ब्रह्मादित्यादिव्यानपराधाम्	225
Tilak-सर्वेषां कर्मयोगिनाम्	225
Title of the Adhyāya and Title of S.'s भाष्य.	225

Adhyāya VII

A note on the beginnings of the different Adhyāyas of the Gītā.	227-228
Madhusūdana's theory of three parts of the Gītā.	228
Modi-Each Adhyāya gives one particular aspect of Yoga 'Disinterested Performance of one's duties.'	228
Inter-relation of the 18 Adhyāyas (Vide Intro.)	228
Explanation of the titles of the Adhyāyas of the Gītā	229
Vide Intro. and Add. Notes.	
Philosophical passages of the Gītā.	229
Vide Intro and Add. Notes.	
Criticism of the theory of 3 parts	229
Relation between Adh. VI and VII, Sankara.	229-230
भक्ति in Adhyāya VII	229-230
योग as साधनयोग साधनयोग-ज्ञान-भक्ति-फलदाय.	230-231
ज्ञान and विज्ञान	230-231
योग in VII. 1=कर्मयोग-Tilak, S=ध्यानयोग. Modi-योग as	
opp. to संन्यास.	231
समसम्-Sankara and Modi	231
Meanings of ज्ञान and विज्ञान-a suggestion in the light of the context.	231
Sankara-विज्ञान=स्वात्मब्रह्म	232
Tilak-ज्ञान and विज्ञान refer to समष्टि and व्यष्टि respectively	232
ज्ञान and विज्ञान in the various verses of the Gītā	232
In VI. 8, III. 41, XVIII. 42 ज्ञान and विज्ञान seem to	
be virtues like श्रम and धर्मात्तत्त्व.	232

ज्ञान and विज्ञान in VII. 1 and IX.	232
Modi-विज्ञान is inferior to ज्ञान	232
Gītā adopts the method of the Upaniṣads	233
योग—an Upaniṣadic term	233
Sankara-अध्यात्म etc. is a स्तुति of this ज्ञान	233
Modi—an aspect of Disinterested Action (योग) based upon the ज्ञान and विज्ञान is given in Adh. VII	233
विज्ञानान्-Sankara-मुमुक्षु (?) because he says:—विद्या एव हि ते वै मोक्षाय यतन्ते-	233
Modi-विज्ञानान् shows that it is possible to be सिद्ध 'perfect' without knowing the Lord in his essence. 233-234	
Meanings of सिद्धि in the Gītā	234-236
Modi-सिद्धि is perfection or liberation and it is possible to be सिद्ध or मुक्त without the knowledge of the Lord, e. g., by the योग of simple सर्वकर्मफलत्याग. 236	
Philosophical passages of the Gītā	236-238
Each Philosophical passage should be interpreted separately	237.
No single philosophical system can be framed from all the passages of the Gītā	237
The निराकार aspect of ब्रह्मन् is called variously, ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर and अपरमन्वक्त, अक्षर, परामर्शति, भूतबोधि, प्रकृति 237	
The material Nature is called 'प्रकृति, अपरामर्शति, अमन्वक्त, माया, ब्रह्मन्, स्वभाव, etc	237
The साकार aspect is called पुरुष, कृष्ण, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम 237	
Each Adhyāya gives an independent Yoga or form of Disinterested Action (Path of Right Conduct), with its own scheme of philosophical doctrine 237-238	
No complicated terminology in the Gītā II each Adhyāya be taken independently.	238
The conception of two (पर and अपर) प्रकृति occurs only in Adh. VII.	238
Of पर and अपरप्रकृति with the two अमन्वक्त of Adh. VIII 238	
Comparison of the philosophy of Adh. VII with the Classical Sāṃkhya System	239-240

Vide Additional Notes.

The principles of the Classical Sāṃkhya ...	239-240
Sāṃkhya kārīka 3 ...	240
Tilak's Gītā Rahasya, Chap. VII ...	240
A. B. Kiehl's Sāṃkhya System ...	240
Terminology of the Gītā-अथा विना मर्त्यत ...	240-241
Sāṅkara-मूनिः, अथः etc are subje particles. ...	241
Modi-The Gītā distinguishes between the शुद्धमायुः and the निवृत्तः, but not between चक्षुःमायुः and श्रोत्रमायुः, ...	241
Authority of A. B. Kiehl-Sāṃkhya system ...	241
Sāṅkara-मनः=अहङ्कार, बुद्धि=ब्रह्म, अहङ्कार=अस्वप्न, ...	241
Sāṅkara presupposes the Classical Sāṃkhya ...	241
Modi-Classical Sāṃkhya is later than the Gītā and the Mahābhārata. ...	241
Tilak-प्रकृति=विभूति ...	242
The verse favours Rāmānuja's view ...	242
Meanings of परा and अपरा ...	242
The Katha Upan. ladder (Hopkins) ...	242
Cf. मयः परमं नान्यीकं प्रदीप्य चतुर्विधं VII. 7 ...	242
इत्युक्त्वा of Katha Upan.=इत्युक्त्वा of VII. 7 ...	242
परापर भाव in VII. 7 may or may not mean the relation of कारण and कार्य, कारण being the पर. ...	242
Comparison with Bha. Gī. III. 15 a-b ...	243
Sāṅkara-अपरा=निद्रा, अशुद्धा, अनर्थादृष्टी ...	243
Context-'Creation' from अपरा and 'Sustenance' (पारण) from परा प्रकृति ...	243
Sāṅkara. अथा in VII. 6=निद्रा ...	243
Sāṅkara adds आत्मभूता to परा प्रकृति ...	243
Sāṅkara's meaning of जीवभूता=प्राणधारणविहितभूता. ...	243
Rāmānuja-अचित्तमहिम्ना प्रकृति (अपरा) and चित्तमहिम्ना प्रकृति (परा). ...	243
The Gītā (परा प्रकृति) and the Upanisads ...	243-244
Authority of the Brahmasūtra also shows that मयः is called जीव in the sense of a living principle. ...	244
Authority of the Mahābhārata ...	244-245
पराप्रकृति is the मयः मयः ...	244-245

Further proof of पराप्रकृति being जघनस्थान, जगज्जायक, भूतपोनित्र.	245-246
Sankara-'यदेदं धार्यते अगर्' means the जीव.	245
GIH, and Br. Upa III. 8. 9, Bra. Sū I. 3 10.	245-246
भूतपोनित्र-VII. 6. Cf. Mu. Upa. I. 1. 6, Bra. Sū. I. 4. 23 and I. 4. 27	246
परा प्रकृति=अव्यक्त of Katha Upa. III. 11	246
Sankara, एतद् in एतद्वचोनि-VII ■ refers to both अपरा and परा प्रकृति. But this is not likely.	246
S N Dasgupta's View	246
Passages in the GIH about the source of beings—VII 6-7 (पराप्रकृति), VIII 18-22 (अपर अव्यक्त = भूतपोनि), IX 4-10 (प्रकृति) X. 8A, 12, 39 (the Lord Kṛṣṇa), XI. 7, 18 (The Lord Kṛṣṇa), XIII 26 (क्षेत्र, क्षेत्रक्षेत्रज्ञमवयव), XIV. 3-4 (महत्त्वज्ञ)	247-248
Conclusion—(a) All these passages describe the source of beings, (b) This 'source' is the Lord Himself or, generally, it consists of the union of 2 principles, (c) each of these passages is independent of the rest, (d) we have no authority to assume that the self-same principle or principles are meant here, (e) the highest principle is called by different names	249
The different Adhyāya do not give identical accounts of creation	249
Each Adhyāya gives a own aspect of योग Disinterested Action and its philosophical doctrine, if any, is subsidiary to its योग.	249
Sankara's Interpretation of एतद्वचोनि in VII. 6	250
S. अपराप्रकृति=क्षेत्र, पराप्रकृति=क्षेत्रज्ञ	250
Modi क्षेत्र=ब्रह्म (p.), क्षेत्रज्ञ=पुरुष	250
Comparison of VII 7A with Katha Upa. III. 11.	251
S N Dasgupta's view that in some parts of the GIH the super-personal aspect of the Reality is said to be higher than the impersonal aspect	251
Reconstruction of the philosophy of Adh VII.	251

Meaning of परतरम् in VII. 7	251
मोक्षम्—an upanishadic word	251
Difference between the simile (सूत्रे मणिमयाः) of the Gītā and that of the Upanisads	252
Application of the simile to the पार्श्वनिकस “रसोऽहम्” etc. (VII. 8.)—The Lord’s indirect creatorship of the world. Cf. VII. 12 d	252
Sankara adds the simile of दीर्घतन्तु पटवत् to सूत्रे मणिमयाः, Sankara’s purpose	252
Gītā’s simile brings out स्वयत्नेन in मयि	252
Rāmānuja—मोक्षम्—गच्छतीत्युक्तम्	253
Śā. bha. on VII. 8	253
Rāmānuja’s explanation of the सामानाधिकरण्यात् in रसोऽहम्, etc.	253
प्रमथोपासना in Bra. Sū III. 3. 25-27, IV. 1. 4-5.	253
Bhagavadgītā’s teaching about OM. VIII. 13, -XVII. 23, XVII. 24	254
Mundaka Upa. an OM.	254
VII. 9 Sankara traces अयुष्मत्त्व of पृथ्वादि to भविष्यादि.	254
तवः in VII. 9. Change in the conception of the पद of तवत्त्व from time to time.	254
The Gītā (XVIII. 5) and Br. Upa IV. 4. 22	254
In the Gītā the Lord is चीन (VII. 10, VII. 6, IX. 18B, X 39, XIV. 3-4) and the higher Nature (परामर्श—VII 6, महत्त्व—XIV 3) the योनि.	255
The same Method of creation, traced to the Vedas and the Upanisads.	255-256
The Brahmasūtra of प्रकृति as the योनि.	256
VII. 11 बलं कामरागविशजितम्—‘कामरागविशजितम्’ means that the बल—physical strength is to be used disinterestedly and then that बल is a form of the Lord himself.	256
बल—physical strength—is an aspect of प्रधान—Chā. Upa.	256
Sankara’s explanation of कामरागविशजितम्—देहादिधारणपात्रावैक्यम्	257
बलविशजः काम.—VII. 11. Sankara interprets it so as to apply it to an ascetic.	258
Interpretation of न त्वहे वेतु ते नवि—VII. 12.	258

Modi—The water and all other things are created by the Lord (मच्छेति वा न् विद्धि), who is and exists as the Reality independent of the Water, etc.	258
The independence of the Creator (परब्रह्म) from the created world expressed in our Scriptures—Various ways of expression	259
लोहमस्य and न त्वह ते तु ते मयि—comparison of these statements with similar other statements in the Gita. Four kinds of statements in the Gita.	260
Meaning of भूतानि “beings”=“souls in bodies.”	260
Consideration of “I am in all beings”	261
Consideration of “All beings are in Me”	261
Consideration of “I am not (only) in all beings.	261-262
Consideration of “I am outside all beings”—XVIII. 15a	262
‘I am outside all beings’ and ‘I am in all beings’—both these statements should be taken as facts.	262
The Lord is outside all beings before creation and after dissolution, but he is in all beings during continuation (स्थिति) of the creation. (Vide Add. Notes.)	262
Consideration of “All beings are not in Me”—IX. 5a.	262-263
The Lord is in beings during स्थिति of the word, and all beings are in the Lord before creation and after destruction (Vide A. N.)	263
Another interpretation according to which these statements indicate the Lord’s immanence and transcendence at the same time.	261-266
Interpretation of Bha Gl. IX. 4-6-10	261, 265
“ “ XIII 15-16	262, 265
“ “ VII 8-13	263-264
“ “ VIII. 22	264
“ “ X. 39. 42	265
Dr. Bhandarkar’s View of X. 39, 42	265
“ “ XI. 7, 13, 5	265
“ “ XV. 16-18	266
Bha. Gl. VII. 14 Meaning of मया	266

माया is like (अपरा) प्रकृति 266

Three Characterisations of माया in the Gītā, माया and प्रकृति are in the Gītā two different names of the same principle. 267

Bha. Gī. XVII. 69-81 shows that माया, प्रकृति and स्वभाव are synonyms. One more characteristic of माया—origin of activity (कर्तृत्व) of the soul. ... 267-268

Nature of स्वभाव. 267

Proof of different schools of thought or of different प्रकृतियों of वेदान्त in the Gītā: use of क्षेत्रक्षेत्रज्ञ, १० अक्षर, २ प्रकृति, 268

Sankara's explanation of माया=विभोः स्वरूपा, Rāmanuja's explanation. 268

Importance of एव in मायेव ये प्रपद्यन्ते 268

भक्ति and प्रपत्ति 268

सुखेदम्बाय and मामात्म्याय in Devotion 268

Love-देव्य and कलामति of the devotee and अनुग्रह of the Lord to the devotee 269

"बाह्यदेवः सर्वम्"—बाह्यदेव is all to me 269

प्रपत्ति of रामानुज and गति of ब्रह्म 269

Madhusūdana explains 'why the Gītā says प्रपद्यन्ते instead of प्रपद्यन्ति' 269

VII. 15 माया as an infatuating power of the Lord. 269

बाह्यं भावम्—Sankara, Madhusūdana 269

Vide Intro and Add. Notes.

"दैवी" माया and भासुरभाव. 270

VII. 18—A classification of devotees. 270

Madhusūdana's भक्तिस्वरूप-Classification of भक्त into सकाम and निष्काम and further divisions. With Examples from रामायण. 270-271

Illustrations of निष्कामबुद्धेरसम्भवा—meant by एव in दानीयं एतत्सर्वम्—says Madhusūdana 271

Views regarding कर्म, शिष्टपात्र, and others. 271

भक्ति of निर्गुण is possible—Madhusūdana. 271

राम्यभक्ति compared with काव्यरसभक्ति in Bra. Sū. III. 3. 60 271

Nature of ज्ञान of the दानिन् भक्त 271

बाह्यदेव सर्वम् = बाह्यदेव is all (this?).	272
Relation between ज्ञान and भक्ति.	272
साधनभक्ति, फलभक्ति, साधनज्ञान and फलज्ञान	272
VII. 17 एक भक्ति-Importance of एक	272
Characteristic of the भक्ति of the Glā and the भागवत school of MBh. ऐकान्तिक सिद्धान्त.	272-274
विश्व ... विश्व in VII. 17. "Lord" in भक्ति doctrine.	274
Reason for the ज्ञानिन् being dear to the Lord : Śaṅkara, - 'Because the Lord is the self of the ज्ञानिन्' (परमात्ममात्मा ज्ञानिन). Modi-The reason is given in 18B- 'Because the ज्ञानिन् does not resort to to any body else but the Lord (18B and बाह्यदेव सर्वम् 19c)	273
ज्ञानीत्वमेव मे मतम्-VII. 18. Śaṅkara. ज्ञानी नान्यो मत्त Modi- ज्ञानीत्वमेव मे मतम् is not the reason for the ज्ञानिमत्त being dear to the Lord. It is an expression of the Lord's love for the मत्त.	273
No identity of जीव and परमात्मन् is taught here	274
Rāmaṇuja's view	274
बुद्धात्मा-S. Identity of जीव and परमात्मन्	274
मादेव-S. परमात्म	274
आदिपुत्र = S (गर्भं) प्रवृत्त	274
VII. 19 The place of ज्ञान or ज्ञानमार्ग in the Glā ज्ञानीत्वमेव मे मतम् supports भक्तिमार्ग, just as ज्ञानाग्नि. सर्वकर्मणि मरमसारकुर्वते supports Disinterested Action.	275
VII. 19-Ś takes v 18-19 as स्तुति of ज्ञानिन्	275
VII 19-इदं जन्मनामन्ते to be taken with प्रवृत्ते	275
Cl. प्र. सू. IV. 1, 1. आहुति	275
मात्-VII 19 Śaṅkara adds 'प्रत्यगात्मात्'.	275
'बाह्यदेव सर्वम्'-expression of प्रपत्ति Modi	275-276
Śaṅkara's interpretation Rāmaṇuja	276
बाह्यदेवभक्ति-Dr. Bhandarkar-MBh. XII चतुर्थं doctrine of the भागवत. 'The Glā knows the बाह्यदेव मूह.'	277
Modi-The Glā (except XIII. 12-15) does not know the भागवत doctrine.	277
VII 20 Vedic Religion.	278

महत्वा एषा-individual's nature.	278
VII. 20 contains the योग of this Adhyāya	278
Other passages in the Gītā about the Vedic deities	
and Vedic religion The Gītā's modification of	
that religion: all deities are forms of the Lord. 278-279	
VII. 21-23 Reconciliation of Polytheism and Monotheism 279	
VII. 21. The sympathy of the Lord for His devotee 279	
Apparent contradiction between V. 18 and VII. 22 279	
S. ईश्वरस्य पश्यन्महद्दृश्यः—Bra. Sū. II. 1. 34	279
VII. 24. Śankara adds इशानोऽयं to the verse	280
VII. 25. योगमाया—Modi—False form of Disinterested Action. 281	
Vide Add. Note.	
Śankara. योगमाया=An adj. to अवलोक. Śankara identifies योग with माया. So, he takes योग in the sense of divine or wonderful power.	281
One more function of माया. It covers the Lord from the people.	281
Garbe's view on 'माया' in the Gītā.	281
Modi. माया=the (lower) प्रकृति	281
'माया' in the various passages of the Gītā	281-282
Svetāśvatara Upan. on माया	282
योग in IX. 4-5 (पश्य मे योगमैश्वरम्), X 7 and 18, XI. 7-9 (पश्य मे योगमैश्वरम्) The Lord actually shows Arjuna how he creates and destroys the world and thus performs His own Disinterested Action (योग). So, here also ' योग ' means Disinterested Action' in general. The Lord is the Lord of His Yoga. (Vide Add. Notes)	282-283
Śankara—योगो गुणानां बुद्धिर्घटनं चैव माया.	283
Śankara—माया—magdery, illusion	284
VII. 27 इच्छादिप्रसमुत्पन्नबोधः is the cause of people's inability to understand the creation	284
योग—Śankara—कल्पानि. Modi. सृष्टिः=creation.	284
शब्द in VII 27 Śankara मानसमूतम्	284
ज्ञानविज्ञानबोध—Meaning of शब्द and विज्ञान	284-285

Adhyāya VIII

VIII. 1 पुरुषोत्तम-A term of the Māṇḍūkya school	286
Style of the Gītā. VII, 29-30 and VIII, 1-2	286
अव्यक्तम् etc. The Gītā and the Upaniṣads	286
अविद्वत् is a new word, coined by the Gītā	286
अविद्वत् is a new word.	286
अक्षर and पुरुष distinguished from each other in VIII, 3-4, 10-11, and 21-22; also in XIV, 27, XII, 1-2.	287
अक्षर is itself अक्षर-VIII. 3	287
The two aspects of the Reality are सत्तार and विराकार, not सत्तुण and निरुण	287
Oldest Prose Upaniṣads and the Earlier Metrical Upaniṣads on the problem of the relation of the two aspects.	287
The E. M. U. hold that पुरुष is higher than the अक्षर.	
Quotations from Katha Up., Mu. Up.,	287
The Gītā keeps up the same view.	288
पुरुष-The super-personal aspect of the Reality-S. N. Dasgupta	288
The three aspects of the अन्तर्बन्धिन् (अविद्वत्, अव्यक्तम्, and अभिप्रेतम्) in the Br. Upa.	288
The use of the same words in the Gītā in different senses	289
'अविद्वत्' does not refer to the Vedic deities	289
'अविद्वत्'-Gītā's conception of अक्षर	289
अक्षर or परमेश्वर in VIII	
अविद्वत् aspect higher than the अक्षर (VIII 20-22)	289
Many aspects of the one Reality-The view of Adh. VIII.	289
कृष्ण is the अभिप्रेत aspect only	289
Adh. VIII gives an independent प्रमाण.	289
अक्षर-Bha. GI. and Br. Upa. III. 8. 8.	290
The Br. Upa. III. 8. 8. does not mention the पुरुष	290
परमेश्वर, अक्षर=अविद्वत्कृष्ण	290
सत्तार. Sankara: The शरीर, who is a manifestation of अक्षर in the body (अव्यक्तम्).	290

स्वभाव. Modi: स्वभाव=the (lower) प्रकृति	290
Sankara's exp ^t of अण्मात्मन्=आत्मानं देहमविहृत्य : (=प्रत्यगात्मतया) प्रवृत्तम्.	290-291
अण्मात्मन् in Br. Upa.= 'with reference to the individual body.'	291
Evidence of अण्मा in III. 15 कर्म ब्रह्मोद्भवमिति.	291
विसर्गः the act of emission (of the semen) which is 'performed by God to create the beings.'	291
Description of the creation of beings in the Gītā confirms this interpretation of विसर्ग.	291-292
Srutia and Brahmasūtras are also in favour	292
विसर्ग-Sankara-देवतोद्देशेन चक्षुःपरोक्षशब्देभ्यश्च परित्याग	292
The Gītā's attitude towards the old Vedic Religion.	293
Meaning of कर्म in VIII. 3. कर्म is here a सहा. A particular act of the Lord. Sankara वच.	292-293
स्वभाव in VIII. 3.	293
कर्मन्-An aspect of the Reality.	294
अविभूतम्-Gītā and the Upanisads	294
Meaning of सार भाव	294
Meaning of भूता (भूत or भूतानि) in the different Adhyāyas of the Gītā Each Adhyāya has its own वेदान्तप्रतिपाद्य.	294
भूत=beings or things, souls in the bodies.	294
पुनश्च in VIII. 4 and 22, also 8-9-10	295
पुनश्च in the Upanisads	295
Authority of Prof. S. N Dasgupta	295
Sankara's general interpretation. पूर्वप्रवेनेन सर्वमिति पुरिष्पनादा	296
Mundaka Upa on the description of पुनश्च	296
Brahmasūtra I. 2 23, कृपोपन्यासाच्च	296
Sankara (in VIII). आदिस्तान्तर्गतः दिश्वयनमे	296
अविभूत-Sankara-सर्वप्राणिकरणानामनुप्राप्तक	296
अविभूत-साक्षात् aspect, prevailing over the special S. sacrifice taught in the Gītā in support of its Yoga 'Disinterested Action'. =Kṛtsna	296-297
Sankara-अविभूत. वच=the ordinary (Vedic) Sacrifice and अविभूत=विष्णु	297

अत्र देहे. Ś. as reference to the body of any man;	
Modi—a reference to Kṛṣṇa's own body, ...	297
अपि in VII. 30 to be added to अन्तर्कोले in VIII. 5	297
मामनुसर युष्यच्च—VIII 7 Rāmānuja, Śāṅkara and Tīlāk.	298
अश्नानयोग and पानयोग compared	298
दिश्यम् in VIII. 8. Śāṅkara—दिवि सूर्यमण्डले यदम्,	
Modi—The युष्य above अश्न is meant here. In	
VIII. 10 दिश्यम् is explained by Ś. as चोदनात्मकम्	298-299
अनुशासितारम्—Of. प्रशासन in Br. Upa. III. 33 and Bra.	
Sū. I. 3, 10-11.	299
आदित्यवर्णम्	299
तमस. परस्मात्—Śāṅkara तमसःमहान्, अविष्ठा	299
मायेव in VIII. 10 to be contrasted with यद्वा in VIII.	
24. मक्ति in v. 10 is a साधन	300
Śāṅkara's interpretation of मक्ति in the various verses	
of the Gītā, given in a tubular form, and	
contrasted with that of Madhusūdana. Śāṅkara	
takes मक्ति as ज्ञान and Madhusūdana as परमेश्वरविषय	
परममेव,	300
परं पुरुषम्—Of. v. 22 and Mu Upa. and Katha Upa.	301
The Gītā (VIII. 11) and the Katha Upa. ...	301
The Gītā does not copy the Upa.	301
पदम् in VIII. 11 means "abode"	301
Difference in the topics of v 10 (पुरुष) and v. 11 (महत्)	
Cf. verses 21 and 22,	302
A discussion whether Kṛṣṇa is identified in Adh. VIII	
with the साकार aspect or निराकार.	302
Hill : VIII. 13 implies the identity of the निराकार यद्वा	
with Kṛṣṇa,	302
Identification of Kṛṣṇa with OM; so OM is here the	
अविषय aspect	302
OM is the "पञ्चाक्षरं यद्वा"	302
Kṛṣṇa is identified with अविषय	301-302
Kṛṣṇa is not identified with पुरुष here	302
Adh. VIII teaches a complex principle.	302
Three goals of सुयुक्ता in Adh. VIII, viz., भद्वर,	

प्रश्न, and अविद्य (अज्ञान).	302
Views of various scholars about the relation of the two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā. ...	304
Bhandarkar—The Gītā personalises the अक्षर or अक्षरम्.	304
The Gītā and the Upaniṣads.	304
Modi—The Gītā places the साक्षर above the निराक्षर.	305
Sir S. Radhakrishnan—The metaphysical idealism of the Upaniṣads is transformed in the Gītā into a theistic religion.	306
Sir S. Radhakrishnan agrees with Śaṅkara's view. He only says that the Gītā does not tell us of the way in which the absolute becomes the active personal Lord.	306
Garbe—"Kṛṣṇa in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with अक्षरम् expressed in distinct terms"—Theory of interpolations.	306-307
Garbe's view examined	307
Dr. Belvalkar's refutation of Garbe. He accepts Śaṅkara's view. Examination of Belvalkar's view.	308
Hopkins—The verses about the निराक्षर are the original ones.	308
Hill—"In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman." "But throughout the poem the identity of the two is implied." ...	308
Examination of Hill's view.	309
ते प्राप्नुवन्ति मोक्षम्—XII. 4. Jñāneśvari	309
Prof. S. N. Dasgupta—"In some verses of the Gītā the super-personal aspect of the Reality is said to be higher than the impersonal one." ...	310-311
Dasgupta's view, examined. Evidence from the EMU., the MBh., the Brahmasūtra, regarding the साक्षर being higher than the निराक्षर.	311
Modi—There are no interpolations in the Gītā based upon the relation of साक्षर and निराक्षर aspects.	311
अक्षरः in VIII. II to be taken literally.	311-312

ब्रह्मचर्ये—a means to ब्रह्मसाधि. The GItā does not mention ब्रह्मचर्याभिम.	312
Originally v. 11 must have occurred after v. 16	...	312
Sankara speaks of अत्युक्तम् etc. as सर्वविशेषनिवर्तक, but explains the same Śruti as dealing with सविदेह ब्रह्मन् in his ब्रह्मसूत्रभाष्य.	313
Sankara adds वातुम् to ह्युक्तः in VIII. 11.	...	313
VIII. 12 Cf. प्रज्ञ उप०	313
Difficulty of locating verse 11: Sankara's Introdu- ction to v- 12	313-314
Sankara introduces v. 12 with सर्वे वेदा यत्प्रमादमन्ति (Kaṭha Upa. II. 15)	314
According to Sankara v. 16-19 are "प्रसङ्गानुपसङ्ग"	...	314
द्वाराणि—Though the doors are nine, the senses are eleven.	...	314
Bha. Gī. VIII. 12 and Chā. Upa. VIII. 6. 6.	...	314
"योगधारणा" in VIII. 12 shows that योग as a दर्शन was not known to the GItā	314
VIII. 13 and Prasna Upa. V. 2.	314-315
Interpretation of Prasna Upa. V. 2.	...	315
Interpretation of VIII. 13 in the light of Pra. Upa. V. 2	...	315
OM, in VIII. 13 represents Kṛṣṇa as the अभियुक्त aspect.	...	315
Hill's view about VIII. 13 that it contains Kṛṣṇa's implicit identification with ब्रह्मन्, is untenable	...	316
Garbe's view of VIII. 1 and युक्त-aspect in VIII.	...	316
The GItā teaches स्वगतमेदविशिष्ट अद्वैत.	...	316
Explanation of एकवृत्तम् in VIII. 13. Cf. निदानेन भौमित्येतेनैवाधारेण in प्रज्ञ उप०.	316
Verses 13 to be connected with verses 10 and 12	...	317
योगिन् in VIII. 14—a follower of "Disinterested Action"	...	317
अनन्यचेताः in VIII. 14 ऐकान्तिकीयक of भागवत school	...	317-318
VIII. 14 deals with योग 'Disinterested Action'	...	318
महात्मनः=Ś. "यतः"	...	318
Mythology about ब्रह्मा.	...	318
अन्यत् in VIII. 18-19, a conscious principle	...	318
The theory of युग in the GItā	...	318
Idea of त्रिमूर्ति, not known to the GItā.	318-319
	...	319

ईश्वर is one of the ईश्वर...	319
विष्णु is one of the ईश्वर...	319
Seven sages and four Manus...	319
Manu I. 8-9. Theory of Egg...	319
Kṛṣṇa in the Gītā, not identified with विष्णु...	319
लोकः in VIII. 16. Order of the worlds (लोकः) in the Sāṅkara Bhāṣya on the Bra. Sūtra...	320
प्रजावर्तिर्लोकः—an aspect of कारणब्रह्म in the Bra Sū.	320
Souls that reach Kṛṣṇa do not return to this world—VIII. 16	320
युग—In the Gītā—महायुग (I) ...	320-321
One day of Brahmā=1000 महायुग=one ईश्वर ...	321
Measurement of time according to Manu I. 89-72.	
विष्णुपुराण ...	321
Aim of v. 17. Sankara ...	321-322
भूत in v. 18-19 are living beings, a fact proved by a comparison of the passages of the Gītā in which the word भूत occurs. A-Z passages about भूत...	322-324
Meaning of प्रलीयते (18) and नश्यन् (19) ...	324
जानन्द प्रयत्नामिहविद्यन्ति—Tai—Upa. III. 6, ...	324
Thus, प्रकृति in IX 7-8, 10, is चेतन ब्रह्म ...	324
All principles, पराप्रकृति (VII), प्रकृति (IX), अवर अण्वक (VIII), क्षेत्र (XIII), महद्ब्रह्म (XIV)—from which the “beings” are born or into which the beings return, are ब्रह्म...	325
Sūtra discussed in Bra Sū. I. 1 prove that आकाश, वायु, अपेक्षितः, etc. are ब्रह्म because “beings” are born of them. ...	325
Conclusions regarding भूत, summed up. ...	325-326
Part played by the Lord as बीजपदः पिता. ...	326
अण्वक in VIII. 18-19 is ब्रह्म ...	326
Adh. VIII has its own peculiar system. ...	326
अण्वक-पर अण्वक or महद्-पुरुष in VIII. A समाने Vedānta School. ...	327
Views about the (lower) अण्वक. ...	327
(a) Sankara—अण्वक प्रजापतेः साधारणता, अधिष्ठा; and भूत	

- means beings पर सव्यक्त=ब्रह्मन् 328
- Sankara introduces नविषा in VIII 20 328
- (b) Rāmānuja-lower सव्यक्त=अचेतनप्रकृति, पर सव्यक्त=अचेतनप्रकृतिसमुदाय बीजप्रकृति मूल=विषदा- सव्यक्त=अक्षर=सुकस्वरूपम् अन्तर्यामिन् 328
- शामन्=नियमनस्थानम् or प्रकाश
- Examination of Rāmānuja's interpretation 329
- It is purely sectarian 329
- (c) Deussen अपर सव्यक्त=the lower Nature पर सव्यक्त=the higher Nature Verse 22 identifies पुरुष with पर सव्यक्त 329-330
- (d) Garbe Verses 20-22 are later interpolation 330
- (e) Rudolph Otto follows Rāmānuja 330
- (f) Hill (g) Belvalkar 330
- (h) Tilak (i) Sri S Radhakrishnan follows Sankara 331
- (j) Prof S N. Dasgupta-नव्यक्तमक्षर=God (पुरुष) him self, and अपर सव्यक्त=प्रकृति He adds " It seems very probable, therefore, that Brahman is identical with the higher सव्यक्त But though this higher सव्यक्त is regarded as the higher essence of God yet together with the lower सव्यक्त and the selves it is upheld in the super-personality of God " 332
- VIII 22 पुरुष=कण्व of the Brahmasutra पुरुषविष Modi- The Brahmasutra deals with the Gītā's view as a पुरुष 332-333
- Meaning of पुरुष-Sankara (' पुरुषश्च नापृथक्वाह) is not correct It must mean Man 333
- Meaning of तनम्='spread out Not created 334
- J V Rawson's interpretation of Kāṭha Upa III 11 पुरुष is higher than सव्यक्त 334
- Sankara अक्षय=शान्तस्वरूपता and अन यथा=मात्रविषयता 334
- VIII 23-28 Garbe, Belvalkar, Rudolph Otto take these verses as a later interpolation 384
- Modi-No interpolation 334-335
- Modi-A follower of Disinterested Action taking

dhyāna (meditation) as help and trying to reach Brahman (not Puruṣa) can reach it only.	
If he leaves the body during उत्तरावण.	335
This view about ज्ञानयोगिन् seeking मक्षन् is not in harmony with the doctrine of the Upanisads	335
Brahmasūtra (IV 2.17-21) calls this view a रसावै view.	335-336
Śaṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 2 21	336-337
Śaṅkara tries to reconcile the Gītā with the text of the Upanisads.	337
अग्निः, द्युः, etc. in the verses mean some period of time, but Śaṅkara proposes to interpret them as आतिवाहिकी देवताः, "just as अग्निः and ज्योतिः"	337
Śaṅkara's view is contradicted by "काच रक्ष्यामि"	337
Śaṅkara Bhāṣya on Gītā VIII. 24 refers to Śaṅkara Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2 21.	337-338
Meaning of अनावृत्ति-Bra. Sū. IV. 4. 22	338
योगिनः Śaṅkara, योगिनः कर्मिणश्च	338
Śaṅkara would explain योगिनः in Bra. Sū. IV. 2. 22 as योगिनः साध्याश्च	338-339
Why does Śaṅkara add 'कर्मिणः'?	339
S does not explain योगिन् in v. 27 and v. 28 as both योगिन् and कर्मिन्.	339
Comparison with the Chandogya and Brhadāraṇyaka Upan. Srutis about 'leaving the body' through the उत्तराविकीनादी, etc.	339-340
The view of the Brahmasūtra on such a yogic practice of Chā. Upa.	340
VIII. 24. Interpretation of अग्निः and ज्योतिः	340
Śaṅkara gives two interpretations:-(a) They are कालाभिमानी देवताः; (b) They are आतिवाहिकी मार्गदेवताः, stated in the Sṛuti. Justification of काच.	
Example of आग्रवण.	340-341
Śaṅkara's interpretation of अग्निः and ज्योतिः seems to be vague	341
Modi-अग्निः to be compared with इन्द्रस्य अग्निः in Br. Upa. IV. 4. 2; ज्योतिः may corre	341

अग्निः in Chā. Upa. Doubtful.	341
Interpretation of अग्निः Doubtful.	341-342
Stations on the देवगान् and सिद्धगान्. The evidence of the Upanisads and the Bra. Sū. Effort of Śaṅkara to locate the stations in the Śrutis.	342
Śaṅkara adds कमेण to अग्रे गच्छन्ति in VIII. 24.	342
Śaṅkara's interpretation of न तस्य प्राणा इत्थामग्निः	342
Śaṅkara's argument (though illogical) and his doctrine (though rational) do not agree with the explicit sense of the Gītā, many Śrutis and the Bra. Sū.	342-343
The meaning of 'न तस्य प्राणा इत्थामग्निः' according to the Bra. Sū.	343
The method of interpretation of Śaṅkara and Bādarāyana, not correct.	343
VIII. 25. अग्निः "used satirically" ?	343
अग्निः=a form of a cloud. अग्नि-भग्न-मेघ	343
अग्निः in the पञ्चाग्निविद्या	344
मीमांसा who postponed his departure by Yoga	345
Commentators on अग्निः, ज्योतिः etc and अग्निः, etc. Śaṅkara—Two views	345
Rāmānuja-साह in v. 23=मानसं.	345
Are the योनिः "conducted" or lifted by the Sāmāna	346
Rāmānuja, योनिम्=हविर् or यज्ञ (v. 24) or even a sacrificer (in v. 25).	346
Rāmānuja's interpretation of Bra. Sū. IV 2. 20-योनिः प्रति न स्रष्टे स्रष्टे चैते.	346
Independent interpretation of Bra. Sū.	346
Rāmānuja's Vedāntadīpa on अग्निः, etc. A majority of conductors are also time-deities	346
Rāmānuja takes अग्निः and ज्योतिः as one station, and as corresponding to अग्निः.	346
Śaṅkara literally interprets the Bra. Sū.; but Rāmānuja gives his own view as that of the Sūtrakāra	347
Bādarāyana-VIII. 23-28 deals with the अग्निः	347
Śaṅkara and Rāmānuja-VIII. 24 deals with अग्निः and 25 with हविर्	347

Śaṅkara-yōgin in v. 25 is इष्टादिकारिन् योगिन्	...	347
VIII. 26. The terms शुक्ला गति and कृष्ण गति	...	347
Views of J. C. Thomson, John Davies, Hill, Dr.		
Belvalkar, Garbe, Rudolf Otto.	...	347-348
Interpretation of Śha. GI. VIII 27	...	348
Śaṅkara's interpretation	...	348
Rāmānuja's interpretation	...	348
Rudolf Otto's interpretation	...	348
Dr. Belvalkar	...	349
Tilak-VIII. 24 deals with कर्मयोगिन् who is of course a महाविद्, and 25 with कर्मकाण्टिन् (who is not a महाविद्). Verse 27 advises Arjuna to select the देवपान.	...	349
Sir S. Radhakrishnan	...	349
Dasgupta	...	349
Medi's view	...	349-350
The exact, original idea of VIII. 23-27, pointed out only by Tilak in his Orien	...	350-351
शुक्ल and शुक्ला गति, कृष्ण and कृष्ण गति.	...	351
VIII. 28. Criticism of वेदानुवचन, यज्ञ, दान, तपश्च	...	351-352
वेदानुवचन in the Upanisads and Bra. Śū. III. 3, 26-27	...	352
The Gītā prescribes the same as means of purification.	...	352
Śaṅkara, स्थानम् in v. 28=कारणं महा	...	352
The title of the Adb., तारकमहायोग, explained,	...	352
Darnett's interpretation of तारकमहायोग.	...	352

Adhyāya IX

Śaṅkara does not take each Adhyāya as presenting an aspect of Yoga.	...	353
Śaṅkara takes Adhyāyas V and VIII as presenting metaphysical topics only, viz., प्रकृति and महाश्वर respectively.	...	353
Tilak was the first to emphasize the significance of the word 'योग' in the titles of the Adhyāyas	...	

and in the title (योगशास्त्र) of the Gītā itself.	353
Tilak. Each Adhyāya gives something of कर्मयोग, and योग means कर्मयोग	353
Modi—योग is the reverse of स-वास, and कर्मयोग is only one phase of योग	353
Modi—Each Adhyāya gives an independent योग meant for one particular type of man.	353
Sankara—Adhyāya IX gives the only ज्ञान which can lead to Mokṣa. (... ..	354
Sankara on the ज्ञान and विज्ञान of Adh. IX.	354
Sankara, इदम् in IX. 1 refers to “बासुदेव सर्वम्”	354
Modi—Two different theories about ज्ञान and विज्ञान in the days of the Gītā, one of Adh. VII and another of Adh. IX.	354-355
उपनिषद्—The Upanisads mention the philosophical doctrine as उपसद्वादेश. The Gītā here speaks of a bhakti doctrine as उपसाम and राजगुह्य. Cf XVIII. 64-65 सर्वगुह्यम्.	355
Meaning of राजविद्या Views of Duesseu and Bhandarkar Vedānta and Bhakti Schools originated among Kṣatriyas.	355
Dr B. Ivalkar and Ranade differ.	355
Authority of नारायणोद्धार पर्व MBh XII. 334-351	355
नारायणीय section contains two accounts of the origin of the Bhakti School	356
The seven sages (चित्रदिशजिह्व) were the originators of Bhakti School.	356
राजविद्या is विद्यार्त्त राजा rather than राज विद्या	356
ज्ञान and विज्ञान Both the Adhyāyas VII and IX teach a type of Bhakti; so this Bhakti was called ज्ञान and विज्ञान ‘knowledge and experience’ just as the new यज्ञ of the Gītā was called यज्ञ	357
In XIII 10-11 यज्ञि is actually called ज्ञान.	357
Sankara has explained यज्ञि as ज्ञान instead of teaching भक्ति under the name of ज्ञान proper	357
Power of purification of bhakti and jñāna.	357

Reconciliation of IX. 2 and IV. 38	357
Purification of heart precedes ज्ञान, but in the Path of Devotion it follows devotion	357
Prof. S. N. Dasgupta on the problem	357-358
Meaning of प्रलयावगमम्, Cf. पश्य मे योगमैश्वरम्-IX. 4	358
Madhusūdana Sarasvatī's explanation of अवयवम् in IX. 26	358
Sankara. विद्या=मन्त्रविद्या	358
सुखं कर्तुम्-IX. 2	359
IX. 3-a criticism of the Ritualists, not of the Bauddhas or Jainas-Modi	360
Sankara. Materialists are dealt with in IX. 3	360
The Ritualists opposed the निश्कलङ्कयोग-च. 4	360
Comparison of IX. 4 with VIII. 22. Reference to Notes on VII. 12
Meaning of IX. 4. Modi-The Sākara is higher than the Nirākara	361
तन्म, Sankara-व्याप्तम् But it means 'spread out'	361
The Lord creates the beings, but He remains वशतोऽन, so, 'the beings are not in Him.' This is the Lord's Disinterested Action (yoga).-Verse 4	361
अव्यक्तमूर्तिना-The Avyakta or Aksara is the principle from which the beings are created	361
Dasgupta's View on अव्यक्तमूर्तिना.	362
Sankara's interpretation of अव्यक्तमूर्तिना.	362
Sankara-न चाह तेभ्यस्त्रिविधः	362
Rāmānuja's Explanation of IX. 4	362
Meaning of IX. 5-च, च वात्मानि भूतानि-Modi	363
Sankara's Meaning. Rāmānuja.	363
योग=युक्ति=यत्न=the exact nature of the Lord-Sankara	363
So, योग=wonder-Sankara.	363
Rāmānuja-योग= wonder	363
Modi-योग-Disinterested Action, निश्कलङ्कयोग.	364
भूतभूत च भूतस्य-Sankara and Rāmānuja	364
न वाता भूतवायुः-IX. 5 Distinction between the Lord and His Body. Authority of the Bra. Sū.	365

Sankara-The Lord uses the language of the people. He is Himself both मृतमूर्त and also मृतमार्तन.	365
Rāmānuja-As usual R finds here the doctrine of अनन्यविद्वत् of the Lord	365
Verses 4-13 should be taken as a group. Relation of beings (भूतानि) and the Lord. Also Bra. Sū I. 1. Importance of the problem.	366
The Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, on the origin of 'beings.' The progress of the Gītā.	366
The Gītā's solution of the problem of the Relation of the beings and the Lord Schemes of the solution.	367
Gītā's schemes of the Relation of भूत and the Rea- lity are not in agreement with the Oldest Prose Upanisads.	367
Brahmasūtra I. 4 23-27 says that the Lord Himself is the प्रकृति (of the Gītā). He does not disting- uish between प्रकृति and its Master.	367
Brahmasūtra III. 3. 31. There is no Reality higher than the Avyakta or Aksara.	368
Interpretation of the Gītā by the Sūtrakara.	368
Brahmasūtra (III. 3 9, III. 2. 37) refutes a view that there can be two omnipresent principles. IX. 6	368
Sankara's meaning of सर्वज्ञ in IX 6	369
प्रकृति of IX. 7. Other principles like प्रकृति in the Gītā	369
Efforts of modern scholars to identify प्रकृति of IX. 7 with other principles in the Gītā.	369
Prof. S. N. Dasgupta's view.	369
Modi-Each Adhyāya of the Gītā has its own peculiar philosophical view or views.	369-370
Modi-प्रकृति in IX 7 is not an inanimate principle.	370
The Brahmasūtra I. 4. 23-27. प्रकृति is ब्रह्म itself.	370
ब्रह्म in Bha Gī. IX. 7=ब्रह्मज्ञान of the पुराण	371
Adhyāya IX. 7 and Adhyāya VIII. 18-19 follow two different traditions.	371
Evidence of the प्रकृतियों of the वाजसनेयिका School useful for the interpretation of Gītā IX. 7-10 Prof.	
Dr. F. Otto Schrader's Introduction to the	

Pañcarātra.	371
Day and Night of Brahman and of Purusa. ...	371-372
Śaṅkara's explanation of प्रकृति=त्रिगुणात्मिका and अविद्यालक्षणा.	372
Purpose of IX. 9. An aspect of Disinterested Action.	373
Importance of अथर्व in IX. 10 according to Śaṅkara, "The Verse teaches दृष्टिमहिम्नम्."	373
Objections to Śaṅkara's Interpretation	374
Purpose of the verse (IX. 10)-Modi	374-375
सचराचरम्-View of the Brahmasūtra. The सृष्टि of चर is मात्र (in a secondary sense).	375
IX 11-Kṛṣṇa is an incarnation of Puruṣa. ...	375-376
The word महेश्वर-IX. 11. See. Upa.	376
In the Gītā कृष्ण who is identified with गुरु higher than अक्षर is both विष्णु and महेश्वर. In what sense is the Gītā a Vaiṣṇavite work?	376
भूतमहेश्वर-Ś. भूताना महान्तमीश्वर स्वयमेवानम् So, he propounds his theory of जीव and परमात्मन्	377
The Gītā and the Upanisads. कृष्ण=गुरु.	377
IX. 11-13 do not criticise Buddhism and Jainism	377
IX. 12-13 criticises the Vedic Ritualists.	377
Importance of मोक्षार्थ and मोक्षकर्मणः	378
Abandonment of all "desires" in the Gītā and in Buddhism.	378
Performing कर्म disinterestedly; a characteristic of the MBh. भाष्यत (सारत) school.	378
Difference between राक्षसी, आसुरी, देवी, प्रकृति of Adh. IX and आक्षर and दैव सत्त्व of Adh. XV. In the former a free choice is given to the souls; in the latter the souls are born in the Creation.	379
View of some-राक्षसी-आसुरीप्रकृति is the material (अपरा) प्रकृति and देवी प्रकृति is the spiritual (परा) प्रकृति. 379-380	
Modi-राक्षसी-आसुरीप्रकृति and देवीप्रकृति are all of them aspects of the (अपरा) material प्रकृति.	380
Śaṅkara-रक्षसां प्रकृति and आसुराणां प्रकृति-देवतामवादिनी प्रकृति	381
ज्ञाना जनन्ति-IX. 13. ज्ञान precedes भक्ति.	381
Śaṅkara-दैवी प्रकृति=देवानां प्रकृति	

Cf. XVII. 11, 17, 20-21	396
The Gītā's own विधि is given in IX. 24.	396
Vallabha's View that Jaiminiśūtras teach निष्काम यज्ञः.	396
Meaning of भूतानि-S. विनायक, मातृगण, etc.	397
अपि in यानि मयाजिनोऽपि माम्-S अपि=एव	397
Modi-अपि=also, in addition to. Cf. अपि in मदमत्ता यानि मामपि-VII. 22B.	397
Madhusūdana's Commentary on IX. 26. Śaṅkara fails to do justice to this famous verse.	398
Purpose of the verse . Criticism of the Vedic Sacrifices	398
भक्त्या=मीत्या-Madhusūdana	398
प्रत्युत्तरे-Madhusūdana's explanation	394
प्रयत्नात्मन.-Place of purification of mind in the Bhakti School.	394
भक्त्या-Madhusūdana gives 2 interpretations	398-399
पद्मं पुष्पं फलं तोयम्-IX 26. Nature of the offering.	399
Was idol-worship known to the Gītā ?	399
Example of इदमा-Madhusūdana.	399
Purpose of IX. 27-no special preparation to please the Lord.	399
Verse IX. 27 mentions a form of योग 'Disinterested 'Action'. Cf. रामविचारमगुह्यम्	400
Comparison of IX 27 with XII 10	400
Verses IX 26-27. Tendency of the re-editor of the Gītā. He adds paths of Mōkṣa along with योग	400
Meaning of IX. 37-Tilak भगवद्भक्त must continue actions of the world.	401
Meaning of 28A. स-वास्तवेन 'Disinterested' Action' based upon mental renunciation of actions.	401
Śaṅkara agrees.	401-402
IX. 29. Doctrine of भक्ति and Impartiality of the Lord. 402 दानमार्गं and भक्तिमार्गं. In भक्तिमार्गं the Lord reciprocates the love of the devotee.	402
Work of the re-editor of the Gītā. He amplified the original work by adding भक्तिमार्गं.	402-403
अपि ते हेतु चरन्तः-Tie of mutual love between the Lord	

and the devotees. Cf. शानी त्वात्मैव मे मतम्, ...	403
Gītā does not favour the doctrine of absolute identity of जीव and परमात्मन्, ...	403
IX. 30-33. अधिकारिन् of भक्तिमार्गं ...	403
नैवमिह only is an अधिकारिन् of the Vedic यज्ञ, ...	403
Sankara's conception of अधिकारिन् of मन्त्रविद्या, ...	403
Even सुदुराचार can be an अधिकारिन् of भक्ति ...	403
Meaning of सुदुराचार: One who does a sinful deed; not one whose caste-duty involves दिसा, ...	404
साधयित्वा and वित्तशुद्धि necessary for वैदिक कर्म and औपनिषदिक ज्ञान, but not so for भक्ति, ...	404
अनन्यभक्ति, the sole requirement of an अधिकारिन् ...	404
"मन्त्रमयः"—IX. 30. Treatment of the depressed classes, ...	404
Ethics of भक्तिमार्गः Prof. Dasgupta. ...	404
किं भवति धर्मात्मा—IX. 31. The way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way. ...	405
Madhusūdana's View. The examples of अजायित्वा, मन्त्र, धृष्ट, यजेन्, ...	405-406
पापघोषः—IX. 32. Two Interpretations. ...	406
Sankara. Madhusūdana. ...	406
Relation between IX 30-31 and 32: Conclusion and argument. ...	406
स्वप्राप्ति-अनन्यभक्ति in Bhakti ...	406
स्त्रियो वेद्यास्तथा शूद्राः—IX. 32. Women in R̥gveda and Upanisads, and in the MBh, ...	406-407
मनुस्मृति and Bhagavata Purāṇa on the status of women. ...	407
Evidence of Sanskrit dramas. ...	407
An old evidence that women were invested with the sacred thread, ...	407
The Gītā's view of women is different from the view of the Śruti period ...	407
Authority of Hārita Smṛti. ...	408
Śabara (on Jal. Sū.) abandons the view of Manu ...	408
View of Sir Sivaswamy Aiyer. ...	408
Gītā and the Caste-system, ...	408

IX. 24 Difference between the point stressed in Bb GL I-VI and that in Bha GI VIII	...	408
The title रजविपारायगुह्ययोग	...	408
Sankara-युक्तसंयुक्ता विद्यम्, and आ मान to be taken with मात् in मासवैभास ' I am the very soul of all beings Wrong construction of आत्मानम्		409
राजविपारायगुह्ययोग = An aspect of Yoga (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion "		409

Adhyāya X

Sankara's Introduction-Similarity of the contents of Adhyāyas VII, IX and X and XI		410
Origin of beings described in all these Adhyāyas		410
Special similarity of contents of Adhyāyas VII and X Seven points		410
A common philosophical doctrine is used differently in Adhyāyas VII, IX and X		411
Each of these Adhyāyas teaches a special aspect of Disinterested Action (Yoga)		411
Meaning of "भाव		411
भाव means विभूति		412
The beginning verses of Adhyāya X		412
Meaning of अहमादिर्हि स्वात्मा		412
Meaning of अनादि -X 3 XIII 12 19		412
Meaning of महेश्वर It does not mean शिव in Glis		412-413
X 4-5 An aspect of Yoga (D A) in which the opposite mental states are believed to originate, and affect man, from the Lord		413
Meaning of the दृष्टेः सुखदुःख etc		413
मयन्ति भावा भूताना मय एव पृथग्विधा -Sankara adds स्वकर्मानुरूपेण to मय एव अर्पित, thus nullifying the meaning of मय एव		413-414
Sankara tries to avoid वैश्वदेवैक्यमसत्तु		414
Evidence of Adhyāya XI (निमित्तमात्रं भव) goes against Sankara		414
The theory of the sole responsibility of स्वभाव given in other Adhyāyas		414

Each Adhyāya gives one aspect of योग.	414
The meaning of माव in the Sāṃkhya Kārikā. ...	414
Interpretation of दुःख, जमान, मय and मयः as virtues, not tenable. Interpretation of दन्दः.	414
X. 6 महर्षेः सप्त पूर्वे चत्वारो मनस्वराः-Various (a to k) interpretations.	414-418
(a) Śaṅkara, 7 सप्तर्षिः of चाक्षुषमन्वन्तर + 4 सार्वभौमः.	
(b) Rāmānuja. Same as Śaṅkara. (c) Madhva- sūdana-भृगु, मरीचि and other five sages + 4 सार्वभौमः	
मनः, or, seven महर्षिः + 4 सनकादिः + सार्वभौम and other 7 मनुः. (d) Tilak. मरीचि and other ancient (in all 7) ऋषिः + 4 मावः, वासुदेव and others + 7, सार्वभौम and other मनुः.	415
The मानवत doctrine is not known to the Gītā and hence Tilak's interpretation of "चत्वारः" cannot be accepted. Importance of "मानवताः जाताः"	415
(e) Garbe and Deussen-7 ancient sages + 4 मनुः	415
(f) Rudolph Otto-7 great ऋषिः + 4 मनुः. (g) C. V. Vaidya. During the period of Vedas and the Nīrūkta only 4 मनुः were known. So "we can split the line as महर्षेः सप्त पूर्वे + चत्वारो मन- स्वराः." C. V. Vaidya lays emphasis on पूर्वे, gives 4 sets of 7 sages. "This verse seems to imply that the first seven ऋषिः were the proge- nitors of Brahmins and the four मनुः, the progenitors of क्षत्रियः and others." महर्षिः भृगुदत्त	
X. 25 (h) Hill, 7 Great Seers + 4, सनत्कुमार and others + 14 मनुः.	417
(i) Dr. Bhandarkar. (j) Dr. Belvalkar, 10 (?) ancient sages + 4 मनुः. Evidence of the Rgveda.	
(k) Modī—"The verse should be taken as men- tioning seven ancient sages and four मनुः. 9 points to be noted.	418
Purpose of X. 6-महर्षेः सप्त पूर्वे चत्वारो मन- स्वराः सर्वं प्रवर्तते.	419
The use of the knowledge stated in X. 5-6 is given in X. 7-8, Tao विमूर्तिज्ञान is useful for अधिकार्य	

योग	419-420
Verse 7 explains the title of Adhyāya X, viz., विभूति-योग . " Disinterested Action based upon a Knowledge that all great persons or places are manifestations of the Lord and hence their actions are really His."	420
Meaning of विभूतिम् (verses 7-8). Śāṅkara-विस्तारम्	420-421
Modi: विभूति is an abstract noun as well as a common noun. " Revelation or Manifestation of God in (or as) something " Hill-विभूति= " power," " immarence "	420-421
Meaning of "शब्द" in "यामि विभूतिमिलोकानिमास्त्वं "व्याप्य" तिष्ठति-	421
मादविभूति in v. 5-6.	421
Meaning of विभूति in योगसूत्र. The Gītā is earlier than the योगसूत्र	421
" योग " in योगं वेत्ति, योगं कथय and पश्य मे योगमैश्वरम् also means " Disinterested Action. " The Lord actually shows (पश्य) to Arjuna how he does everything (and how a human being is only a निमित्त), and yet He is not bound by His deeds. (Vide Add. Notes.)	421-422
So the योग of the Lord is His own Disinterested Action and it can be seen also.	421-422
Śāṅkara-योगं च बुद्धिं चारमनो पटनमथवा योगैश्वर्यमाकर्ष्य सर्वदत्तं योगसूत्र	422
Topic of X, 8-11 is Bhakti itself.	422
भक्ति and ज्ञान in the Gītā.	422
Knowledge of भाव leads to भक्ति.	422
मदगतप्रणाः—Love of the devotee for the Lord, a characteristic of Bhakti Cf. IX. 14. Śāṅkara.	423
योगसूत्र. परमेश्वरम्—Dr. Bhaṅṅkar's view—a special characteristic of the Bhakti School.	423
दशमिबुद्धिबोधम् and तेजोमेवानुग्रहार्थम्—God's love for and His Grace to, the devotees—another characteristic of Bhakti.	423

- Origin of the Gītā Bhakti doctrine in the Upanisads. 423
- The belief in अनुग्रह in the Brahmasūtra ... 424
- परमेश्वर and पुरुष साधनम्-X, 12 Kṛṣṇa is both *śākara* and *nirākara* asp. ■ of the Reality, not identified with each other. ... 424
- अस्मिन् देवक-N. D. Mehta-गणित देवक was alive in the time of the Buddha. Hill-गणित and देवक are two different ages. Madhusūdana. . . 424
- वास-X, 13. Different from the *svān* of the MBh ? 425
- मुनीनामप्यहं वासः-X, 37 ... 425
- अपवितम्-X, 14 *Sanhara*, Hill Modi-अपवि=probably विभूति. 426
- पुरुषोत्तम-a special term of the M.Bh. शङ्कराचार्य school ... 426
- दिश्या आत्मविभूतय-Rajwade on the Grammar of the Gītā. C. V. Vaidya's view Gītā is pre-Paninian. ... 429
- "अपवित" in X, 16 How does the Lord pervade these worlds by His Manifestations? Views of Sankara, Ramanuja (अवर्तविद्-doctrine), Hill, Modi-The doctrine of immanence of God is different from that of God being present every where through His विभूति ... 426-427
- X, 17-The method of meditation on the Lord ■ having those [forms—One more method for योग 'Disinterested Action.' Methods of meditation in the Brahmasūtra 427
- विभूतियोग—Disinterested Action based upon [the Knowledge that the मूर्ति in the world—particularly of all great and glorious persons and things—is that of the Lord because of] the Knowledge that all these are His विभूति.
- X, 18. Meanings of योग and विभूति. ... 427
- दिश्या हि आत्मविभूतय—may be interpreted as Nom. Plu. ... 427
- X 20 अहमस्मादुपदेक्ष—The verse does not establish identity of जीव and परमात्मन्. . . 427-428
- उपदेक्ष-Sankara gives two explanations-वितति and वनकेष. ... 428

According to Sāṅkara X. 20A teaches "तत्त्वमसि"	428
X 20B. The Lord Himself, not the निराकार ब्रह्म as in other Adhyāyas of the Gītā, is the origin of beings. A special doctrine of this Adhyāya only.	428-429
The Gītā teaches many मन्त्रियाः of Vedānta to be adopted optionally.	429
आदिश्वानामहं विष्णु (X. 21) and ब्रह्मणं ब्रह्मस्यारवि- The Gītā does not know the two sects called Vaiṣṇavism and Śaivism, as do the Purāṇas. ...	429
The Relation between the Gītā and the Darśanaśāstra Modi—the Gītā is earlier than the earliest form of the Darśanaśāstra.	429
आदिश्वानामहं विष्णु (X 21), आसन्नरोपा, अयमस्मि विष्णो (XI. 30), and XI. 24. Prof. Dasgupta—Here we have Kṛṣṇa as a solar deity. Modi—Kṛṣṇa is addressed here as Viṣṇu.	430
A probable link in the identification of Kṛṣṇa as Viṣṇu.—Katha Upan. III, 9—अदिगोः परमं पदम् and the three strides of Viṣṇu in the R̥gveda. ...	430-431
Kṛṣṇa identified with Puruṣa identified with विष्णु in the sense of the solar deity.	431
The Gītā and the पाञ्चरात्र-वेदान्त- School. Epithets of विष्णु in the Gītā, such as गोविन्द, मधुसूदन, पुष्पोत्तम, etc ...	431
Meaning of आदित्य in आदिश्वानामहं विष्णु—(1) manifestations of the Sun, (2) the gods (sons of अदिति)—Soterian	431-432
Madhusūdana-विष्णु=रावणा son of अदिति and ब्रह्मण ...	432
Rāmanuja-रवि in X 21 b=आदित्यः Meanings of मरुताम्-X 21d. Views of commentators. Hill and C. V. Vaidya	432
Interpretation of नक्षत्राणामहं जगती. Śāṅkara. Rāmanuja, Madhusūdana. C. V. Vaidya—"The Vedic Aryans looked upon the Moon.....as one of the नक्षत्राः.	432
देवानां सामवेदोऽस्मि. X. 22. The reason of the preference	

given to the सामवेद. Tilak and Manusmṛti, Büh-	
ler—the Gītā preceded the Manusmṛti. Chā,	
Upa. I. 1. 2	423
View that the author of the Gītā and Śrī Kṛṣṇa	
belonged to the Sāmaveda.	434
वेदना in भूतानामपि वेदना-X. 22. Śaṅkara, Mādī ...	434
ब्रह्मणी शङ्कराचार्येण-X. 22. The Gītā Mythology compared	
with the Vedic and Paurāṇic Mythology. ...	434
Importance of the Meru in the पाञ्चतन्त्र doctrine ...	434
बुद्धयपत्ति in the Gītā and the R̥gveda.	434
सेनानिनाम्, Rajwade and C. V. Vaidya on the grammar	
of the Gītā and its date.	435
भृगु-X. 25 C. V. Vaidya: The प्रवर lists and the Gītā.	435
पञ्चमध्याह्नम्-X. 25. प्रणव in the Gītā	435
अपवह-The conception of वृक्ष in the Gītā	435
हिमाकृत-‘वेतपर्वत’ in Br. Upa. Garbe’s view on the	
relation of the Gītā and the Purāṇa Mythology	435
अथर्व-—X. 26. The Gītā and the Katha Upa. ...	436
कविक-—The Gītā and the Śve. Upa. The Sīmkhya दर्शन.	436
मिह in नवतन्त्रमपि सिद्धान्तम् (VII 3) and in X. 26 ...	436
Hill’s View-Kṛṣṇa follows the सत्त्वयोग doctrine ...	436
सर्व and नाग, Śaṅkara Tīlaka, Rāmānuja, Śāṅkhara. ...	437
ब्रह्म-—The Gītā, the R̥gveda and the Purāṇa.	437
अर्चना-O. V. Vaidya.	437
यम-Hill-विम in Avesta	437
संयमताम्-Rajwade संयच्छताम्	437
काल in the Gītā. (कालः ब्रह्मयामहम्) X30, अहवेनाश्रय. कालः	
(X. 33), कालोऽस्मि लोकश्रयकृत् (XI. 32)	437
काल in the Śve. Upa. I. 1-2	437-438
काल in R̥gveda and Atharvaveda.	438
मृगणाम्-“मृग” in the Gītā and the Vedas	438
पद्मताम्-Pre-Pāṇinian rather than Un-Pāṇinian ...	438
राम-X. 31. राम or परशुराम ?	439
अध्यात्मविद्या विधानाम्-X. 32 Number of विद्याs, Kāmaud-	
aka. Kauṭīya, Manusmṛti.	439
The word “अध्यात्म” in Gītā	440

शब्दः प्रवृत्तावस्थ- <i>X</i> . 52 "Discussion" in the न्यायसूत्र (Sāṅkara). "Discussions" in the Upanisads.	440
इन्द्र-Why does the Gītā prefer the इन्द्रसमास ?	440
Pāṇini seems to prefer बहुव्रीहि- <i>C</i> V. Vaidya	440
'विष्णो मुख'— <i>X</i> . 33 Cf. <i>XI</i> . 11 and <i>IX</i> . 15. Sāṅkara's interpretations.	441
संदर्भः—The Gītā and the Katha Upa.	441
मार्तराजम्—"goddesses." Absence of उषा, दुर्गा, सरस्वती etc. in the Gītā <i>C</i> V, Vaidya's view.	442
Meaning of गायत्री and छन्द- <i>X</i> , 35. Sāṅkara (1) the सावित्री among the Vedas, (2) the metre गायत्री among the metres.	442-443
Interpretation of मानाना मार्गशीर्षेऽहम् कन्दन कुसुमाकर- <i>X</i> , 35. Astronomical authorities quoted by <i>C</i> V. Vaidya. The Gītā preceded the Vedāṅga Jyotiṣa. The date of the Gītā—about 1400 B. C. <i>X</i> . 36. धृति छन्दमानसि—Macdonell on the Gambling Hymn of Rgveda. Chāndogya Upa. IV. 1. 1. <i>C</i> V. Vaidya's opinion.	444
<i>X</i> . 37 धृतिर्ना वासुदेवोऽस्मि वासुदेवाना वनजव- <i>Nature</i> of the विष्णुविष्णु. Historical persons are included in the विष्णुविष्णु. It involves hero-worship.	445
The View of Bhandarkar, accepted by Winternitz, Garbe and Dasgupta, that वासुदेव was not origi- nally a patronymic.	445
Hopkins, Keith and Hill take वासुदेव to be Kṛṣṇa's patronymic.	445
The evidence of the Buddhist works, Pāṇini, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata, is later than that of the Gītā itself....	445
The name "Kṛṣṇa"—Chā, Upa, the Rgveda. Hill's view that the teaching which Kṛṣṇa received from his Guru (Chā. Upa. III. 17) is identic- al with the वासुदेव teaching of the Gītā—not acceptable.	446
The relation of the Gītā and other Upanisads and	

the गीतायोग पदम्	446
Kṛṣṇa's identification with पुनः after the latter was identified with विष्णु.	447
Modi-Kṛṣṇa is identified with the सत्कार aspect which is higher than the निराकार aspect. Kṛṣṇa's identification with विष्णु is of a secondary importance in the Gītā.	447
A list of words, meaning विष्णु, used in the Gītā	447-448
A suggestion that Kṛṣṇa was perhaps identified with पुनः earlier than with विष्णु.	449
The word "अपमम्" in the Gītā C. V. Valḍya's view that the title अपमम् dates from 250 B. C. ...	449
The older words मदन, अक्षर and पुनः	449-450
'Kṛṣṇa' the name of the highest principle in the Gītā.	450
Names of the Twenty-sixth principle in the Aupanishada Dialogues of the MBh and the name of the Twenty-fifth principle in the Pāñcarātra School of MBh. XII	450
Significance of वासुदेव as a निमित्त.	450
C. V. Valḍya on "स्वाय" as a गुणि in X. 13, 37. ...	451
मौनम्-X. 38. Br. Upa. and Bra Sū. on मौनम्. ...	451
Meaning of अराधनम् Bra Sū. II 3 16 on अराधनम् and X. 39B.	451
संस्कारमात्रं on X. 39	451
अपमन्त्रितमत्तम्-X. 40 Comprehensiveness and catholicity of the Gītā	452
Importance of X. 42 The Gītā emphasises a simpler method of approach to God than the one Arjuna wanted to follow (in X. 17). The Gītā prefers the योग method to that of विज्ञान the Upanishadic method.	452
Dr. Bhandarkar's view on X. 42	452-453
Criticism on Dr. Bhandarkar's view. The सत्कार is in the Gītā higher than the निराकार. Bra. Sū. ...	453

Each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view of the अद्वैतवाद	453
A logical discussion of अर्थ of मङ्गल in Bra. Sū. II. 1. 26-27.	453
The view of a predecessor of Śāṅkara	453
Importance of Adhyāya X. re. the date of the present Gītā-C. V. Vaidya's view.	453-454
Modi-The प्रसक्त (R.V.), the पौष्टिकलाविषा of the Upanisad, may have suggested the निष्कृति doctrine.	454

Adhyāya XI

Introduction—

Genuineness of this Adhyāya. Tilak. The विश्वरूपदर्शन incident was originally in the Gītā	455
C. V. Vaidya's view	455
Rudolph Otto's view on the original parts of the Gītā.	455
Rudolph Otto's view that the विश्वरूपदर्शन was one of the very few original parts of the Gītā. His arguments of consistency and self-sufficiency of "these few parts" and of the poetical and Epical propriety of Adhyāya XI. etc.	456
Rudolph Otto's view of Bha. Gī. II. 1-13, 20, 22, 29-37 examined, Modi-II 11-37 does not speak of the immortality of only those whom Arjuna was to kill, but it discusses three standpoints regarding the immortality or otherwise of the soul of any man killed in any battle.	456
Modi's View of Bha. Gī. XI. It presents one new aspect of योग = Disinterested Action." Meaning of विश्वरूपदर्शनयोग	456
Adhyāya XI serves as a Metrical Test for the date of the Gītā. Tilak on the विष्णु metre of Adh. XI. C. V. Vaidya.	457
Rudolph Otto's view that XI. 1-4 is a critical canon for what has actually preceded XI.	457

Modi—This is a wrong standard of criticism. ...	457
It is wrong to suppose that only the "mystic vision"	
led Arjuna to fight.	457
Rudolph Otto's emphasis on "परमं ब्रह्म:" ...	457-458
Rudolph Otto's interpretation of अक्षयम् and भूयः in	
XI. 1-4.	458
Rudolph Otto's argument that XI. 1-4 is a summary	
of X. 1-8 and some verses of II, "which only	
actually preceded Adh. XI."	458
Refutation of this view.	459-460
Meaning of अक्षयम्.	459-460
Meaning of महात्मन् 'great form' ...	460-461
"रूपमैश्वरम्"—XI. 3	461
देशम्...Śankara—"देशम्."	461
"पुनरोत्थम्"—a पाश्चात्य term	461
"योगेश्वर."	462
योग="wonderful power"—View of some modern	
scholars.	462
Modi—The word योग in योगेश्वर also should mean	
'Disinterested Action' performed by the Lord	
Himself. योगिन्—The Lord Kṛṣṇa is Himself a	
performer of disinterested actions.—A very im-	
portant note on योग.	462
Śankara's interpretations of योगेश्वर in XI. 4 and	
XVIII. 78	462-463
Importance of the plu. of रूपाणि XI. 5—Arjuna sees	
many forms of Kṛṣṇa, two of which are the	
विश्वरूपदर्शन and अत्युन्नतस्वरूप	463
XI. 6—A modification of the Vedic conception of	
deities.	463
वक्ष्यामि ह्यष्टमिच्छति—Explanation	463-464
XI. 10 Dr. Bhandarkar's note. Rajwade.	464
विश्वयोगेश्वर	464-465
XI. 12 and Bra. Sū. III. 2 16-19, In the Bra. Sū,	
the view that महात्मा is like महात्मा is given as a	
पूर्वग्रह. The author of the Bra. Sū. says that	

Brahman is like प्रकाश, but not of the nature of प्रकाश.	465
Bra. Sū III. 2, 18 seems to refer to XI. 12 ...	465
XI. 13. An Effect is a विभाव of the Cause. The Bra. Sū holds, the same view. Cf. also XIII. 10	465
XI. 14 Rudolph Otto—"Arjuna was over-awed"	466
भूतविशेषसंघात-	466
XI. 17. This verse shows that Arjuna here sees the चतुर्भुज रूप of Kṛṣṇa. विश्वरूप is another रूप of the Lord. XI. 46 refers to XI. 17.	466
XI. 18. अक्षर and पुरुष aspects, never identified ...	497
XI. 19 The nature of the आकार of the पुरुष Cf. Mu. Ups. II. 1. 4 (अग्निमूर्त्ता चक्षुषी चन्द्रसर्पौ) and Bra. Sū. I. 2. 23 (रूपोपन्यासात्). This verse (19) gives the पुरुषरूप of Kṛṣṇa, one of the several रूपs shown to Arjuna by Kṛṣṇa	467
XI 20-31. These verses describe the उग्र रूप of Kṛṣṇa. This रूप is also seen by others, while the चतुर्भुजरूप and the other रूपs were seen by Arjuna only.	467-468
This मूर्त्ति of Lord.	468
Rudolph Otto-The heroes of the MBh. are mentioned in this Adhyāya	468
काण्ड-XI. 32 काण्डरूप of Kṛṣṇa. The function of शिव (as in the गुराण) is not as yet distinguished from that of creation and maintenance. ...	468
Mythology of the Gītā.	468
निमित्तमात्र भव सम्यक्साविन्-XI. 33-The basis of the aspect of Yuga taught in Adh. XI.	469
Tilak's view on XI. 33. Problem of दिसा	469
सम्यक्साविन्-"ambidexter"	469
XI. 34. Cause of Arjuna's hesitation to kill द्रोण and others. Sankara's View.	469-470
नगरहारा-Grammar of the Gītā	470
XI. 35. Sanjaya's Mind, Sankara's assumption. ...	470
अक्षर and पुरुष in XI. 37.	470

तदम्-XI. 38=व्यासम्. Modi= 'Created.'	410
XI. 39 Place of the deities of the R̥gveda in the Gītā.	470
XI. 39 भृष्ट and पुष्ट, not identified	470
सर्व-XI. 40, a name of कृष्ण	471
XI 44-प्रिय. प्रियायाः-Tilak's view	471
Tilak's suggestion to read 'प्रिय. प्रियाय,'	471
XI. 46 तथैव and तेनैव चतुर्भुज रूपेण. Kṛṣṇa has shown several forms of his to Arjuna and one of them is the चतुर्भुजरूप (XI. 17)	471
तथैव and तेनैव refers to the रूप which A. saw before the उपरूप	471
तेनैव-Sāṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana	472
Tilak, Deussen, Garbe, Hill, Rudolph Otto.	472
XI. 52-54 The Lord does not grant A.'s desire to show him the चतुर्भुजरूप.	472
Evidence of the Metre (XI. 15-50, II. 5-8, 20, 22, 29, 70, VIII. 9-11 and 28. IX. 20-21, XV. 2-5, 5) in deciding the date of the Gītā. Tilak.	472-478
इह पर रूपम्=चतुर्भुजम्.	473
भावनयोगात् in XI. 47-Sāṅkara, Modi.	473
XI. 48 contrasted with Br. Upa IV. 4. 22.	473
The Brahmasūtra on यज्ञ, दान, and तपश्च	473-474
The Gītā on यज्ञ, दान and तपश्च	474
XI. 49. Sāṅkara on तथैव मे रूपम्=चतुर्भुजम्	474
Sāṅkara-चतुर्भुजरूप is मानुष रूप	474
Purpose of XI 52. Sāṅkara. Modi	474
XI. 54 and Mundaka Upa. III. 2. 3	474
Doctrine of Grace of the Lord	474
साधनमक्ति, a means or way	475
In the Gītā each one of कर्म, ज्ञान and मक्ति has two aspects-साधन aspect and फल aspect	475
In each of कर्म, ज्ञान and मक्ति, the other two are present.	475
अनन्या मक्ति- ऐकान्तिक मक्ति doctrine of the पाञ्चरात्र	475

XI 55 Meaning of मरकर्मकृत=निमित्तमार्गं यत्र सम्प्रसक्तिन्	475
Cf. XII. 10-16 विश्वरूपदर्शनेनयोग=An aspect of Disinterested Action, in which the Yogin does all his deeds knowing that he is only a tool of the Lord, because he understands that in the Universal Form of the Lord everything happens by the Lord's own Will.	475
Tilak's view on मरकर्मकृत	475
Views of Śankara Rāmānuja, Madhusūdana, Belvalkar, Rudolph Otto, Deussen, Hill, Garbe	476
Narsinha Mehta-हुं करुं हुं करं एव अज्ञानता दृष्टयो मार जेम शानं तानि	476
Importance of XI. 55. View of Śankara quoted by Rudolph Otto, Hill, Garbe	476
Modi's View.	477

Adhyāya XII

Vases 1-7 show that the निराकार aspect (अक्षर) and the साक्षर aspect (पुरुष or कृष्ण) are never identified in the Gītā.	477
Śankara's View--Bha. Gī. II-X deal mainly with अक्षर and secondarily with पुरुष--An untenable view	477
Meaning of उपास- <i>S</i> =to know. But it should mean "to love" "to devote Oneself to"	478
Śankara adds सम्प्रसक्तसर्वकर्मणः to XII.	478
But योगविच्छेदाः contradicts it.	478
Śankara explains अक्षरमव्यक्तम् as निरस्तवर्तोपासितवत्: But अव्यक्त-अक्षर means only निराकार It does not mean निर्गुण	478
Importance of वसु in योगविच्छेदाः	478
Verses 8-11 mention 4 योगs and the first of them is the best.	479
Dr. Bhandarkar--XII. gives a view quite different from that in I-XI.	479

Modi's View—पुण्य always above the अक्षर in the Gītā	479
The doctrine of the भक्ति of the निपुकार taught by Madhusūdana and Vidyāranya	479
सुक्तगताः	479-480
अव्यक्त	480
कूटस्थ...Śankara's explanations. Modi	480
Interpretation of पद in मोक्षे—XII 2. Śankara takes it with मानुस-वि. Modi-मयि	481
Relation of अक्षर and पुण्य in the Gītā. Jhāneśvarī,	481
Rāmānuja.	482
Madhusūdana—अक्षर and पुण्य are two different aspects of the Reality.	482
View of the Brahmasūtra	482
Deussen—"attain certainty to Me."	482
Garbe, Rudolph Otto, Hill, Tilak	482
पर in ब्रह्मोपनिषद्-संवेदम्.	482
Bh.: Gīt. XII. 5 and Bra Sū. III. 3. 53-54	483
"The soul (who is in a body) can easily under- stand the Śākara aspect." The Sūtrakāra does not agree.	483
The Sūtrakāra only partly accepts the view of the Gītā.	483
अव्यक्ता गतिः—Should it be अव्यक्ते गतिः?	483
XII. 6-8 prescribe भक्ति as a basis for Disinterested Action (योग).	433
■ in XII. 6. अक्षर and पुण्य are not to be identified	433
सर्वाणि कर्माणि यदि संस्पृश्य—An aspect of योग 'Disinter- ested Action' in which the yogin due to his devotion to the Lord does all his duties, but believes that he has renounced them unto the Lord. Cf. XIII. 57.	484
Sense of अनन्येनैव योगेन—The Gītā asks a man to follow only one of its yogas.	484
Śankara—अन्येनैव—अविषयानुसंधानम्	484
Interpretation of XII. 9-11. Dr. Belvalkar's remarks	485
Modi's Interpretation: Four aspects of योग 'Disinter-	

'Self Action' are compared here from the standpoint of the ease of practising each.	485-486
Interpretation of XII. 12. Modi's Interpretation: This verse gives a comparison of four means to मोक्ष 'Disinterested Action', viz, अभ्यास (concentration), ज्ञान (knowledge of some philosophical doctrine), ध्यान i. e. भक्ति, and कर्मफलप्राप्त्य. Note that this verse does not mention, 'योग.'	486
Relation of XII. 12 to XII 9-11. Verse XII. 12 gives the comparison of four means (to मोक्ष) which are the four bases of their respective four योग, compared in XII. 9-11.	487
'अभ्यास' and 'ध्यान' in XII. 12.	487
Views of Ācāryas and Modern scholars on XII. 9-11 and 12.	487-493
Tilak-ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (पातञ्जल योग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग.	488
Details of Tilak's view. Criticism of his view	488-489
Sankara's Interpretation of v. 9-11. His interpretation of v. 12. "Verse 12 contains श्रुति of सर्व-कर्मफलप्राप्त्य."	489
Criticism of Sankara's view.	489-490
Rāmānujā's Interpretation stated and criticised	490
Madhva-Śrīnāṇa Sarasvatī.	490
Dussen	490-491
Gierke, Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar.	491
Rudolph Otto	491-492
Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate	492-493
Barnett—"This is a clumsy paradox"	493
Verses 13-20 of XII.—Introduction.	493-495
Sankara—Verses 13-20 describe an अशुचोपासक who is a सर्वानिन्. Modi—these verses describe a साक्षात्प्राप्तक who may be either a (कर्म) योगिन् or	

a संन्यासिन्.	493-494
Also the च्यविन् in Adh. VI and the गुणातीत in Adh. XIV are either योगिन् or संन्यासिन्, though the former is to be preferred to the latter.	493-494
Tilak-Verses 13-20 describe a कर्मयोगिन् who is a साकारोपासक. सर्वारम्भपरित्यागिन् and अनिकेत are to be taken in a secondary sense. Tilak's statement that these adjectives occur also in the description of the स्थितप्रज्ञ is definitely wrong. ...	494
Madhusūdana holds कृष्ण to be अक्षरब्रह्मन्. 'The devotee is a संन्यासिन्.'	495
Rudolph Otto, Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar. ...	495
Comparison with the Sermon on the Mount ...	495
XII. 13. श्रेय and कर्म. The Gītā mentions two, while Buddhism, Jainism and Patanjali's Yogasūtra mention four धारणाः	495-496
Conception of "ब्रह्मविहार." Dasgupta's View. ...	495-596
Importance of the word योगिन् (as distinguished from 'संन्यासिन्') in v. 14 Reconciliation with 'सर्वारम्भपरित्यागिन्.'	496
XII. 15. Śaṅkara adds यतः to परमात्मा	496
XII. 16 Śaṅkara explains उदासीन as यति	496
Rāmānuj :- This verse (16) mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति	496
XII. 17 दृग्भासुमपरित्यागो.	496
XII. 19 अनिकेत :- Śaṅkara-अनाकारः, a संन्यासिन्	497
Tilak gives II a secondary sense.	497
XII. 20 Śaṅkara-मन्त्रक is an अक्षरोपासक	497
Contradiction between IX. 9 and XII. 20 ...	497
Each Adhyāya teaches one particular aspect of योग 'Disinterested Action'	497

Adhyāya XIII

Introduction	498-502
The word 'क्षेत्र' occurs only in this Adhyāya ...	498

Sankara's introduction to this Adhyāya. His explanation of the relation between this Adhyāya and Adh. VII. and XII. An example of the Method of the Ācāryas	498
Criticism of Sankara's View.	498-499
Modi's View-Each Adhyāya has its own philosophical doctrine (its own वेदान्त-प्रक्रिया) and each Adh. teaches its own aspect of योग.	499
So far as the connection of two consecutive Adhyāyas of the Glā is concerned, all commentators and modern scholars follow the method of Sankara.	499
The attitude of critical scholars (like Garbe) and orthodox interpreters (Dr. Belvalkar, Dr. Bhindarkar and Tilak)	499-500
Tilak's chapter on गीताप्रवक्तव्ये	500
Modi-Each Adhyāya teaches its own aspect of योग ' Disinterested Action '	500
The theory of ' three पद्यों ' of the Glā	500
The central Teaching of the Glā. View of the Ācāryas The attainment of Mokṣa. Sankara, through स-वासपूर्वक ज्ञान, Rāmānuja स-वासपूर्वक भक्ति, 500-501	
Madhusūdana-through यक्ति which is कर्मविमर्श, बुद्ध्या and ज्ञानविमर्श, each by itself being a means to Mokṣa. 501	
Tilak's view-ज्ञान, ध्यान, यक्ति are a means to कर्मयोग which leads to Mokṣa	501
Modi-The Central Lesson of the Glā is योग and each Adhyāya teaches one particular aspect of योग "Disinterested Performance of one's Duties". 501	
The relation of ज्ञान, कर्म, ध्यान, संन्यास, and यक्ति in the Glā shows that each of them is by turn predominant, when the rest are subsidiary.	502
Tilak opposes the theory of " three पद्यों "	502
Verse O of Adh. XIII. Sankara, Hill. Modi.	502
Doubtfulness of the traditional pāṭha of this Adhyāya. Reasons-13	502-505

Modi—This Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग 'Disinterested Action.'	505
"Relation" of प्रकृति with क्षेत्र and पुरुष with क्षेत्रज्ञ	505
अव्यक्त, a विकार of क्षेत्र	505
महान्, in which Kṛṣṇa is the higher principle	505
Modi—क्षेत्र is महान् itself	505
The topics (प्रकृति-पुरुष, क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ, ज्ञान-ज्ञेय) of Adh. XIII seem to have belonged to different Vedānta Thoughts.	506
Three pairs, questioned about and answered in Adh. XIII	506
प्रकृति-पुरुष. The मैत्री उप० and the Gītā	507
Peculiarity of Adh. XIII, mention of प्रकृति and पुरुष as a pair.	507
The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Śve Upan.	507
The word क्षेत्रज्ञ in the Manusmṛiti	507
The word 'ज्ञान' in the Tai. and Katha Upan.	508
The terms ज्ञान and ज्ञेय in the later MBh.	508
This Adhyāya is nearer the MBh. than the Upan.	508
क्षेत्रज्ञ the soul, identified with Kṛṣṇa	508-509
Śaṅkara and Rāmānuja on क्षेत्रज्ञ नो निदि	509
Origin and development of the doctrine of identity of जीव and परमात्मन्	509
The योग school of MBh. XII. 308 rejected it	509
Bra. Sū. II. 3. 28; (पुरुषपरेश्वर) holds that the जीव and महान् are not identical.	509-510
Bra. Sū. II. 30-31,	510
XIII. 3.—Śaṅkara—This verse is संकरजीव of Adh. XIII.	510
Four points about क्षेत्र, answered in the verses of Adh. XIII.	510-511
'क्षेत्र' has a double sense, (1) the body, (2) the principle called क्षेत्र	511
'वदन्' in XIII 3. Hill, Śaṅkara, Rāmānuja.	511
Madhusūdana seems to explain XIII. 3A as referring to the क्षेत्र only as a 'body'	511

XIII. 3 B should refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense,	
(1) the soul, and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ.	512
Discussion of क्षेत्रज्ञ is given in XIII. 26-33	512
The answer to "सत्यः" in v. 31-32; the answer to	
'सत्यमावः'—in v. 26	512
Śaṅkara's explanation of 'सत्यमावः'—He says that the	
प्रमादः are उपाधिभूताः शक्तवः	512
Madhusūdana also.	512
Importance of XIII 4 for the problem of the date	
of the Gītā.	512-513
'छन्दोभिः विविधैः' refers to the hymns of (RG) Veda.	513
Comparison with RV, I. 164. 46. 'बहुधा,'	513
The Gītā's View about the Teaching of the Veda;	
XIII. 4 contrasted with XV.1 (छन्दानि यस्य पर्णानि).	
Also cf. IX. 20-21 and XVIII. 5. Different	
Adhyāyas of the Gītā have different schemes	
about the position of the Vedas and Vedic	
Rites.	513
The Gītā rejects the Vedas in their original (काव्य)	
sense, and gives a new interpretation to them	
if they are to be accepted.	513
कविभिः and छन्दोभिः applies only to the hymns	514
बहुधा applies to the names of the deities.	514
Modi-ब्रह्मसूत्रपदैः applies to those sentences of the ब्राह्मण	
and उपनिषद् in which a short rule about ब्रह्म	
is given, such as are collected in Bra. Sū. I.	
'हेतुमद्भिः' refers to the हेतुः given in the respec-	
tive sentences in the Upanisads and collected	
from them by Bādarāyana.	514-515
'बहुधा' refers to भाष्यम्, उक्तानि, प्राण, etc.	515
'हेतुमद्भिः विविधैः ब्रह्मसूत्रपदैः बहुधा गीताम्' cannot apply to	
the Bra. Sū.	515
V. L. विविधैः for विविधैः	515
Problem of the relation of the Gītā to the present	515
Brahmasūtra	515-516

The present Brahmasūtra not only mentions the Gītā, but gives a new interpretation to those doctrines (of यज्ञवि, etc.) which are not in harmony with the Upanisads	516
Smṛtipāda (Bra. Sū. II, 1) deals with the Gītā	516
Views of scholars on the Relation of the Gītā and the Brahmasūtra: (a) to (k)	516-521
Tilak—The same व्यास is the author of the Gītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the works simultaneously. छन्दोभि.=Upanisads and मन्त्रम्.=the present Brahmasūtras	516-517
Śaṅkara-छन्दोभि.=कणारीनि, मन्त्रम्=sentences of the Upanisads	517
Arandagirī-मन्त्रमन्त्रदे.=both Ups. and Brahmasūtras	517
Rāmānujī-मन्त्रमन्त्रदे.=the शारिरिकमन्त्र ...	517
Madhusūdana—The Verse refers to several works	517
C. V. Vaidya refutes Tilak's View. The two व्यास must be distinguished from each other.	517-518
His other arguments—The present Bra. Sū. refute सत्य and योग, ...	518
Modī—Originally the Gītā seems to be an effort to explain the Upanisads so as to support its own 'Yoga' 'Disinterested Action.'	518
Dr. Belvalkar—Several works, called मन्त्रमन्त्र. He seems to support his view about प्रतिशस्त्रेण मन्त्रम्	518
Garbe-छन्दोभि.=Upanisads; मन्त्रम्.=the present मन्त्रम्. Garbe takes the verse as an interpolation	519
Dr. Belvalkar's reply to Garbe	520
Modī—The Gītā does not know any system called 'Sāṃkhya' or 'Yoga,' or 'Vedānta'	520
Dousson-छन्दोभि.=Vedic hymns; मन्त्रम्.=the present Brahmasūtra	520
Prof. Dasgupta—The Verse has to be treated as an interpolation or interpreted differently.	520
Hill—The hymns of the Veda and the Upanisadic passages and verses	520

Does 'पद' refer to Verses only ?	520
Dr. Bhandarkar-Verses and the Brahmasūtra	521
Rudolph Otto-ब्रह्मसूत्र refers to the सूत्र of बादरायण	521
Meaning of 'बहुधा'	521
काविभिः-Does it refer to the sages as authors ?	521
Does 'गीतम्' refer only to 'verses' ?	521
The Oldest Prose Upanisads do not agree fully with the Earlier Poetical Upanisads	521
XIII. 5-महामूर्तानि-The Gītā does not distinguish bet- ween the सहस्रमूर्तः and महामूर्तः.	521
Reference to Kiebt, The Sāmkhya	521
Meaning of "अव्यक्त", a विकार of क्षेत्र	521
'क्षेत्र' would be क्षेत्रमप्रकृति, अव्यक्त, जड प्रकृति	521
Total number of principles upto क्षेत्र would be 25; and क्षेत्रम् makes it 26	522
The term इन्द्रिय for पुष्ट in MB. XII	522
Sankara takes, महामूर्तः as सहस्रमूर्तः and इन्द्रियगोचरा. as सकलमूर्तः.	522
Sankara-अव्यक्त=माया	522
XIII 6 Meaning of रुपाव, in सौख्यकारिका also	522
"चेतना"-shows that क्षेत्र is not a सह principle	523
क्षेत्र would correspond to जीवभूता पराप्रकृति	523
Sankara-चेतना=reflection of consciousness of Ātman in अन्तःकरण.	523
Verses from the Mahābhārata, which prove that क्षेत्र is a conscious प्रकृति, जगन्,	523-524
Deussen: Vier philosophische textedes Mahabharata	523-524
Hopkins: The Great Epic of India	524
Sor nzon-Mahabharata Index	524
XIII 7. Sankara क्षेत्र is क्षेत्रम्	524
Meaning of ज्ञान- S. साधन of ज्ञान, Modi-result of ज्ञान.	524
अव्यक्तिकारिकी शक्ति is also called here ज्ञान	524
Sankara's interpretation of शक्ति as ज्ञान is not acceptable	524
The lists of virtues in the Bhagavadgītā	524
The well known five great virtues of the Manusmṛiti The जैन and बौद्ध पञ्चमहायज्ञ.	524

Sankara adds "संन्यासी शाननिष्ठ"	525
विपक्षसेवी etc shows that the man in question may be	either a योगिन् or a संन्यासिन्	525
XII 8. Sankara's 2nd interpretation of दुःखदोषानुदर्शनम्	असक्ति, Sankara-Absence of liking for. Modi-Non-	attachment	...	525
"अनासक्तियोग"—Gandhiji	528
'समचित्तत्वं'	528
XIII. 10 भक्ति is here called शान	528
'अनन्य योगेन'—A man must stick to the योग which	he selects out of the 18 योगs of the GItā	527
Sankara-अन्य in अनन्य might refer to some deity	other than रामदेव	527
XIII. 11—All these are effects of शान	527
'अज्ञान'=reverse of शान, not absence of शान	527
'क्षेप'	528
XIII. 12 अनादिस्वरम्—S. अनादिमत्+परम् Sankara's pre-	decessor, quoted by Sankara-अनादि+मत्परम् (अद-	528
रामदेवाद्यथा परा शक्तिरस्य)	528
Rāmānuja-अनादि+मत्परम् क्षेपक्षेपिभाव. He takes मद्यन्	528-529
जीवात्मन् who is क्षेप of the Lord	529
Modi-Of. Kāṭha Upa. III. 11, Mu. Upa. II. 1. 2-3	529
Madhusūdana follows Sankara	529
Deussen follows Sankara. Garbe takes the whole	passage as a Vedantic interpolation. Dr Bel-	529-530
valkar follows Sankara. Hill also	530
Modi-Relation of मद्यन् the निपाक and इक्ष्णु the साकार.	530
The two make One Reality, not two	530
Verses of the GItā, which state that the साकार aspect	or पुरुष is higher than the निराकार or मद्यन्: VIII.	530
20-22, XIV. 27	530
Meaning of साकार being higher than निराकार—The निरा-	कार or मद्यन् is a phase of the साकार, the निराकार is	530
a प्रकृति or बोधि of beings. The origin of this	view in Earlier Metrical Upanisads. Its devel-	530
opment in MBh. XII	530

XIII. 16. इव in विभक्तयेव च रिक्तम्—Śaṅkara—The division is illusory. Tilak also. But the Brahmasūtra (मानदिकारं तु विभागो लोकरत्—II. 3. 7) says that the विभाग is real.	536
Explanation of v. 16. निराकार aspect undergoes change; साकार remains unchanged and undivided	537
Śaṅkara gives the example of the division of अनाद्य and the example of रज्जुसर्प	536-537
Bha. Gl. XIII. 16 compared with Bha. Gl. IX. 5. Śaṅkara finds his भावावाद here; but in Modī's opinion they describe Brahman as simultaneously साकार and निराकार, a peculiar theory ...	537
B. Upa. Śruti and the Glā	537-538
Bha. Gl. XIII. 16 and XVIII. 20. Interpretation of विभाग	538
View of the author of the Brahmasūtra	538
XIII. 17. Description of Brahman as Light (ज्योतिः). " Brahman is like Light "—Brahmasūtra ...	538
Meaning of ज्ञान and ज्ञेय	538
Exact meaning of Bha. Gl. XIII. 12-18 ...	539-540
Importance of अग्रविधारं ब्रह्म—Authority of Glā, Śaṅkara's predecessor, the Bra. Sū., and Upa-niṣada to explain it as अनादि+अपरम् ब्रह्म ...	539
Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार	539
Meaning of Śve. Upa. III. 19. साकार and निराकार in ONE Entity	539
Śaṅkara-ब्रह्मन् is निर्गुण; ईश्वर is सगुण	540
Rāmānuja-ब्रह्मन् (=ईश्वर) is सत्कर्मस्वात्म्यसहित and मल्लिदेवगुणरहित	540
Vallabha-ब्रह्मन् has all देवीगुण and has ३३ प्राकृतगुण ...	540
Modī-अवाणिधारः etc (नेति नेति) does not mean निर्गुण; it only means निराकार, अगुणविषय	540
ब्रह्मर स्मृति describes ब्रह्मन् as निराकार, not as निर्गुण ...	540
So, पुरुष is not सगुण, but the साकार aspect	540

Brahmasūtra—"ब्रह्म ॥ पुरुषविश्व and अपुरुषविश्व," the Śrutis describe ब्रह्म with the attributes of पुरुष and पुरुष with those of ब्रह्म	540
Śankara, in his भाष्य on the उपनिषद्, explains अक्षर in Mu, Upa. I. 1.6. as निर्गुण, but in his भाष्य on ब्रह्मसूत्र I. 2. 21 he has to explain it as dealing with सगुण ब्रह्म	540-41
Bha. Gl. XIII. 12-18. and the MBh. पाञ्चरात्र school (MBh. XII. 334-351). Conception of Brahman	541
Bha. Gl. XIII. 12-18 is unique in the Gītā.	541
ब्रह्मत्व in XIII. 18, one of the various conceptions of मोक्ष in the Gītā	541
XIII. 19-मनादि="eternal," as admitting स्वयम्भूत in ब्रह्म	541-542
Does Bha. Gl. XIII. 19 teach the Sāṃkhya Dualism? Answer must depend upon XIII. 23, which mentions God	541-542
Śankara-मनादि 'comparatively real,' as belong to ईश्वर (not ब्रह्म).	542
Śankara's predecessor-मनादि="not existing first," i. e. "created" at some time.	542
Modi-मनादि may mean undergoing death or disappearance but yet eternal	542-543
No connection of प्रकृति-पुरुष with क्षेत्रक्षेत्रज्ञ, intended by the author of the Gītā.	543
No single system of philosophy intended in the Adhyāyas of the Gītā. No identification of प्रकृति-पुरुष of XIII with the principles, अवयवप्रकृति, पराप्रकृति etc. of other Adhyāyas is intended.	543
The philosophical principles of Gītā XIII are subsidiary to the Yoga, 'Disinterested Action' of the Gītā.	543
Meaning of "कार्यकरण" in XIII. 20. It means 'the body and the senses, See. Upa VI. 8.	543
V. 1. कार्यकारण for कार्यकारण; its meaning.	543-544

- कर्तृत्वे and मोक्षत्व in XIII. 20. Problem of the origin of कर्तृत्व; its bearing on the Central Teaching of the Gītā ... 544
- The Gītā gives various theories about the origin of "कर्तृत्व". The theory of XIII. 20 differs from that of V. 14 ... 544
- The author of the Brahmasūtra believes that कर्तृत्व belongs to the जीव ... 544
- Meaning of "पुरुषः मोक्षत्वे हेतुः". जीव's मोक्षत्व without कर्तृत्व belonging to him. ... 544
- 'हेतुः' in XIII. 20=कारण. Evidence of Buddhistic works. The word 'कुरु,' not found in the Gītā, so the Gītā is pre-Buddhist ... 544-545
- Śaṅkara interprets कर्तृत्व (XIII. 20) as उत्पत्तिकारण, and thus he misses the very aim of this verse ... 545
- Śaṅkara: "The Association of the soul and the Prakṛti is जमिवा"—a view not supported by the verse ... 545
- Hill, Rudolph Otto. They follow Śaṅkara in the interpretation of कर्तृत्व in कार्यकरणकर्तृत्व in XIII. 20 ... 545
- Śaṅkara-मोक्षत्व=संसारित्व. But संसारित्व is here called सदस्योनिष्पन्न and its cause, here, is पुणस्तत्त्व, mere मोक्षत्व (=उदासीनमोक्षत्व) does not involve the soul in संसार ... 546
- XIII. 21. Śaṅkara-प्रकृति=भविषा Śaṅkara's explanation of प्रकृतिस्त्व as प्रकृतिमात्रादेव यतः is also wrong, because here mere प्रकृतिस्त्व is no दोष. पुणस्तत्त्व is दोष ... 546
- Meaning of मुद्गके ... 546
- सदस्योनिष्पन्नम्—Ś gives two interpretations. ... 546
- मोक्षत्व in XIII. 22. The Upaniṣads sometimes describe the Witness in the heart as an Enjoyer and sometimes as an Onlooker. Both views were current before the Gītā. "नरं विन्दतौ" (Kāṭha Upa. III. 1). अवश्यद्वयो जमिवाकशीति (Mu. Upa. III. 1. 1) ... 547

परः पुरुषः in XIII 22 distinguished from पुरुष in XIII. 19-21	547
As 'परःपुरुषः' (=God) is mentioned here, the प्रकृति and पुरुष, though अनादौ, are not independent principles	547-548
Dr. Bhandarkar-'परःपुरुषः' is added to avoid atheism	548
Śaṅkara-'परःपुरुषः' is the individual soul in its true nature	548
Tilak follows Śaṅkara.	548
Śaṅkara gives three explanations of उपनिषद् and अनुमन्त्र	548
अपि in सर्वथा वर्तमानोऽपि (XIII 23)=No matter whether he be a Yogin or a Sannyāsin—A statement showing preference for Yoga 'Disinterested Action'	549
Śaṅkara's meaning of "सर्वथा वर्तमानोऽपि"—a licence given to a ज्ञानिन्. Ś. is wrong	549
Tilak accepts Śaṅkara's interpretation	549
Hill and R. Otto	549
Modi-Compare अपि in Bha Gl. VI. 31, IV. 22, V. 7, XVIII. 56	549
XIII. 24-45. Different yogas for different persons	549
XIII. 24-संख्येन योगेन and कर्मयोगेन—Two aspects of योग 'Disinterested Action' are mentioned here; both of them are opposed to संन्यास, because योग is opposed to संन्यास.	550
Śaṅkara and others take संख्येन as संन्यास.	550
कर्मयोग—in aspect of Disinterested Action based upon action itself. संख्ययोग=an aspect of Disinterested Action based upon a discussion of the हिसा in a war (संख्य=war).	550
Śaṅkara-संख्य refers to the three गुणः	551
Śaṅkara adds सत्त्वगुणद्विजानोरसत्तिद्वारेण to कर्मयोगेन	551
Prof. Dasgupta's criticism of Śaṅkara's interpretation of संख्येन योगेन	551
Prof. Dasgupta's discussion of the passages in the Gitā, in which the word संख्य occurs. Da-gu.	551

pta-'सखि' in the Gītā has nothing to do with the कर्तव्य सखि. It means 'true knowledge' or 'self-knowledge'	552
Garbe's view about सखि in the Gītā.	552
Garbe's meaning of "सर्वका वचनोऽपि" in XIII. 23.	552
XIII. 25. The intermediary (in religion) between the devotee and the devoted.	552-553
श्रुति in XIII. 25 and II 58	553
XIII. 26 to be connected with XIII. 6	553
'Creation of the beings' in the Gītā-मद्यन् or क्षेत्र and पुण्य or क्षेत्रज्ञ.	553
Sankara-The क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग is सम्प्रसादकप्रण	553
Sankara-XIII. 26 explains why क्षेत्रज्ञ (-the जीव) and ईश्वर are identical	553
XIII. 27. The individual soul is here called परमेश्वर	554
The purpose of the समाज taught in XIII. 27	554
The soul in all is the same inspite of the difference of actions among साधन, योग, हस्तिन, शत्रु, अपाक.	554
The purpose of verses 27-28, according to Sankara, is to give सम्प्रसादक 'right' knowledge	554-555
Moksha is not the aim of the Gītā-Moḍi.	555
Moḍi's View-stated in detail	555
Adhyāya XIII teaches one aspect of योग	555-556
Evidence of XIII 29-31. XIII 28. Meaning of न हि न स्यात्कर्मफलमाप्तम् Who is an आत्मज्ञा ? One who believes the soul to be the agent of his actions.	556
Sankara-One who believes the आत्मज्ञानम् or the ज्ञान (देहादि) to be the Ātman is आत्मज्ञा !	556
HRI-... ..	556
XIII. 29 gives us the key of interpreting XIII 30	556
महाति in XIII 29-नमस्कृत in XIII 5	556
The scheme of महाति-पुण्य and that of क्षेत्रक्षेत्रज्ञ are two independent schemes.	557
Moḍi-Verses 30 is preceded and followed by verses which emphasise the fact that the soul neither does actions nor is affected by his actions.	557

Dr. Bhandarkar's Interpretation of XIII. 30, not acceptable.	557
परमात्मा in XIII. 30	557
"निर्गुण"—devoid of the गुणः of प्रकृति—XIII. 30	557
Is प्रकृति (XIII. 29) an effect (a कार्य)?	557-558
The doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् (taught in XIII. 27-28, 31) is not the view on the relation of जीव and परमात्मन् in all Adhyāyas of the Gītā, e. g. XV teaches अंशश्चिदात्मा. The Gītā is not definite about the nature of the identity of जीव and परमात्मन् though it is sure about the identity itself	558
Śaṅkara—XIII. 31 prescribes संन्यास for the ज्ञानिन्.	559
Meaning of 'न कतोवि=' does not identify himself with his body and senses.	559
Arguments for मोक्ष—XIII. 32	559
Meaning of XIII. 33	559
क्षेत्रो-क्षेत्र	560
Śaṅkara—The एविद्वान् implies परजीववाद	560
Modi—The इद्वान् implies अणुरूप of आत्मन्	560
Meaning of "भूतप्रतिबोध"	560
Tilak's interpretation, not acceptable, because the Gītā is pre-Sāṃkhya.	560
Śaṅkara's interpretation.	560
Rudolph Otto	560-561
Garbe, Dunsen, Hill	561
The title of the Adhyāya=Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ or प्रकृति and पुरुष.	561

Adhyāya XIV

Introduction	562
गुणसंस्थान doctrine in Adv. XIV, XVII, XVIII	562
Garbe—Gītā is later than classical Sāṃkhya	562
Dr. Bhandarkar—In the Gītā we have pre-classical Sāṃkhya	562

Prof Dasgupta's view, not clearly stated	562
Modi-In the Gītā <i>guṇas</i> mean 'qualities', not constituents they are born of <i>prakṛti</i>	562-563
Modi-The Gītā does not emphasise the fact that the <i>prakṛti</i> consists of three <i>guṇas</i> . It, rather, connects its <i>niskāma-karma</i> with the <i>śaraṇa</i>	563
Prof Dasgupta's conclusion about the <i>guṇasādhana</i> doctrine in the Gītā . .	553-564
Hill's View . .	564
Garbe's View	564 565
Modi--the author of the Gītā presents a new viewpoint regarding <i>योग</i> 'Disinterested Action'	565
Rudolph Otto's view	565-566
Modi's View His reply to others	566-567
Modi--The Gītā is earlier than any <i>dāśanā</i>	567
Kiehl--The theory of the three <i>guṇas</i> is very old older than the Gītā much older than the classical Sāṃkhya	567
Four objections to the view (of Garbe R Otto) that the Gītā is later than the classical Sāṃkhya	567
Evidence of Prof Dasgupta	567
Origin of a philosophical doctrine, e.g. the <i>śaraṇa</i> should be traced to some text, not to mere inference	567
Such a text is the Mahābhārata Sāṃkhya Chapters in Mbh XII, which say that the <i>śaraṇa</i> originated by combining the two <i>prakṛtis</i> or <i>saṃskṛtas</i> of the Gītā--a view arrived at independently and simultaneously by Prof Modi and Prof Dasgupta.	567-568
Oldenberg's view (in the Gītā we have pre-classical Sāṃkhya), stated by Dr Belvalkar	568
Dr Belvalkar's view that the pre-classical Sāṃkhya is also idealistic	568
Dr Bhandarkar--The speculative philosophy (in the Upan and the Gītā) was known by the name	

of Sāṃkhya: योग was action	568
C. V. Valdyā-The Gītā strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days and a form of Sāṃkhya was one of them.	568-569
Sir S. Radhakrishnan-The terms सत्त्व and योग in the Gītā.....represent only the reflective and the meditative (also practical ?) methods of gaining salvation.	569
Fritz-Edward Hall's view quoted by Sir S. R.	599
Sir S. Radhakrishnan's view can be compared with that of Dr. Bhandarkar.	588-569
Modi-In the Gītā सत्त्व means a Path of Disinterested Action particularly originally connected with सत्त्व "a battle," the duty of a ksatriya ...	570
' सत्त्वे कृतज्ञे ' (XVIII. 13-15) also refers to destruction (हिंसा) on a battle-field, as does Gītā II.	570
Prof. Edgerton-सत्त्व-Sannyāsa. A. J. P. 1924 ...	570
The गुण are mentioned in the Gītā, not as a part of a doctrine, but as an argument for Disinterested Action.	570
The Gītā does not know even the Vedānta as a system (दर्शन).	571
The different Adhyāyas mention different प्रक्रिया of the Upaniṣads.	571
Out of these प्रक्रिया of the Upaniṣads, the one in Bhā. Gī. XIII. 19-23 comes nearest to the (later) सत्त्व.	571
The contradictions in the Gītā can be and should be reconciled in various independent alternative प्रक्रिया and forms of Disinterested Action (योग)	571
सत्त्व in the Gītā is a path of action, rather than an Idealistic view	572
XIV. 1. Sankara's two explanations about the relation of this Adhyāya to the preceding Adhyāya	522

Tilak's view re. the relation of Adh. XIV to Adh. XIII.	572
R. Otto's view	572
Modi's view—Each Adhyāya gives one particular Yoga "Disinterested Action" and each Adhyāya is so far independent	572-573
Modi-Adhyāyas XIII-XVIII are nearer to Mbh. XII than Adhyāyas I-XII	573
Garbe's View—'The power of the author grew enfeebled towards the close'	573
A comparison of the first verses of several Adhyāyas of the Gītā shows that different योगs are dealt with in different Adhyāyas	573-574
XIV. 2. सत्यम् is the मुक्तवस्था, a new view	574
सत्यम् is different from मण्ड्यम्	574
Conceptions of मुक्तवस्था in the Gītā	574
Rāmānuja lays special emphasis on XIV. 2.	574
Sankara's remarks on XIV. 2	574
The Upanisads mention सत्यम् as well as मण्ड्यम्	574-575
Modi—Both these views are equally important and allowable	575
The view of the author of the Brahmasūtra—संपदा-विमोक्षः स्वेन उच्यते.	575
Criticism of the Sūtrakāra's view	575
Sir S. Radhakrishnan's view about मोक्षवस्था in the Gītā. He decides the point in favour of Śaṅkara	575-576
The personal and impersonal aspects of the Reality in the Gītā. Views of Sir S. Radhakrishnan, Modi and Dasgupta. Modi—Importance of XIV. 27	576
Dasgupta—The Gītā places the personal on a higher level than the impersonal	576
Dr. Belvalkar—on XIV. 27, Kṛpā is one with Brahman	576

Garbe--XIV. 27 is a later Vedantic interpolation	
Garbe on सत्त्वम् in XIV. 2	577
Garbe and Sir S. Radhakrishnan	577
Deussen on मम सत्त्वम् 'unity of being with me' and on ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठासद्म in XIV. 27	571
Rudolph Otto-on सत्त्वम्	577-578
Hill	578
XIV. 2 A statement about ब्रह्मस्वरूप found only in this verse of the Gītā	578-579
Evidence of Bra. Sū IV. 4 17-21—ब्रह्मस्वरूपवर्जम् and विकारावति च	579
XIV. 3-4, "महद् ब्रह्म"—निराकार ब्रह्मन्, कृष्ण=साकार ब्रह्मन्	579
All principles said to be ब्रह्मयोगि are to be explained as निराकार ब्रह्मन्	579
Evidence of XIV 27	579
Evidence of Bra. Sū I. 4 27	579
Sankara—महद् ब्रह्मन्=ब्रह्मण्यसिद्धा प्रकृति	580
Sankara—मूर्तम्.=bodies. Modi—मूर्तम्. beings=souls in bodies	580
Dr Bhandarkar महद् ब्रह्मन्=the निराकार ब्रह्मन्	580
Prof Dasgupta—महद् ब्रह्मन्=प्रकृति the matter	580
Dasgupta follows श्रीपर	580-581
Hill—महद् ब्रह्मन्=Not-Self	581
Dr. Belvalkar	581
Views of Deussen, Rudolph Otto, Garbe who says that the word ब्रह्मन् is here 'misused'	581
XIV. 5-प्रकृति=the Matter	581-582
Philosophy of Adhyāya XIV--a Complex Reality	582
Dasgupta, not correct in his interpretation of XIV. 5	582
Views of प्रकृति (XIV. 5)—Garbe, Rudolph Otto, Deussen, Indian Scholars	582
Hill on the translation of सत्त्व, रजस्व, तमस्व	582
Ethical implication of the word "सत्त्व"	582
Garbe—"The influences of सत्त्व are systematized with a genuine Indian pendency"	582
पुनः—Hill and Rudolph Otto—strands	582

निवृत्तान्ति-निवृत्तान्ति-Śāṅkara	583
Dr. Bhandarkar and Rudolph Otto on the Philoso- phical aim of XIV. 6, etc.	583
Modi—These verses have an ethical aim,	583
In XIV the ideal is to surmount even the सर्वगुण; in XVII-XVIII the ideal is to fix oneself in the सर्वगुण	583-584
ज्ञानसङ्ग-Of शास्त्रावसाना in जीवन्मुक्तिविवेक	584
Conception of रजस, in XIV, XVII, XVIII	584
XIV 10— one गुण is always predominant	584
Sāṅkhyā Kārikā 12—अन्योऽन्याभिभव.	584
Meaning of वृत्तनिवृत्तान्ति in XIV. 14—Śāṅkara, Tilak, Rudolph Otto, Garbe, Deussen	584
अज्ञान—Dasagnāptā	585
गुणान् देहसमुद्भवान्—Hill, Śāṅkara	585-586
XIV. 21 A विगुणातीत may be a योगिन् or a संन्यासिन्	587
"न द्वेष्टि सम्प्रदानि"—XIV. 21	586
प्रवृत्तिम्—XIV. 21—Śāṅkara, Modi, R. Otto	586
XIV 23. A विगुणातीत need not be a संन्यासिन्	586
XIV. 24 Śāṅkara, वःसंन्यासी	586
सर्वारम्भपरित्यागी—XIV 25, Cf. मत्त in XII. 16	587
Tilak—सर्वारम्भपरित्यागिन्—abandonment of all selfish desires. Not acceptable	587
"भक्तियोग," Tilak.	587
भक्तियोग as a Means	587
"ब्रह्मभूत"	587
Relation of ज्ञान, कर्म भक्ति in the Gītā	587-588
भक्तियोग—Rudolph Otto.	587-587
सर्वव्यदर्शन and Adv. XIV	588
Meaning of ब्रह्मभूत and ब्रह्मभूत—"becoming ब्रह्म" in this very life. This stage of जीवन्मुक्ति is followed by the attainment of पुरुष, as stated in Adv. XVIII. 53-54	588
Rudolph Otto's View	588-589
Literal sense of XIV. 27	589
Śāṅkara gives three interpretations of XIV. 27	589

Views of several scholars on this verse (27)	
given in Notes on XIV. 3-4	589
Only Prof. Dasgupta gives a literal sense to this	
verse	589-590
Prof. Dasgupta's Meaning of <i>ब्रह्म</i>	590
Criticism on Rudolph Otto's view	590

Adhyāya XV

Introduction	591
Holliness and Importance of Adh. XV. The reason	
of the belief	591
The reason of the belief according to Śaṅkara ...	591
Rāmānuja's view XV. 1	591
The connection between this Adh. and Adh. XIV.	
Śaṅkara, Tilak, Modi	591
The purpose of <i>ब्रह्मसूत्र</i> <i>वचना</i>	591
Description of the creation as an <i>अमृत</i> tree. <i>अमृत</i>	
is <i>ब्रह्म</i> in <i>Kaṭha Upaniṣad</i>	592
<i>अमृत</i> tree in the <i>Gītā</i> is a symbol of the lower	
Nature	592
Importance of <i>अमृत</i> as a weapon to cut of the tree	592
The <i>Gītā</i> does not copy the <i>Kaṭha Upaniṣad</i> ...	592
Barnett and Rudolph Otto	592
The <i>Gītā</i> , as a Poem	592
<i>ब्रह्म-ब्रह्मि</i> , not <i>मायाविक्रम</i> <i>ब्रह्म</i>	592
<i>अमृत</i> =The Vedas. The <i>Gītā</i> 's attitude towards the	
Vedas	592
The Vedas are the leaves of the tree to be cut off	
by <i>अमृत</i>	593
Śaṅkara's view	593
' <i>स वेदविद्</i> '-Śaṅkara- For him there is nothing to	
be known.	593
After cutting the tree <i>ब्रह्मोत्पत्ति</i> 's <i>धाम</i> is to be reached	
अथ. <i>ब्रह्मोत्पत्ति</i>	593
<i>अमृत</i> . Deussen and Rudolph Otto-It is the <i>apple</i>	
tree. Others-the <i>banjan</i> tree called <i>वृक्ष</i> ...	594

XV. 3 Allegorical conception of अनादिस्व of प्रकृति	594
न अन्त उपलभ्यते-but the tree is to be destroyed	594
न रूप तथा उपलभ्यते-Sankara finds here his माया doctrine (कल्पवनपरत्वात्)	594
असङ्गग्रन्थ-Modi-not by स्यात्	594
छिन्ना-अवस्था represents प्रकृति-Modi	594
XV 4 पद is अपुर अव्यक्त भाव-Modi	594
तमेव S -य पदशब्देन वक्त -	594
Modi-यत प्रवृत्ति प्रसूता तमेव-	594
Relation between पद and पुरुष was well-known in the days of the Gita- Modi	594-595
Comparison of XV 4 with VIII 21-22,	595
प्रपञ्चे-Rajwade on Grammar	595
Sankara adds इति शब्द to प्रपञ्च	595
Ramānuja reads प्रपञ्चत'	595
प्रपञ्च and मक्ति in the Gita	595
प्रवृत्ति-Sankara-तत्पारमाणाप्रवृत्ति	595
Modi-प्रवृत्ति=activity, कर्तव्य	595
The chief aim of the Gita is to explain प्रवृत्ति-activity or actions	595 596
Is XV 4 (पुरुषप्रवृत्ति) inconsistent with V 14 (तत्त्वमात्रं सर्वप्रवृत्ति) ?	596
Modi-No Two reasons	596
Each Adhyaya of the Gita is an independent unit and presents one aspect of योग	596
Meaning of पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action based upon the conception of पुरुष called here पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here	596
Explanation of पुराणी	596-597
Other views on the origin of प्रवृत्ति	597
Interpretations of प्रवृत्ति in XV. 4 (a) Tolak follows Sankara ('creation') (b) Hill-प्रवृत्ति=प्रवृत्ति (1) (c) Rāmānuja-efforts of the पुरुष (d) Deussen (e) Garbe (f) Rudolph Otto	597
XV. concludes indications of a योगिन् (=इयमोदिन्)	597

Purpose of XV. 6-19 To prove that कृष्ण is the	
मायपुरुष and all प्रवृत्ति belongs to him	597
Gītā and EMU XV. 6, an echo of BMU.	597
तद्भाम परम मम-अधुर मम is the abode of कृष्ण	597-598
XV. 7. Why is the जीव discussed between verses 6	
and 12? Modi—because जीव is of the nature	
of light	599
Evidence of Bra. Su that जीव is प्रकाशाविवक्षित	598
ममेवमिदं—Bra. Su II 3 45 refers to Gītā	598
Why is जीव called “मम एव अहं” Modi—because the	
प्रवृत्तियाँ of जीव are to be proved to be कृष्ण's own	598
कर्मणि—soul's subtle body	598
Constituents of the subtle body. Gītā's theory. The	
theory of classical साध्य	598-599
Relation of जीव and God, अशाश्विमात्र	599
Is कर्मणि—connected with ‘सर्वेण’ in the पाञ्चरात्र school?	599
Sāṅkara's logic for explaining अशाश्विमात्र (acc. to	
विम्वप्रतिविम्बवाद and मरच्छेदवाद) Rāmāṇja's View	
(द्वेषहेतिमात्र) View of the author of the Brahma	
sūtra	599
अहं view of the soul of Adh. XV is different from	
the soul theory in other Adhyāya's of the Gītā	599
Is this a contradiction in the Gītā?	599-600
Modi—Each Adhyāya has its own philosophy	600
Sāṅkara on प्रवृत्ति in प्रवृत्तिस्थिति	600
XV 8 Sāṅkara's construction	600
Dr. Bhandarkar—on जीव's उत्पत्ति from रज्जुबद्ध	600
Bra. Su III 1. 1—उदन्तरमपिपक्षी रहति	601
बृहदारण्यक उच्यते—The leaving of an old रज्जुबद्ध and the	
entrance into a new one are simultaneous.	
इष्टान्त of रज्जुबद्धाद्युक्त	601
Gītā seems to agree with बृहदारण्यक view.	601
Deussen—v. 8 refers to one and the same body	601
इतर—Sāṅkara. Modi, Rāmāṇja	601
The माण्डूक्य also mentions कारणदेह also. The मण्डूक्य	
believes in यद्म and रज्जुबद्ध only	602

No उभोग in चक्रदेह-सांख्यकारिका	602
Detailed discussion of उक्तानि in म. सु.	602
योगिनः in XV. 11	603
XV. 12-15 give विमृतिस्तथैव, says Sāṅkara.	603
Modi on the teaching and purpose of XV 12-15.				
“All particular activities in the world (वगदासन) भूतधारण, भोक्तृविचारण, अन्तर्धान, etc.) belong to the Lord.”	603-604
XV 13-ध्यायामि, पुण्यामि-Importance of 1st pers. forms				
These कृत्याः belong to इष्ट	604
XV. 14 वैश्वानर आत्मन् in Chāndogya Upa. The मन्त्र on वैश्वानर (म. सु. I. 2. 24-32)-वैश्वानर is पुत्र (साकार मन्त्र). The remarks of the मन्त्र on the Gītā's view of वैश्वानर shows that the author of म. सु. does not look upon वैश्वानर in the Gītā as आत्मन् but as वैश्वानर मन्त्रि. Modi agrees.	604-605
चतुर्विधं भूतम्	605
XV. 15. The Lord as साक्षिन् in the human heart.				605
मन्त्र. सृष्टिर्दानिनोऽहं च-Some more activities, the origin of which is the Lord.	605
Meaning of अपोहन-Sāṅkara	605-606
Function of the witnessing soul in the Gītā				606
Direct Source of ज्ञान, सृष्टि and अपोहन=the Lord, not the witnessing soul.	606
Distinction between वेद and वेदान्त in the Gītā	606
The Gītā knows only three वेद.	606
वेदान्त-वेद known to the Gītā. मन्त्रवेदान्त-XIII. 4	606
‘वेदान्त’ occurs in Śre, Upa, which, according to Dr. Bhandarkar, was a precursor of the Gītā	606
Interpretation of वेदेव सत्यं, अहमेव वेदः. (cf. मन्त्र सत्यं सुखा सत्यं (RV. I. 164 46). Also Gītā XIII. 44.	606-607
Relation of वेद and वेदान्त according to the Gītā.				607
Interpretation of अहमेव वेदान्तकृत्. The action of composing the वेदान्त is an action really belong- ing to the Lord, though apparently to the				

Rsis-Modi. Śankara=वेदान्तसंप्रदायकृत् ...	607
वेदविदेव चाहम्-The act of knowing the Vedas.	607-608
XV. 16 Relation between verses 7-15 and 16-19.	
Śankara-v 7-15 give विमृष्टिसंक्षेप, while v. 16 begins निरुपाधिकस्वरूपवर्णन. Tilak agrees.	608
Modi-All verses explain पुराणी प्रकृति of the Lord ...	608
Śankara's meaning- Verses 16 ff give a Summary of all the preceding Adhyāyas,	608
Meaning of अक्षरादपि चोत्तम-Transcendence of पुरुषोत्तम,	608
Meaning of मूलानि=Souls in the bodies, not mere bodies,	608
क्षर does not mean 'destructible'. It means changing but eternal.	608-609
'क्षरत्व' proves this meaning of क्षर.	609
Interpretation of अक्षर पुरुष It is a principle "in this world (आदिमन् कोके)." Modi-अक्षरपुरुष is the साक्षिन् in the heart of all beings.	609
The meaning of क्षरत्व in XII 3 (क्षरत्व अक्षर) and VI 8 (क्षरत्व बोधिन्)	609
Identification of क्षरत्व अक्षरपुरुष with परः पुरुषः in XIII 22	609
Meaning of उत्तमपुरुष. His characteristics.	609-610
Meaning of पुरुषोत्तम. XI. 18	610
Significance of "पुरुषोत्तम" before the final revision of the Gītā and even later, in the नारायणीय पर्वण् of MBh XII.	610
"वेदे प्रविष्टः" XV. 18 may refer to the पुरुषसूक्त	610
The Conception of the Reality in Adh. XV.	610
क्षर पुरुष is the जीव, अक्षरपुरुष is the साक्षिन् and ईश्वर is the उत्तमपुरुष. The पर (XV. 4) is one more aspect of the Reality; so also "प्रकृति" which is in this Adhyāya represented as the अक्षर tree. The पुरुषोत्तम aspect is here the source of प्रकृति (XV. 4). It is five-in-one (अद्वैत).	610-611
Various Interpretations of XV. 16-18 (a) Śankara-क्षर पुरुष=समस्त विकारवर्जम्, अक्षरपुरुष=मायाशक्ति and	

- पुरुषोत्तम=निष्पाथिक ब्रह्म, विमर्ति=स्वरूपसंज्ञावभावेन विमर्ति,
 कूटस्थ=appearing as various illusions (कूट=छल) 611
- Criticism of चंकर's interpretation. Wrong meaning
 of पुरुष, अक्षर. Meaning of कूटस्थ ... 611-612
- (b) Rāmānuja क्षरपुरुष=अचित्संसृष्टमर्भूतानि. अक्षरपुरुष=
 मुक्तारमन् (अचित्संसर्गविवृक्त), कूटस्थ, "separately exist-
 ing," i. e. not common to the bodies of ब्रह्मा
 and others. The singular of अक्षर पुरुष is due to
 the fact that "the adjunct of all मुक्त is one"
 (अचिद्वियोगरूपैकोपाधि). लोकत्रय=अचेतन (अचित्), इन्द्रजीव
 and मुक्तजीव. Criticism ... 612-613
- (c) Tilak, क्षरपुरुष=व्यक्त of सत्त्व, अक्षरपुरुष=प्रकृति or
 अक्षयत्त 'the origin of all beings.' पुरुषोत्तम=अक्षरब्रह्म 613
- (d) Deussen—not very clear. (e) Garbe—Verse 15
 is an interpolation, verses 16-18 are original.
 पुरुषो=two natures, उत्तमपुरुष=the personal Reality.
 (f) Rudolph Otto—क्षरपुरुष=the Nature, अक्षर-
 पुरुष=the world of souls, उत्तमपुरुष=the Highest
 Spirit (God). Criticism ... 612-613
- (g) Dr. Bhandarkar depends upon श्रेष्ठ, उपो. (h)
 Dr. Belvalkar. (i) S. R. Radhakrishnan—क्षर
 the changes of the प्रकृति, अक्षर=the permanent
 background of the world; उत्तमपुरुष=the Lord.
 Criticism ... 614
- Sir S. Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's
 interpretation of these verses. He does not
 correctly mention the view of Rāmānuja 615
- (j) Prof. Dasgupta—क्षरपुरुष=the lower पुरुष=जीव, अक्षर-
 पुरुष=the साक्षिन्; Verse 17 deals with कूटस्थ अक्षर-
 पुरुष. उत्तमपुरुष of v. 17 is different from पुरुषोत्तम
 of v. 18 ... 615-616
- (k) Hill—क्षरः पुरुष=प्रकृति (अपरा प्रकृति of Adh. VII);
 अक्षरपुरुष=जीव (परा प्रकृति of Adh. VII). उत्तमपुरुष
 is Kṛṣṇa himself. Hill explains the use of पुरुष

for प्रकृति (his interpretation) by saying "Poetry rises superior to terminology."	616
Comparison of XV 16 with Sve. Upa. IV. 6 and Mu Upa III. 1. 1. The साक्षिन् is both a भोक्तृ and an उपदृष्ट	617
XV 19 Context of this verse in the Adhyāya and with v 16-18	617
Meaning of सर्वभावेन. Sankara-सर्वकर्मविचरता	617
XV. 20 Meaning of इदं द्वालयम्. The activity of the sun, the Moon, etc etc, is derived from the Lord.	617
'द्वाय' means "the doctrine" that the पुरष or पुरुषोत्तम is the origin of all activity-Modi.	618
The difference between the teaching of XV and that of other Adhyāyas	618
Meaning of पुरुषवत्तम्	618
Sankara-'द्वाय' refers to this Adhyāya.	618
एतदनुष्ठापना बुद्धिमान् स्वात्तं कृतकृत्यं यावत्-This shows that the teaching of each Adhyāya is independent and self-sufficient-Modi	617
Reconciliation of the view that प्रवृत्ति originates from पुरष with the view that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति or इदमात्र (Adh. III, Adh V)	618

Adhyāya XVI

Introduction.

Lists of virtues and vices in the Gītā. II 62-63, III. 26-43, रिपुपञ्च in II, ध्यानयोगिन् in VI, भक्त in XII and विगुणयोगिन् in XIV, X 4-6, XIII. 7-11, दान in VII	619
Characteristics of these lists The Gītā does not know the doctrine of चतुर्वर्ण्य. Its lists are later than the statement of virtues in the Upanisads (e.g. U 3 III. 17-6) and earlier than those of the Manusmṛiti (VI. 204).	619-620

Conclusions arrived at by Dasgupta regarding the relation of the ethical doctrines of the Gītā to Buddhism and other orthodox systems. 620-622

- (a) The Gītā drew its idea of moral conflict and moral endeavours probably from the Upanisads. 620
 - (b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhist are almost entirely absent in the Gītā. (i) अविद्या of Sāṅkara Vedānta and Buddhism and भ्रम of the Gītā. The Gītā does not start with अविद्या, but with आसक्ति and काम (desire), 620-621
 - (ii) The Gītā uses the Upanisadic word क्लृप्त rather than the Buddhist word दुष्ण ... 621
 - (iii) जीव, समाधि and मय in Hinayāna and in the Gītā 621
 - (iv) The practice of virtues and मयविहित in Hinayāna absent in the Gītā 621
 - (v) The Gītā is no practical guide-book of moral efforts like similar works in Mahāyāna Buddhism 621
 - (vi) The virtues of the Gītā are of a negative character 622
 - (vii) Gītā's idea of making gifts is much more limited than the Mahāyāna idea 622
- Thus, the ethical teaching of the Gītā is not borrowed from Buddhism, but from that of Upanisads—Dasgupta 622
- (4) The Gītā ideal of योग and the ethical ideals of orthodox Schools of philosophy—Dasgupta 622
 - (5) A comparison of the Gītā's ethical ideal with the general standpoint of Hindu धर्मशास्त्र, S. K. Maṭṭa-साधारणधर्म are obligatory, irrespective of caste-jāti. Dasgupta--the common duties have less force than caste-duties, examples of अर्जुन and अश्वत्थ 622

- Da Gupta—According to Gītā the actions of a ज्ञानिन् are non-moral rather than moral or immoral; so the question of साधारण्यम् does not arise in the Gītā ... 623
- Da Gupta—The Gītā's point of view makes morality subjective, because the Gītā teaches निष्कृति ... 623
- (6) Da Gupta—समत्वं (sameness) is the most important virtue according to the Gītā. Modi—समत्वं is in fact a synonym of योग. Disinterested Action ... 623
- (7) दण्ड, दान, दण्ड—Da Gupta—They are in the Gītā as it were साधारण्यम्. Modi—the Gītā applies its योग-theory to these three कर्मणः, as they were in vogue in its days. ... 623-624
- XVI. 1. Relation of this Adhyāya with the Adhyāyas of the Gītā. Sankara connects this with Adhyāya IX. Modi—This Adhyāya gives an independent aspect of योग. Tilak does not say anything on this point ... 624
- The virtue of अमय in Upanisads and the Gītā अमय= no fear of death, ... 625
- सर्वसद्बुद्धि ... 625
- ज्ञानयोग—Sankara—mere study (ज्ञान) and exact understanding (योग) of आत्मन् etc. Modi—we should follow "ज्ञानयोगेन साध्यादात्" (II. 3). It means 'Disinterested Action (योग) through knowledge (ज्ञान)' Tilak agrees. ... 625-626
- दान, दण्ड, दण्ड, and स्वाध्याय—Gītā's attitude to them ... 626
- आर्जवम्—its meanings in the Gītā and छा. उ. ... 626
- अहिंसा and सत्य-साधारण्यम् and their relation with caste-duties. Da Gupta, Tilak, Gandhi ... 626-627
- अहिंसा and its exceptions ... 627
- The ३३ of सत्यकथन ... 627
- Da Gupta's view about the conduct of अर्जुन and दुषिष्टि in the war. ... 627
- No exception to अहिंसा and सत्य in the case of a सन्नापिन् ... 626-628

The <i>śruti</i> of त्वां. Its meaning. Śāṅkara and the Gita itself. Also ईशवास्य उच्यते	628
XVI. 3. अविज्ञात—People are created with two different natures. Śāṅkara	628
XVI. 4 आशुतेतरेषु—An extreme type of Vedic Ritualists.	628
अज्ञान—In Buddhism, Śāṅkara Vedānta and the Gita itself.	628-629
Doctrine of predestination in Gita XVI	629
Meanings of संयत् and संप. Deussen, Tilak, Bhandarkar, Modi.	629
Difference between the अहं in Adh. IX and those in Adhyāya XVI.	
Gita XVI. seems to teach an aspect of its योग with the help of the tradition of दत्ता त्रयानाम्ना in Br. Upan. I. 3.	629-630
Meanings of प्रवृत्ति and निवृत्ति. Śāṅkara.	630
Modi—प्रवृत्ति is सकामकर्म; निवृत्ति=निश्कामकर्म	631
Tilak follows Śāṅkara. Deussen, Garbe,	631
XVI. 8. Philosophy of an extreme type of Ritualists—Modi	631
Meaning of अमृतम् (अमृत). Śāṅkara.	631
Modi: अमृत should be contrasted with सत्य in अ. उ. VI. 1. 4-6. अमृत=without any unchanging substance	631-632
अमरविषम्, Modi—'having no substratum.' प्रतिष्ठा and प्रतिष्ठा in the Upanishads	632
Śāṅkara—without-पर्यायैकता प्रतिष्ठा	632-633
Śāṅkara—आयुः are चार्त्तिक.	633
अनीश्वरम्—Modi—without God as the essence of all (Vedic) gods.	633
Interpretations of अमरत्वसंयुतम्. Modi—Not born out of the mutual dependence of gods and sacrificers.	633
Śāṅkara's explanation of अमरत्वसंयुत (born of the mutual union of woman and man) and अमरैर्गुणम्	

(born of last)	833-834
Śaṅkara-आसुरसंपत्ति is the लोकायनिकदृष्टि,	834
Views of various scholars on XVI. 7-8, stated and examined	834-837
Śaṅkara, Barnett, आसुरः=चार्वाक	834
The view that आसुरः=वेद and वैदिक	834
Dasgupta-देवीसंपत्ति and आसुरीसंपत्ति deal with the common virtues and common vices respectively	834-835
Garbe-आसुरोपेय-अपरस्परसंभूत-people who do not believe in the cosmology of the संह्ययोग, परस्परसंभूत refers to the fact of each succeeding set of principles or principle being born from each preceding one, as in the Sāṃkhya	835
Böhtlingk's suggestion to read अपरस्परसंभूत,	835
Mr. S. L. Gokhle's view, noted by Garbe	835
Rudolph Otto follows Garbe	835-836
Dassgen	836
Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and संपत्ति doctrines. He interprets some of असत्त्वम् etc. as referring to the denial of Vedānta and others as meaning the denial of संपत्ति	836-837
C. V. Vaidya-Bha. GI XII. 8-18 describes the atheism taught by मुहूर्तसिद्धि to the असुरा	837
Hill follows Śaṅkara	837
XVI. 11 आसुराणां उद्वेगः cannot be applied to वैदिक and the चार्वाक	838
XVI. 13 A statement of the peculiar optimistic spirit of the Vedic hymns	838
XVI. 17-अविधिपूर्वकम् refers to the absence of Gītā's विधि of निष्कामत्व-Modi, Śaṅkara	838
Meaning of सार आसुरसंदेहे-References to साधुन्	838-839
XVI. 21-Dasgupta-This ethical teaching should be contrasted with the Buddhist idea of अकुंमलकर्म and दमकुंमलकर्म	839
आसुरादि=XVI. 23. आसुरादि in न. घ. III. 4. 15,	839

XVI. 23, शास्त्र-Modi=the गीता itself.	640
Sankara, शास्त्र=a धर्मशास्त्र			
XVI. 24, कार्यकारणेश्वरविधि-Sankara-the विधि and निवेद			
stated in श्रुति	640
शास्त्रविधान-शास्त्र=गीता.	640
Dr. Bhevalkar's view-Gita was orthodox (and hence			
honours शास्त्र) while Buddhism was against the			
caste-duties.	640
Tilak-A conflict-between Arjuna's duty as a क्षत्रिय			
and his duty towards his relatives	640
Tilak-शास्त्र=the गीता	641
Deussen, Rudolph Otto.	641
Hill-शास्त्र=वेद and the धर्मशास्त्र	641
Modi-Manu. II. 2-4 on कर्मकाण्ड.	641

Adhyāya XVII

Introduction	642
Belief of modern Scholars including Tilak that			
Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII, aim			
at explaining the Sāṃkhya philosophy.	642
Modi-These Adhyāyas make use of the गुणसत्त्वान			
doctrine known much earlier than the forma-			
tion of Sāṃkhya Darsana, to explain the Gita's			
own doctrine of 'Yoga' Disinterested Action	642
Distinction between the गुणसत्त्वान doctrine of Adh.			
XIV and that of Adhyāyas XVII and XVIII.			
Conception of कर्म in Adh. XIV differs from			
that in Adh. XVII-XVIII.	642
Authority of Rudolph Otto	642
XVII I. Relation between Adh. XVI. and XVII.	642
Meanings of शास्त्र and विधि. Sankara and modern			
scholars-श्रुतिस्मृतिसंशय and चोदना	642
Modi-गीताशास्त्र and the rule that these वृत्त, दान, तपस्य			
should be done disinterestedly	641
Tilak seems to miss this point	642

Sankara-The verse deals with the illiterate who proceed ब्रह्म-यवहारदर्शनान्नेव अक्षान्ततया. ...	643
Modi-The verse refers to those who are well-versed in the usual शास्त्रोक्त विधि and who add to it the गीताशास्त्रविधि of निष्कामकर्म. ...	643
View of Dr. Bhandarkar ...	648
XVII. 2. स्वभाव (in स्वभावज्ञा भक्ता)-Sankara-वर्मादिसंस्कार of past births Modi-स्वभाव= the Cosmic प्रकृति ...	643
Sankara and Tilak-on verses 2-4. Modi-Verses 10, 11. etc. are an answer to v 1 ...	643
तपस् in the Cnā. Upa V. 10 and Br. Upa. VI. 2. 18 ...	644
तपस् in the Gītā Sūtra and in चर्मशास्त्र ...	644
XVII. 5-6 do not refer to the Jainas and Bauddhas	645
The Gītā's general attitude of moderateness ...	645
Meaning of भूतप्राम सरीरेषम् Ś.-करणसमुदाय. Modi-the germs in our body. ...	645
माम्...वर्धयन्त.-Modi-the साक्षिन् in the heart, who is a मेवद is troubled by the दोरतपस् Sankara-the the साक्षिन् is only an on-looker; and so वर्धयन्तः= मदनुभावनाकरणमेव वर्धयन्तम् ...	645-646
Rajwade on माम् ...	646
Rāmānuja-माम्=मदसम्बन्ध जीवम् ...	646
Hill on भूतप्राम and माम् ...	646
Tilak takes भूतप्राम as पञ्चब्रह्मभूतार्थिकप्रसुराव and does not explain वाँ वैश्वन्त. सरीरेषम् ...	646
Garbe. Rudolph Otto's proposal to place v. 5 after v. 19 ...	646
XVII. 7 Why आहार (diet) is mentioned here ? ...	647
Sankara. Modern scholars. Hill. Modi-a suggestion that आहार is mentioned with reference to its effect on सरस् the inner mind which is stated as the foundation of यदा (मदशानुभवा सर्वैरवमदा)	647
XVII 11. The place of यज्ञ, दान and तपस् in the Gītā. Dasgupta's view. Modi-They are discussed here from the standpoint of the गीता's बोध ...	647-648

XVII. 11-13. Difference between the view of this verse and that of वृ. उ. IV. 4, 22	648
XVII. 12. The view of मन्त्रमाद्यन् and कर्त्तव्यम् is here classified as राजस.	648
XVII. 13. The view that the Gītā is a "priestly production"	648
XVII. 14. Lists of virtues in the Gītā	649
आर्जुनम् is a शारङ्गधरम् here	649
XVII. 16 मौनम्. Br. Upa. and the Bra. Sū. on मौनम्	650
XVII. 17. सत्यम् penance—	650
Manusmṛiti XII. 24-50 describe सत्यम्	650
XVII. 20 The view of धर्मशास्त्र on दान, distinguished from that of the Gītā	650
XVII. 23 ॐ तत्सत्, an old designation of ब्रह्मन् used by the Gītā to propound its doctrine of योग	651
Each of ॐ, तत् and सत् is a designation of ब्रह्मन्.	
ॐ तत्सत् is a त्रिविध designation... ..	651
Views of scholars on XVII 23	651-652
(a) Sankara and Ānandagiri—सर्वत्र सत्प्रत्यक्षकरणम्...	651
(b) Garbe—Verses 23-28 are an appendage ...	651
(c) Rudolph Otto, (d) Dr. Balvalkar—take	
v. 23-28 as an appendix	651-652
(e) Tilak. ॐ तत्सत्—explained from the standpoint of गीता's कर्मयोग	652
(f) Hill—"a rather obscure verse"	652
सूतः in XVII. 23 refers to certain text or texts. The probable ancient texts of ॐ, तत् and सत्, to which the Gītā may refer as its source	652
View of Rudolph Otto as to the source for the use of तत् in the sense of ब्रह्मन्	652
त्रिविधः निर्देशः=त्रयः निर्देशः. Three designations of ब्रह्मन्—Modi	652-653
निर्दिष्टः Śankara=निर्दिष्टः. So, also Hill, Kaka Kalelkar and others. Modi="laid down," "prescribed."	653

- यह; and the study of Vedas and Brāhmanas are acts to be performed by pronouncing this designation of मन्त्र, Manu's authority. ... 653
- मन्त्राणां,=the texts called मन्त्राणां, Grammatically it ought to be मन्त्राणाम्, Grammar of the Gītā, ... 653
- Śaṅkara seems to take मन्त्राणां, as the Brāhmaṇa-caste. Hill, all the three twice-born castes, "the three castes are (विहितः=) declared eligible for the sacrifices. ... 653-654
- Garbe, Deussen and Tilak-मन्त्राणां,=the मन्त्राणां-caste 654
- Hill m's मन्त्राणां for मन्त्राणां; ... 654
- Garbe- "Through these (तेन).....the मन्त्राणां caste...were created" ... 654
- XVII 24 Modi-"Only ॐ (not ॐ तत्सत्) was uttered before commencing a sacrifice, etc." Hill, not right. ... 654
- यह, दान, etc. The Gītā here mentions a method of the performance of यह, etc. by the followers of योग "Disinterested Action."-Modi. The Gītā is not a "priestly production." ... 654
- विधानोक्तः-The Gītā accepts the procedure of the यह so far as the method of अनुष्ठान is concerned 654
- Meaning of मन्त्रादिनाम् (not वेदवादिनाम्) ... 654
- मन्त्रक and such मन्त्रादिनाम् seem to have made the performance of the Vedic rites harmonious with their knowledge of मन्त्र, unlike the कर्मकाण्डिनाम्. Use of the utterance of OM. ... 654-655
- XVII. 25-मोक्षकाङ्क्षिन् distinguished from मन्त्रादिनाम्; the former made use of यह etc. for getting मोक्ष, the latter were already युक्त and performed यह, etc. for लोकसंग्रह. ... 655
- Śaṅkara, Rāmānuja-मन्त्रादिनाम्,="students of the Veda" (Hill). ... 655
- Hill, having taken "त्रिविध, निर्देहः" as one designation consisting of three words, asks "Why is the

triple designation divided in 24-27 ?" His answer, not satisfactory.	655
Hill—"The distinction between ब्रह्मादिनः and योद्धकश्चिः is theoretical only"	655
Importance of अनभिप्राय कर्म	
Performance of ब्रह्म, दान, तपः, by योद्धकश्चिः acc. to Bra.	
Sū. III. 3, 33	656
Five explanations of सद्, given in verses 26-27	656-657
Sankara's explanations of the word सद्	657
Meaning of सद् in सद्भिरेव. We may use 'सद्' only instead of सत्पुत्र, सत्कर्म, &c.	657
Hill's explanation of the use of सद् (कर्मसमाधि)	657
Hill's interpretation, very doubtful	657-658
Sankara's remarks	658
Sankara, Tilak, Hill and others—Not one part of सद् सद् (three parts) but the complete expression is always to be used	658
Present—"as practice, not an authority—Modi	658
Tilak—The उत्तर "सत्त्विकम्" is later.	658
नद्वय, Garbe, Hill,—Reality	658
XVII. 28 Meaning of सत्पद्. Tai. Upa I. 11 3 and the Gītā	659
Meaning of XVII. 28	658

Adhyāya XVIII

Introduction

Sankara—Adh. XVIII. recapitulates the topic of the whole Gītā (I-XVII) and also states the substance of the whole Veda	659
Tilak—A's question in XVIII 1 is based upon a doubt (re. the possibility of संन्यासश्च) arising from Bha. Gl. V. 2	659
Acc. to Tilak Bha. Gl. XVIII 18-40 explain उपदेशिनः and XVIII. 41-48 the theory of the four castes and their duties	659-660

- यज्ञः and the study of Vedas and Brāhmanas are acts to be performed by pronouncing this designation of यज्ञम्. Manu's authority. ... 653
- शास्त्राणि,=the texts called शास्त्राणि. Grammatically it ought to be शास्त्रानि. Grammar of the Gītā. ... 653
- Śaṅkara seems to take यज्ञा, as the Brahmana-caste. Hill—all the three twice-born castes, "the three castes are (विहितः=) declared eligible for the sacrifices. ... 653-654
- Garbe, Deussen and Tilak-शास्त्राणि,=the शास्त्राणि-caste 654
- Hill read's यज्ञा for शास्त्राणि: ... 654
- Garbe—"Through these (तेन).....the शास्त्राणि caste...were created" ... 654
- XVII 24 Modi—"Only ॐ (not ॐ वसन्) was uttered before commencing a sacrifice, etc." Hill, not right. ... 654
- यज्ञ दान, etc. The Gītā here mentions a method of the performance of यज्ञ, etc by the followers of योग "Disinterested Action."—Modi. The Gītā is not a "priestly production." ... 654
- विधानोक्तः—The Gītā accepts the procedure of the यज्ञ so far as the method of अनुष्ठान is concerned 654
- Meaning of यज्ञवादिनाम् (not वेदवादिनाम्) ... 654
- जनक and such यज्ञवादिनाम् seem to have made the performance of the Vedic rites harmonious with their knowledge of यज्ञम्, unlike the क्षत्रियवादिनाम्. Use of the utterance of OM. ... 654-655
- XVII. 25—मोक्षवादिनाम् distinguished from यज्ञवादिनाम्; the former made use of यज्ञ etc. for getting मोक्ष, the latter were already युक्त and performed यज्ञ, etc. for लोकसंयत्. ... 655
- Śaṅkara, Rāmānuja-यज्ञवादिनाम्="students of the Veda" (Hill). ... 655
- Hill, having taken "विधिव. निर्दिष्टः" as one designation consisting of three words, asks "Why is the

triple designation divided in 24-27 ?" His answer, not satisfactory.	655
Hill—"The distinction between ब्रह्मवादिनः and मोक्षवादिनः is theoretical only."	655
Importance of अवशिष्टभाष्य फलम्	
Performance of यज्ञ, दान, तपस्, by मोक्षवादिनः acc. to Bra. Śā. III. 3. 33	656
Five explanations of सत्, given in verses 26-27	656-657
Śāṅkara's explanations of the word सत्	657
Meaning of यत् in सदित्येव. We may use 'सत्' only instead of सत्पुरुष, सत्कर्म, e'c.	657
Hill's explanation of the use of सत् (कर्मसंपत्ति)	657
Hill's interpretation, very doubtful	657-658
Śāṅkara's remarks	658
Śāṅkara, Tilak, Hill and others—Not one part of सत् सत् (=three parts) but the complete expression is always to be used	658
Present-day practice, not an authority—Modi	658
Tilak—The संस्कृत "सच्चिदानन्द" is later.	658
सद्भाष. Garbe, Hill,—Reality	658
XVII. 28. Meaning of अयम्. Tal. Upa I. 11. 3 and the Gītā	658
Meaning of XVII. 28	658

Adhyāya XVIII

Introduction

Śāṅkara—Adh. XVIII. recapitulates the topic of the whole Gītā (I-XVII) and also states the substance of the whole Veda	659
Tilak—A's question in XVIII. 1 is based upon a doubt (re. the possibility of संन्यासश्रम) arising from Bha. Gl. V. 2.	659
Acc. to Tilak Bha. Gl. XVIII. 18-40 exp'ain उप-वेक्ष्य and XVIII. 41-48 the theory of the four castes and their duties	659-660

Modi—This Adhyāya brings out several independent arguments in favour of योग 'Disinterested Action', and v. 66 mentions मोक्षसंन्यासयोग ...	860
A summary of these arguments (a-j) ...	860-861
Explanation of the title मोक्षसंन्यासयोग ...	861
XVIII. 1. Sankara. Tilak (both संन्यास and त्याग are subsidiary to कर्मयोग). Modi—historical interpretation—Discussion of two well known words ...	861
The Gītā does not know the three-fold class of काम्य, निस्व and नैमित्तिककर्मन् ...	861-862
निवृत्त कर्मन् means स्वभावनिवृत्त कर्मन्, not नित्यकर्मन् ...	862
'अत्यवाद' does not seem to mean in the Gītā the sin of omitting the performance of a निवृत्तकर्मन् ...	862
Does the Gītā know 'काम्य' in the sense of voluntary rites? Doubtful. Modi—काम्य कर्मन् in the Gītā seems to include also the वर्णकर्मन् if they are performed with a desire for their rewards (money, food) ...	862
Comparison of XVIII. 2A with Chā. Up. V. 10 ...	862
त्याग—Cf. लोकेन मुञ्जीषाः in ई. उ. 1 Also आत्परनिः क्रियमाणं in शु. उ. III. 1 4 ...	862-863
The opinion of शानकर्यसमुच्च of the वृत्तिकार, quoted by Sankara in his भाष्य on Bha. Gī III. "A गृहस्थ can get मोक्ष by शान्त-धीनकर्मन्+त्यागं कर्मन्, but an ऊर्ध्वरेतस् should avoid शीत (=काम्य ?) कर्मन्" ...	863
Sankara—काम्यकर्मन्=अभ्यसेनारि, 'सर्वे' in सर्वकर्मफलत्याग means निष्प and नैमित्तिक. Sankara, not correct. ...	863
Possible interpretations of XVIII 3. ...	863-864
पञ्चाननपत्र ...	864
XVIII. 3B depends upon Br. Up. IV 4 22 on यद्, etc. ...	864
Sankara—3A gives संन्यासि दृष्टि. ...	864
Modi—In the Gītā संन्यास does not mean संन्यास, so 3A is not संन्यासि दृष्टि ...	864
Sankara's meaning of 3A. ...	864
Sankara—2B and 3B do not apply to मन्त्राय. ...	864

- Modi-on 2B and 3B-Only the rewards should be abandoned, ब्रह्म, etc. should be never abandoned. 665
- Sankara-sংवास in verses 2-3 is only qualitative. 665
- Sankara takes ४ II A as a स्तुति ... 665
- Modi-The Gītā here quotes several views and interprets them in favour of its कर्मेव ... 665
- XVIII 4 Meaning of त्याग. Sankara-त्याग here is the त्याग of the अनारम्भ. Modi-It is the त्याग of आरम्भ 665
- The Gītā's view on ब्रह्म, दान and तपः. They must always be performed by all men. Two conditions
- They are not काम्य performances. ... 665-666
- Meaning of अग्नि in ४, 5 Modi-अग्नि implies निवृत्ति : c. स्वभावनिवृत्ति कर्मेव (in addition to यज्ञादि) ... 666
- Sankara-"सांख्येयः कर्मविनो ब्रह्मेणैव दानादि," a सुसुष्ट should do them, abandoning मय and कर्मानि ... 666
- Modi-The verse has nothing to do particularly with the सुसुष्टु ब्रह्म etc are for all ... 666
- By ब्रह्म, दान and तपः Sankara takes निवृत्तिर्ब्रह्म ... 666
- Modi-It is not so ... 666-667
- Sankara's predecessor interpreted ब्रह्म, दान, etc. as काम्य ब्रह्म, दान etc. and took अग्नि as implying निवृत्ति ब्रह्म, दान, etc. ... 667
- Tilak—"Only a ब्रह्मिन् can do these actions in the way laid down here." ... 667
- XVIII 7. Sankara adds 'अहम्' to the verse ... 667
- Modi-Gītā thinks that even for a ब्रह्मिन् the सत्त्वम of स्वभाव निवृत्ति कर्मेव cannot be proved to be the best (न उदात्तमे) ... 667
- निवृत्ति Modi-duties fixed for the castes by स्वभाव Cf. 'स्वभावनिवृत्ति' in XVIII. 47 ... 667
- In III 8 Sankara takes निवृत्ति as निवृत्ति He is vague ... 667
- Three-fold nature of त्याग ... 667
- मोह—"All actions blind and should be therefore abandoned." ... 667
- त्यागद्वय Sankara-बोद्धे Modi-तद्वयम् ... 668

XVIII. 9. निवृत्तकर्म. Śaṅkara—नित्यकर्मन् And, then, Ś.-	
says that नित्यकर्मन्, in the opinion of the Lord,	
bear fruits	668
Śaṅkara gives two interpretations	668
Ś is led to an absurd position because he takes	
नित्यकर्मन् as निवृत्तकर्मन्	668
Sense of त्याग=कर्मफलत्याग	669
Śaṅkara—कर्मपरित्याग or संन्यास is प्रकृत	669
Śaṅkara—This verse (saying that कर्मफलत्याग is सार्वत्रिक	
त्याग instead of saying that कर्मसंन्यास is सार्वत्रिक or	
highest form of त्याग) is a स्तुति of the भग्न	669
Modi—The Glā never favours कर्मत्याग even of a क्षान्ति.	
The Glā always prefers कर्मफलत्याग to कर्मसंन्यास.	
So the verse is no स्तुति. It is a fact	669
XVIII. 10. अकुशलकर्म—Śaṅkara=काम्यकर्मन्; कुशलकर्म=is	
नित्यकर्मन् कुशल=leading to मोक्ष, अकुशल, to संसार.	669
Modi—युद्ध with relatives and युद्धः is अकुशल कर्म for	
अर्जुन. अकुशल=involving a conflict of duties, as	
in the case of Arjuna.	669
Modi—कुशल does not show Baddhist influence	670
XVIII. 10 Śaṅkara adds 'अभिकृतं पुरुषः'	670
XVIII. 11 देहभृत्-S. अहं कर्ता इति निश्चिन्ना बुद्धिः. Modi=a	
man either क्षान्ति or भग्न.	670
Śaṅkara: 'The verse is a स्तुति of the भग्न'.	670
अज्ञानिनाम्—Śaṅkara, not constant	671
संन्यासिनाम्—Modi=सार्वत्रिकत्यागवन्नाम्, Śaṅkara=परमहंस-पतिनाम्.	
कानाम्	671
XVIII. 13. Śaṅkara—For भग्न there is no possibility	
of संन्यास of all actions. Modi—Verses 13-17 give	
one more argument of योग	671
साक्षि कृतान्ते—Śaṅkara—साक्षरं वेदान्त.	671
Śaṅkara's meaning of कृतान्त as संन्यास	671
Tilak—कृतान्त=विद्वान्, साक्षर=the साक्षर School	672
H II—मोक्षकृतान्त=the Sāṃkhya dogmas, 'some lost	
work' or the doctrine taught throughout in	
the Glā.	672

- Deussen—संहर=reflection. Garba=संख्य--doctrine
 Rudolph Otto—the Sāmkhya system and its
 'dogmas' 672
- Modi—संहर=referring to संहर 'a war' and हनति=2
 destruction or a slaughter (म-त) performed or
 committed (हृत्). 672
- Modi's Interpretation of the verse 672
- Modi's reasons for his interpretation 672
- This संहर is a School cannot be traced to any source.—
 The history of Philosophy does not support
 the interpretation of संहर as philosophy. The
 five causes stated in v. 14 are not philosophical
 at all, but they are ordinary causes of a war—
 slaughter, अविज्ञान—a place, कर्ता—the man, दूषित
 कारणम्=weapons, विविधा देहा=efforts, देव=luck.
 Verse 17 refers to a war in clear terms. We
 have no deep philosophy here. ... 613-674
- XVIII. 14 Modi's proof for the ordinary meanings
 of अविज्ञान समापन, कौटिल्य's अर्थशास्त्र use these words
 अविज्ञान, कारण, etc. in the ordinary sense. 674-675
- Sankara's explanation of अविज्ञान=अज्ञानम्, कर्ता=हानि-
 मयुक्तो भोक्ता, कारणम्=देवद्विकम्, दूषित देहा=सर्वविधा पाप्मा
 वलाभा. and देवम्=...नष्टराज्यनुपदेवम्, Criticism 615
- Rāmānuja—देवम्=रत्न रत्नम् and all कर्तृत्व belongs to
 the Lord Maithusudana—कर्ता=विष्णु 675
- Hall—The verse is obscure. Hall's suggestion अविज्ञान=
 अज्ञाना प्रहृति, कर्ता=हृत् and अहम्, 676
- Views of Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar, Rudolph
 Otto, Deussen, Garba 676
- XVIII. 15—कर्तृ=any कर्तृ in a war 677
- न्यायं वा विदितं वा—Modi—moral and immoral. Sankara—
 आर्थात् and अभावात् 677
- XVIII. 16. The soul by itself is no agent. Only in
 company with the other four he becomes
 a कर्तृ 677-678

- XVIII. 17—अहंकार as the binding agent in an act of killing in a war 678
- Sankara—This verse is a *शुद्धि* of a शक्ति. इत्यस्यै—from औक्तिवदृष्टि न हन्ति न निवध्यते—from पारमार्थिक दृष्टि. "A शक्ति never kills because he (the soul) never does any action, but his ज्ञान is praised by saying that even if he were to kill, he never kills" 678
- Modi—The verse means that in योग the बुद्धि is more important than the act 678-679
- Sankara on केवलम् in ८ 16 679
- XVIII. 18 The beginnings of ८. 13, ८. 18, 29, etc. show that all these verses begin a fresh argument (in favour of योग) Most of the Adhyāyas of the Gītā have also a similar beginning. Style, as evidence 679
- Distinction between कर्मचोदना and कर्मसंभार 679
- Sankara, Tilak do not seem to notice the different kinds of the analysis of an action given in this Adhyāya 679
- परिहास—Sankara-परिहास is an अनवयव. Modi-ज्ञान of this परिहास is given in ८. 20, so, परिहास is a प्रज्ञाशक्ति 679-680
- So, 'कर्मचोदना' refers to the Disinterested Action laid down by the Gītā 680
- Difference between the साक्षात् analysis (८. 13-17) of an action and the कर्मचोदना analysis given in ८. 18-28 680
- Sankara's explanation of करणम् and कर्म. Modi—they are to be explained ethically, not grammatically. 680
- XVIII. 19. गुणसंख्यान, Sankara and Tilak-गुणसंख्यान is an old name of कारितसंख्यान. Also Garbe. Modi-गुणसंख्यान seems to be originally a part of the various Aupaniṣadic प्रक्रिया 680
- Modi—Note that here शक्ति is mentioned with कर्म, कर्तृ, and कार्य (एवमित्यम् कार्यं सक्तम्). 680-681

Sankara corrects his expl. of कर्म	681
Sankara on the relation of the GItā and the दर्शन.	
According to S. दर्शन preceded the GItā ...	681
XIII. 20. सर्वभूतेषु-This characteristic of ज्ञान shows	
that this गुणसहस्रान belongs to the उपनिषद्-Modi.	681
Meaning of एकम्-Modi- it admits स्वगतमेव ...	681
विषयेषु-Sankara-देहभेदेषु Modi-भूतेषु ...	681
Sankara's way of explaining the विभाव-श्लोकवत् ...	681
Ethical purpose of the GItā in describing the crea-	
tion of all beings from पुण्य and येनप्रकृति.	
Action	681-682
अविमर्क विमर्केषु-Cf. यागदिकार तु विमर्गे लोकावत् ...	682
XVIII. 21. Importance of कार्य in च. 22b. कार्य=	
Action.	682
Sankara explains कार्य as देह or प्रतिमादि ...	682-683
Modi-कार्य=a duty	683
Sankara's illustration (नम्रपुण्यकादीनाम्.....)	683
इतरवत्-Modi-Cf. वैश्वानर आत्मन् in Chā Upa. V. 12-18.	683
कर्मसमूह in XVIII. 23-the actual performance of	
actions.	683
Sankara explains नियम as मिल. Modi-स्वभावनिवृत्त ...	684
Sankara's interpretation of सार्वत्रिक कर्मेन्, not correct	684
Purpose of S.-To prove that आत्मनिष्ठ is never a कर्म.	684
सार्वत्रिक, राजस and तामस कर्मेन् in the GItā and the	
Manusmṛti. The aim of सार्वत्रिक कर्मेन् acc to मठ	
■ धर्म; but acc to the GItā it is लोकात्मिक.	684-685
अनर्हता in XVIII. 26	685
Meaning of निर्विकार.	685
कर्मफलप्रेषु-Modi-Reference to योग	685
अशुक्तः	685
नैकृतिक-परवृत्तिच्छेदनपर. V. 1. नैकृतिकानि कृत=शुक्त	
XIII. 29 begins a new standpoint of योग. बुद्धि and	
वृत्ति refer to the actual performance of an	
action.	685-686
XVIII. 30-प्रवृत्ति and निवृत्ति. Sankara. Tilak. ...	686

Modi—निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति	
is as bad as प्रवृत्ति	686
कार्याकार्य—Sankara Modi	686
भयामये-बन्ध and मोक्ष—	636
योगेन in XVIII. 33 Modi—As राजनी भृति is प्रसङ्गेन	
'कलाकादशी,' सार्विकी भृति must refer to निष्कामकर्माचरण	687
प्रसङ्ग=attachment-Modi, Sankara	637-688
"न विमुषति" in v. 33=धारयते-Modi	688
36 A—मीरितकसुख=the happiness derived from the prac	
tice of निष्कामकर्माचरण or योग	688
Sankara—Verse 40 is a summary of गुणनन्दान stated	
in v. 19-40 Modi—Verse 40 introduces a new	
topic. Sankara's introduction to v 41 favours	
Modi	689
Sankara—Caste-duties (XVIII 41-48) and स-वास	
(XVIII. 49 62) are taught in the Veda and	
Smṛti and hence the Gītā mentions the same	
at the end of the book	689
Purpose of v. 19-40 acc. to Tilak—To describe the	
diversity of प्रवृत्ति	689
Modi—The verses rather aim at interpreting the	
सत्सङ्ग (of the गुणनन्दान) as an argument in	
favour of Gītā's योग, Disinterested Action ...	689
Tilak—Verses 41, etc. give an explanation of the	
Caste-system according to गुणनन्दान Views of	
Dr Belvalkar, Garbe (v. 45-46 are Vedantic	
interpolations), Dr. Bhandarkar, Rudolph Otto	690
Modi—The purpose of the Gītā, here, is to say that	
the performance of Caste-duties does not	
involve any sin, as they are born of स्वभाव—	
an argument in favour of योग	690 691
XVIII. 46 gives another optional way of doing the	
Caste-duties, viz., dedicating them to the	
Lord	(91
The Sistra or the Lord does not create the castes	
or caste-duties, स्वभाव is responsible. The शास्त्र	
only explains them,	691

Sankara's three explanations of स्वभाव	691
Sankara's explanation of the Caste-system with reference to its relation to the three गुणः -			
Important.	691
Meanings of मूढ and धृष्ट in v. 42. Upanisadic vocabulary	691
Telang-The idea of caste-duties in the Manusmṛiti			
is later than the same in the Gītā	691-692
Purpose of verses 45-46 Sankara, Modl.	692
संतिदि. धृष्ट-कृतनिष्ठाशेषता, Modl-Perfection	692
Sankara himself explains संतिदि as मोक्ष in his commentary on			
Gītā III. 20.	692
प्रवृत्ति in XVIII. 46. Of XV. 4 Reconciliation of the apparent contradiction between v. 46 and			
v. 47	692
Sankara-प्रवृत्ति=उपवृत्ति or वैष्ठा	692
XIII. 47 स्वकर्मन्=स्वधर्म=स्वभावनिवृत्तकर्मन्=महत् कर्म, Modl-In the days of the Gītā the caste-system was a			
living and unfailling system.	693
Verse 47 =II. 35A.	693
Meaning of विगुण, e. g. the duties of a क्षत्रिय involve			
हिंसा.	693
In the days of the Gītā the doctrine of पञ्चमह मयस and धर्मयुद्ध as an exception of अधिमा was not			
fixed	693-694
Sankara's Introduction to verse 48. It deals with			
अनारम्भ	694
सृष्टं कर्म-A clear indication that the Gītā refers to caste by birth.	694
Meaning of सद्बोधः (अपि). Modl, Sankara,	694
S-All duties of all castes being विगुण are सरोप; M.-only some duties of a particular caste are सरोप, and, hence अपि. S does not seem to explain			
अपि. Sankara's purpose.	694-695
'न त्यजेत्'-Sankara-अर्थः न त्यजेत् Modl.	695
सरोपम्	695

- आरंभा. = कर्मणि. Śāṅkara. ... 695
- 'सर्व' in सर्वारम्भा. explains the force of अवि. It supports 695
- Modi's explanation of सर्वोपपत्ति and of अवि. 695
- Śāṅkara-सर्व refers to स्वधर्मः and परधर्मः. ... 696
- Śāṅkara concludes that अहं cannot give up all 696
- actions and should not give up all duties. , 696
- Śāṅkara criticises different views of सांख्य, बौद्ध and 696
- वैशेषिक, as if there दर्शन were Pre-Glā. ... 696
- Dasgupta-The Glā prefers caste-duties to Common 696-697
- Duties. Modi-But the Glā declares that क्षत्रिय's 696-697
- duties are सर्वोप and विगुण, as they involve 696-697
- हिंस्र. ... 696-697
- Difference between Śāṅkara and Tilak on the inter- 697
- pretation of XVIII. 49-52. Ś. अथवद्भक्तियोग (च. 697
- 56-62) is a means to ज्ञाननिष्ठा (च. 49-55); 697
- Tilak-verses 49-62 describe ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान 697
- धर्मयोग ... 697
- Modi-These verses (49-62) describe two निष्ठा of 697
- equal status, संन्यास (च. 49-55) and योग (च. 697
- 56-62), and अवि expresses preference for योग 697
- Meaning of अवि-Śāṅkara-प्रतिविद्वादि अवि to be included 697
- in the actions to be done in अथवद्भक्तियोग ... 697
- Acc. to Tilak अवि is meant to imply संन्यास as an 697
- option but that संन्यास is not mentioned in the 697
- preceding verse. Tilak-संन्यास (च. 49), विश्वोत्थयत्वा (च. 697
- 31), विविक्ष्यन्ती (च. 52), परिमर्हं विगुण्य (च. 53) have 697
- a secondary sense ... 697
- Modi--अवि in च. 56 to be compared with अवि in V. 697
- 7, VI. 31, XIII 23 ... 697-698
- Meanings of विदि in the Glā ... 698
- विद्यार्थसिद्धि--a further stage of वैश्वार्थ (III. 4) ... 698
- Verses 49-50 give three or four stages ... 698
- संन्यास in च. 49 to be contrasted with सर्वधर्माप्यपि सदा 698
- तुर्लभः in च. 56--Modi ... 698
- संन्यास in च. 49 is like विविदिषा संन्यास (in the अथवद्भक्ति 698
- ; विवेक). ... 698

निदि in III. 4B is the goal: while निदि in XVIII.	
49-50 is a step to ब्रह्मप्राप्ति	698
Sankara--निदि=the actual renunciation	698
संन्यास in v. 49--Tilak--Renunciation of the fruits	
of actions	698-699
निदि in v. 50 is a step	699
Discussion in Sā Bhāṣya on XVIII. 50--Philoso-	
phical Schools in the days of Sankara	699
XVIII. 51--Sankara and Tilak	699
शब्दादीन् स्वेवता (51) विविक्तसेवा, परिग्रह मुक्त्वा favour S	699
They correspond to निद्रासंन्यास (in जीवमुक्तिविवेक)	699
ध्यानयोग (D. A. through ध्यान) is a help to Perfection	
through संन्यास	699
XVIII 53. परिग्रह विमुच्य-Modi-विद्रसंन्यास.	700
ब्रह्मभूयाव-Cf. ब्रह्मभूयाव in XIV. 26 Its meanings--(1) faith	
in ब्रह्मन्, (2) peace of mind (Rudolph Otto). Modi	
Verses 54 55 support Modi's view that in the	
Gītā the पुरुष or साकार is placed above the	
निराकार or अक्षर.	700
ब्रह्मभूत Verse 54. Rāmānuja	700
Sankara explains ब्रह्मभूत as ब्रह्मभवन	700
सम सर्वेषु भूतेषु--Biblical purpose of the Gītā.	700
Sankara--सम here does not refer to the identity of	
ब्रह्मन्	700
भक्ति- S ह्यनन्दधर्मात् Modi-Love for God.	700
भक्त्या माम्. in v. 55. साधनभक्ति-Modi	700
वाचान् यथास्मिन्-Sankara-वाचान्=मोपाधिक and य=निरुपाधिक	
ब्रह्म Rāmānuja-वाचान् and य refer to विभूति of the	
Lord and स्वरूप or गुणा of the Lord.	700
वाचान् and य refer to the Lord Kṛṣṇa and distinguished	
from ब्रह्म in ब्रह्मभूयाव-Modi.	701
शान्त-शान्त precedes प्रवेष्ट.	701
तदनन्तरम्-Sankara finds here his doctrine of absolute	
identity of जीव and परमात्मन्	701
Garbe-Verses 50-54 are a Vedantic Interpolation.	
Modi's criticism.	701

- आरंभाः=कर्माणि-Sāṅkara. ... 695
- 'सर्व' in सर्वारम्भाः explains the force of अवि. It supports
Modi's explanation of सद्बोधमपि and of अवि. 695
- Sāṅkara-sarv refers to स्वधर्माः and परधर्माः ... 696
- Sāṅkara concludes that अवि cannot give up all
actions and should not give up all duties. 696
- Sāṅkara criticises different views of सांख्य, बौद्ध and
वैशेषिक, as if these दर्शनाः were Pre-Glā. ... 696
- Dasgupta-The Glā prefers caste-duties to Common
Duties. Modi-But the Glā declares that क्षत्रिय's
duties are सद्बोध and विगुण, as they involve
द्विषा. ... 696-697
- Difference between Sāṅkara and Tilak on the inter-
pretation of XVIII. 49-52. Ś. भगवद्भक्तियोग (v.
56-62) is a means to ज्ञाननिष्ठा (v. 49-55);
Tilak-verses 49-62 describe ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान
कर्मयोग ... 697
- Modi-These verses (49-62) describe two निष्ठas of
equal status, संन्यास (v. 49-55) and योग (v.
56-62), and अवि expresses preference for योग 697
- Meaning of अवि-Sāṅkara-प्रतिपिद्वानि अवि to be included
in the actions to be done in भगवद्भक्तियोग ... 697
- Acc. to Tilak अवि is meant to imply संन्यास as an
option but that संन्यास is not mentioned in the
preceding verse. Tilak-संन्यास (v. 49), विषयास्त्यक्त्वा (v.
31), विविक्तचेतः (v. 52), हरिम्हं विमुच्य (v. 53) have
a secondary sense ... 697
- Modi--अवि in v. 56 to be compared with अवि in V.
7, VI. 31, XIII 23 ... 697-698
- Meanings of पिदि in the Glā ... 698
- नैष्ठिकसंन्यास--a further stage of नैष्ठिक्यं (III. 4) ... 698
- Verses 49-50 give three or four stages ... 698
- संन्यास in v. 49 to be contrasted with सर्वकर्मोपवृत्तिः सदा
दुर्वाणः in v. 56--Modi ... 698
- संन्यास in v. 49 is like विनिर्दिष्ट संन्यास (in the श्रीसुक्ति
विशेष). ... 698

नामैकं शरणं ब्रज-—S. न मतोऽन्यदस्तीत्यवधारय	705
Modi's interpretation of XVIII. 66. 'सर्वपाप' refers to the sins mentioned by A. in Adh. I.	705
Rāmānuja's interpretation of XVIII. 66—संन्यास is a help to मक्ति. धर्मान्-various paths; शरणं ब्रज refers to प्रपत्ति. Another interpretation of धर्मान् (=प्रायश्चित्तः). Criticism	705-706
Madhusūdana on XVIII. 66 धर्मान्-duties of वर्णस and आश्रमस, and also सामान्यधर्मस. परित्यज्य=शरणत्वेन अवावृत्त. "नामैकं शरणं ब्रज cannot mean संन्यास. Self-surrender to the Lord alone is the means. Modi-Madhusūdana clings to the context of the verse	706-708
Madhusūdana notes that he differs from Śaṅkara on the चरणश्लोक (XVIII. 66)	708
Rāmānuja, Madhusūdana and Prof. Dīpaṅkara on the character of अर्जुन as distinguished from that of युधिष्ठिर for whom प्रायश्चित्त was necessary.	708
Verse 66 explains the title of Adhyāya XVIII. (मोक्षार्जुनसंवादे) Disinterested Action (योग) based upon Release from sins (प्रायश्चित्त) and mental Renunciation of actions (मोक्ष).	708-709
Madhusūdana-धर्म in सर्वधर्मान् cannot mean धर्म and मयधर्म (as taken by Śaṅkara)	709
Tilak-सर्वधर्मान् refers to all धर्मस which are the means to मोक्ष, अहिंसा, etc. "Madhusūdana is correct". परित्यज्य is mental renunciation.	709
Hill-धर्मान्=all kinds of works, caste-duties. परित्यज्य=abandoning the fruits of.	709
Summary of the Discussion in Śaṅkara Bhāṣya on XVIII. 66.	709
XVIII. 66. is called the चरणश्लोक. The आचार्यसः of मक्तिमार्गः base their मन्त्र on it	709
XVIII. 67. Rule of शास्त्रसंप्रदान. Sve. Upa.	709
The proper recipient-अधिकारिन्-of the पीठवाक्य-Śaṅkara.	710

Modl. Cf. the अधिकारिन् of मन्त्रविद्या in Śi. Bhāṣya on		
Bra, Sū I. 1. 1.	710	
Verse 68	710	
Saṅkara on मन्त्रेषु Also मनुस्मृतम्	710	
प्रियवृत्तम्.—Rajwade requires प्रियवृत्तम्.	710	
अपेक्षे—refers to a book called कृष्णार्जुनसंवाद	710	
ज्ञानवत्—XVIII 70—Also in IV. 33 a d IX 15	710	
ज्ञानवत्, distinguished from द्वायवत्	710	
अपेक्षे—Madhusūdana—पाठरूपेण पठितम्	710	
XVIII. 70 is a स्तुति (सर्ववाद) or the पुरुषार्थ—Saṅkara.		
Madhusūdana—the verse is only पुरुषार्थ and no		
सर्ववाद	710-711	
अभि in XVIII. 71. Saṅkara. Modl	711	
दुष्टकर्मणाम्—Saṅkara. Madhusūdana	711	
XVIII. 67-71 शौचमादात्म्य	711	
प्रवाद=मनुस्मृति in. म. ध. IV. 2. 17	711	
XVIII. 74. The earliest name of the “योग” was श्री-		
कृष्णार्जुनसंवाद	711	
योग in XVIII. 75. The संवाद is called योग, because—		
it is meant for योग (योगसंवाद)—Saṅkara	711	
Tilak—मन्त्र heard only one योग, viz कर्मयोग	712	
Mod.—The Gītā teaches only योग (as distinguished		
from स-वाक) and कर्मयोग is only one aspect of		
योग, like other aspects	712	
XVIII. 78 is the पुरुषार्थ. Attainment of Morality,		
Justice, and Prosperity	712	
XVIII 78 has become a part and parcel of our		
ceremonies	712	
Conclusion; Adh. XVIII gives several arguments in		
favour of योग 'Disinterested Action'	712	